

Transitoriedades/Incertezas

Volumen 20 | Nº 2 | Año 2022



Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Transitoriedades/Incertezas

Volumen 20, N° 2, 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 en jefe
- Cecilia Moia (Argentina, APA), Editora en jefe 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). **Argumentos:** Soledad Sosa (APU, Uruguay, Editora), Abigail Betbedé (SBPSP, Brasil, Editora), Silvia Gadea (APU, Uruguay), Samantha Nigri (SBPRJ, Brasil), Marina Meyer (SPM, México), Miriam Grinberg (SFCM, México), Claudio Danza (APU, Uruguay), Daniel Castillo (APU, Uruguay), Pedro Colli (SBPSP, Brasil), Tiago Mussi (SBPRJ, Brasil). **Vórtice:** Eloa Bittencourt (SBPRJ, Brasil, Editora), Wania Maria Coelho Ferreira Cidade (SBPRJ, Brasil - Editora), Cecilia Rodríguez (APG, México), María Luisa Silva Checa (SPP, Perú), Claudia Carneiro (SBPsb, Brasil), Regina Estevez (SPFor, Brasil). **Dossier:** Silvana Rea (SBPSP, Brasil, Editora), Suzanne Robell Gallo (SBPSP, Brasil), Claudia K. Halperin (SBPde PA, Brasil), Paula Ramalho (SBPSP, Brasil). **De Memoria:** Adriana Pontelli (APC, Argentina, Editora). **Extramuros:** Griselda Sanchez Zago (APG, México, Editora). **Clásica & Moderna:** María Luisa Silva Checa (SPP, Perú, Editora). **El Extranjero:** Gabriela Levy (APU, Uruguay, Editora). **Incidente:** Cecilia Moia (APA, Argentina, Editora). **Ciudades Invisibles:** Claudia Carneiro (SBPsb, Brasil, Editora). **Comunicación:** Mariana Mantiñán (APU, Uruguay, Editora), Fernanda Borgés (SBPRJ, Brasil).

Editores de Revisión

Versión en español: Soledad Sosa (APU, Uruguay)

Versión en portugués: Tiago Mussi (SBPRJ, Brasil)

Versión en inglés: Analía Wald (APA, Argentina)

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 (AsoVéP), Julia Casamadrid (APM), Carlos Frausino (SPBsb), Cristina Curiel (SPM)

Consejo Consultivo

Abel Fainstein (Argentina, APA), Bernardo Tanis (Brasil, SBPSP), Dominique Scarfone (Canadá, CPS), Elias Mallet da Rocha Barros (Brasil, SBPSP), Laura Verissimo de Posadas (Uruguay, APU), Leopoldo Blegger (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: Iliana Horta (SBPSP), Admar Horn (SBPRJ)

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:

A logo for América (1987), *The Rwanda project* (1994),

The eyes of Gutete Emerita (1996), *The silence of*

nduwayezu (1997), *Culture=Capital* (2011), *The cloud*

(2015), *The garden of good and evil* (2019), *Women* (2019),

I can't go on. I'll go on (2019), *Padiglione rosso* (2022).

<https://alfredojaar.net/projects/>

Ilustraciones de apertura de las secciones:

Lucas Di Pascuale (pp. 14, 104, 110, 136, 182, 206, 216, 234, 244 y 252)

Ilustraciones en Ciudades Invisibles:

Arquitecto Daniel Villani

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

Índice

8

Editorial

Elogio de la metamorfosis

Carolina García Maggi

14

Argumentos: Transitoriedades/Incertezas

16

Transitoriedad de las teorías: Pulsión de muerte-repetición-goce

Marta Labraga

32

Portada identificada: La teoría de los tres tiempos

Luiz Moreno Guimarães Reino

40

Lo posthumano, el juego y la realidad

María Luisa Silva

54

¿Es posible el psicoanálisis decolonial?

Jorge Luyando Hernández

62

Los estereotipos de género del analista y su incidencia en la dirección de la cura

Alberto C. Cabral

72

La energía oscura: Un infinito sin explicación

Laura Palacios

82

Mecanismos de defensa individuales y grupales ante la crisis ambiental

Cosimo Schinaia

92

Algo en que creer

Teresa Zaefferer

104

El Extranjero

106

Entre cuadernos y lazos: La potencia de lo transitorio

Ana Kiffer

- 110** **Vórtice: Analista-analizante: El sueño y el soñar**
- 112** **Analista-analizante: El sueño y el soñar**
Eloá Bittencourt Nóbrega y Wania Maria Coelho Ferreira Cidade
- 116** **Soñar en tiempos de miedo**
Marga Stahr
- 120** **Dormir, sueño, soñar: Bruma de analgesia, destello**
Ana Valeska Maia Magalhães
- 124** **Aplicación de la clínica psicoanalítica en fenómenos de devastación social**
Gabriel Finquelievich
- 128** **Los sueños escurridizos de la melancolía**
Alexis Schreck Shuler
- 132** **En el vórtice de la clínica: El analista y el analizante. El sueño, la ceguera y el adormecimiento**
Miguel Sayad
- 136** **Dossier: Antropofagia**
- 138** **Antropofagia**
Silvana Rea
- 140** **Psicoanálisis y espacio social**
Elizabeth Ann Danto
- 148** **Oswald de Andrade: Meandros de la Antropofagia**
Maria Augusta Fonseca
- 154** **Tarsila antropófaga: El “Grito de Ipiranga” de la pintura en Brasil**
Tadeu Chiarelli
- 160** **De manifiestos y metáforas culturales: Programas culturales en la zona de dependencia**
Gustavo A. Remedi
- 170** **Autonomía intercultural: Un horizonte alternativo de los pueblos indígenas frente a las políticas del Estado**
Alicia Castellanos Guerrero
- 176** **Tótem y tabú de Sigmund Freud y el proceso civilizador de Norbert Elias: Un diálogo necesario**
Paulo Endo
- 182** **Textual**
- 183** **“Vivir es irse deshaciendo en el tiempo”**
Una conversación con Rosa Montero
- 206** **Clásica & Moderna**
- 208** **Donald Woods Winnicott: Un psicoanálisis en libertad**
Paula Escribens
- 216** **Extramuros**
- 218** **Comunidad Otomí Yühü: Aislamiento y necesidad de escucha**
Dinah Cárdenas y Cristina Curiel
- 222** **La vida entre vínculos: Un abordaje sobre el modo de concebir la existencia y la intervención en la comunidad**
Isabel Mansione y Joyce Goldstein
- 234** **Ciudades Invisibles**
- 236** **Pelotas: Del *pelourinho* a la fuente**
Hemerson Ari Mendes
- 244** **De Memoria**
- 246** **Jorge Kantor**
Max Hernández
- 248** **La infinitud de Jorge Kantor**
Mariano Horenstein
- 250** **Dibujos de una clínica**
Magda Guimarães Khouri

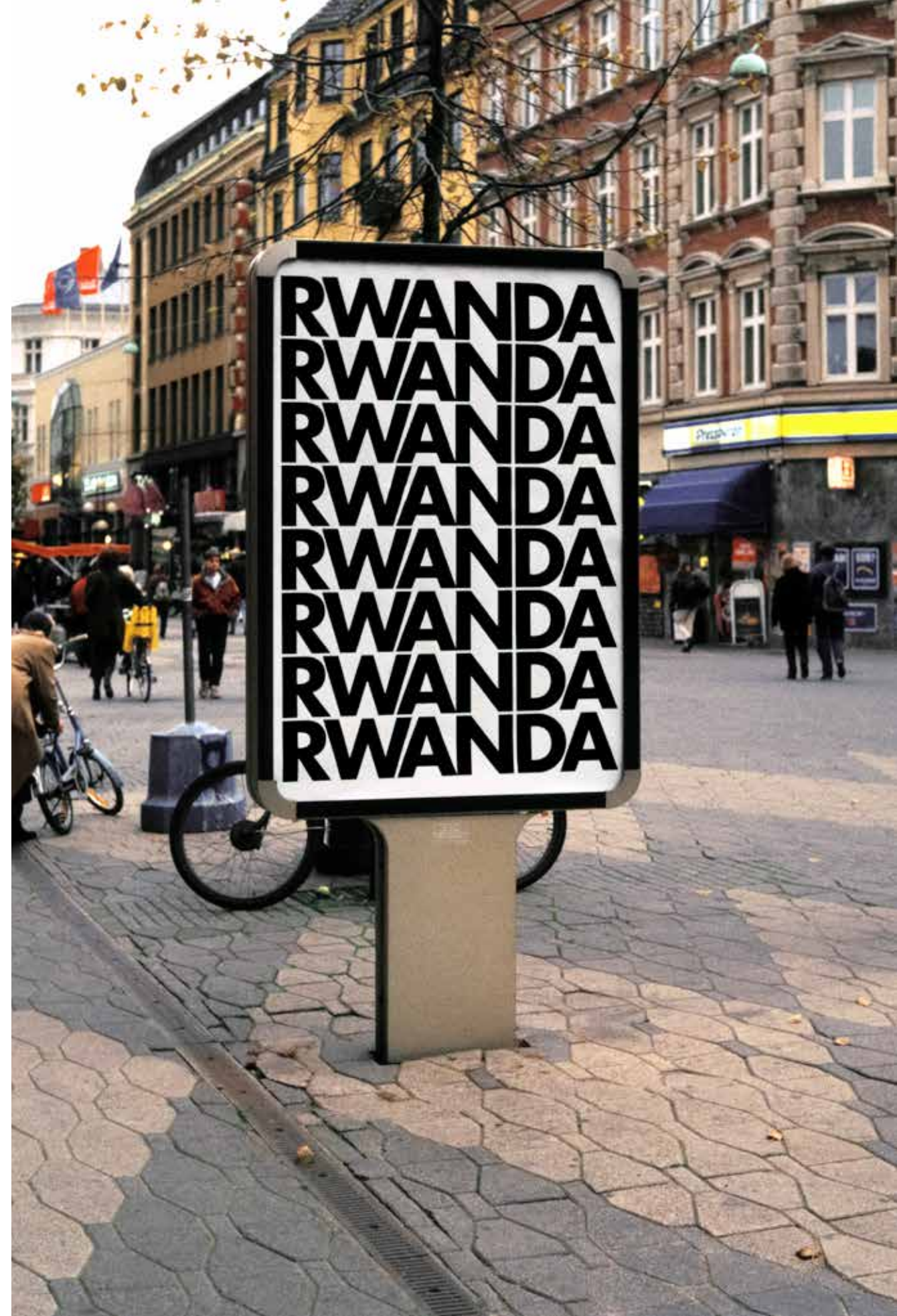
252 Bitácora

254 Artista en este número

258 Lecturas

260 Autores en este número

264 Lineamientos para los autores



Elogio de la metamorfosis

Cuando sea eterno, ¿cómo será al día siguiente?

Franz Kafka

Diez años después del ensayo *La transitoriedad*, Freud (1916 [1915]/1992b) recibe al periodista George Sylvester Viereck (4 de septiembre de 2011/1926) en su casa de verano y conversa con él mientras caminan por el jardín. La contemplación estética y sensual de la naturaleza distrae a Freud mientras atiende las preguntas de su visitante extranjero. Acude a nosotros aquel paseo con Rilke y Lou Andreas Salomé, en el que lo perentorio de la belleza y lo inexorable lo llevan a una reflexión poética sobre la finitud y anticipan sus posteriores investigaciones sobre el duelo y la melancolía, de 1917. Ahora sus teorías se han desplazado y gravitan mayormente alrededor del placer y su más allá. En la entrevista, Freud asume el paso del tiempo con las incomodidades de la vejez. La muerte, como *el orden universal*, es aceptada, no se rebela. “El último objeto de la vida es su propia extinción” (párr. 40) y, aun más, “toda muerte es un suicidio disfrazado” (párr. 45), “lo que venga después de mi muerte no me concierne. No aspiro a la gloria póstuma” (párr. 18), a la inmortalidad.

Luego agregará: “la Muerte es la compañera del Amor. Juntos gobiernan el mundo” (párr. 38). Este conjunto de reflexiones, desarrolladas en los escritos freudianos de este tiempo, producen una revuelta en el discurso freudiano al alojar la muerte en el mismo amor. Un amor que encuentra su límite en sí mismo (Allouch, 2009, p 66). A la vez, *lo póstumo*, o el eco de la vida, no parece interesarle a Freud, incluso la idea le resulta incómoda.

Algo más determinante sucedió con escritores y sus obras póstumas, como Virgilio, Kafka o Emily Dickinson. A Virgilio le llevó diez años escribir su obra cumbre, *la Eneida*. En el momento de su muerte, encomendó que se tiraran en la hoguera los doce libros que había escrito. Así también sucedió con Kafka y *El proceso*. Emily Dickinson pidió que se quemaran sus 2000 poemas. Estos deseos fueron desoídos por sus allegados, contrariando la decisión de sus autores, que condenaba al exterminio su propia obra y delegaba en los deudos esa prerrogativa.

¿Cómo escuchar un anhelo de ser mortal? En el caso de Freud, se dirigía al amor de los seguidores, al *transamor* y los deseos de su trascendencia. Freud podía imaginarse el infierno de la eternidad al estabilizarse su enseñanza y ritualizarse como tótem para ser adorado. Las teorías viven solo si pueden sacrificar un trozo de sí, si pueden ser olvidadas, si encuentran su metamorfosis.

El pasado incierto

Si la incertidumbre pesa sobre el devenir, el pasado no deja de ser menos incierto.

En alguna oportunidad, Freud apela al conocido adagio *Mater certissima, pater semper incertus*. Si hoy claramente no resulta verosímil esta máxima, dadas las mutaciones en las parentalidades, los avances en la genética y la fertilidad asistida, advertimos esta idealización extendida de las madres que se ven tan plenas al punto de engolfar y apropiarse en exceso del hijo, así como madres demasiado ocupadas en otras cosas, tan distantes que allí el niño no se puede reconocer.

Entre lo *certísimo* y lo *semper incertus* de las figuras primordiales, el origen de cada uno siempre está en la incertidumbre. Venimos de una escena en la que no estábamos, nos falta una imagen (Quignard, 1994/2005, p. 8). Son modos de decir sobre la imposibilidad de un saber, imposibilidad que nos condena a la fabulación genealógica, tan presente en los sueños, los mitos colectivos o las novelas familiares. Ficciones transitorias sobre un deseo inaccesible, ese deseo que no era el nuestro, pero que nos constituye como sujetos. En las novelas familiares y también en nuestras teorías, podremos interrogar cuáles relatos nos interesa guardar intactos y de cuáles exhibir sus *tics*, sus vacíos, como modo de sostener vivo el espacio del misterio y la pregunta.

No es la duda, es la certidumbre que vuelve loco, como decía Nietzsche, el primer psicoanalista, según Freud. La certeza es del Yo, en tanto el Yo no quiere saber, no quiere saber de la alteridad, de la imposibilidad, de la incompletud. La identidad del narcisismo tropieza con la fijeza, con la detención de sentidos, y ahí ya no hay asombro posible.



En la experiencia del análisis, el analista se presta al analizante, tolerando lo incierto y su propio lugar de pasaje. Es tomado por la transferencia, desapareciendo con su persona en sus juicios, sus pasiones, sus preferencias. La suspensión del juicio no es un tiempo detenido antes de que ocurra algo, sino que es el suceso mismo por donde puede acontecer algo significativo.

Estas propuestas nos conducen a abrigar la transitoriedad y la incerteza como posiciones éticas de todo análisis.

Este nuevo número reúne un conjunto valioso de trabajos que exploran muchas de estas vertientes y las ponen en debate.

Comenzando por **Argumentos**, un grupo variado de trabajos se detienen en el estatuto de la pulsión de muerte desde diversas referencias. Se muestran otros perfiles, como el papel habilitador de la pulsión de muerte, en su función separadora y de corte al goce. Otro aporte subraya la función creadora de relatos y ficciones frente a lo intolerable de nuestra finitud, analizando el papel de la desmentida en las creencias fanáticas.

Desde los cruces del psicoanálisis con la astrofísica, nos vemos transportados al universo sideral, allí donde implosionan todas nuestras referencias y certezas. De pronto, nos confrontamos con la otredad absoluta, angustia que se toca con el humor en este trabajo.

Sigue un grupo de trabajos que nos desafían a desequilibrar discursos hegemónicos ante los cambios de paradigmas y el golpe simbólico que producen en nuestras referencias. Desde diversos ángulos, cuestionan la visión eurocéntrica, marcada por clasificaciones jerárquicas y binarias, por la patologización de lo que no se conoce o no sigue la norma que rige el discurso dominante. Así se propone pensar el dispositivo psicoanalítico desde un pensamiento en el borde para articular un pensamiento decolonial. Luego se aborda el posthumanismo, desde la revolución tecnológica y la experiencia del jugar. Otro aporte problematiza la incidencia de estereotipos de género en el analista, oficiando de escotomas, con implicancias en la dirección de la cura. En otra perspectiva se aborda la grave crisis ambiental y ecológica. El autor describe los *impasses* y mecanismos de defensa desde el psicoanálisis.

Leer en lo que no se escribe

¿Es posible comentar un libro no escrito? Luiz Moreno Guimarães se apoyará en un libro jamás redactado. Retomará propuestas de Fabio Herrmann, psicoanalista brasileño, quien al final de su vida acercó nuevos conceptos temporales para el psicoanálisis. En el espacio entre la transmisión y la letra, se producen nuevos lazos y recreaciones.

Así también, desde la sección **El Extranjero**, la escritora Ana Kiffer nos hablará de cuadernos nunca leídos, introduciéndonos en un texto delicado, en la piel de la letra frágil. En los trazos de aquellos que no escribían, las culturas llamadas “no letradas”, aquellas que no tenían derecho a dejar un rastro u otra cosmología del lazo.

En otro margen, en el espacio entre el dormir y el sueño, se interna la sección **Vórtice**. *Analista-analizante: El dormir y el sueño* aborda, desde la dupla analítica, el adormecimiento, la capacidad de soñar y sus diversas derivas en la transferencia analítica.

Antropofagia y después

Los diez años de *Calibán* y el centenario de la Semana de Arte Moderno de San Pablo son motivo de celebración, razón para volver al punto de partida y retomar su fuerza iniciática, para así proyectar nuevos comienzos. *Antropofagia* es la invitación de este **Dossier**.

La Semana de Arte Moderno, movimiento que integró las artes visuales, la literatura, la música y el psicoanálisis, renovó a fondo las tendencias artísticas y culturales en Brasil. No se conoce una vanguardia latinoamericana con la riqueza, la diversidad y la amplitud crítica que alcanzó el modernismo brasileño. Integraron el psicoanálisis en su reflexión y lo devoraron, transformándolo en un interlocutor privilegiado que permitió cuestionar la sociedad de base patriarcal mucho antes que otros movimientos contemporáneos.

Los textos de este **Dossier** nos devuelven un psicoanálisis/otro, psicoanálisis que provocó lecturas y llegó a las artes, la cultura, la sociología, las políticas públicas, capaz de suscitar transferencias y dejarse interrogar.

Metáforas culturales, como la de la antropofagia, han abierto paso a nuevos modos de concebir y entender la producción de un pensamiento decolonial en América Latina, incluyendo el psicoanálisis.

La escritora Rosa Montero es entrevistada en **Textual**, entregándose a una conversación muy fresca, animada por una gran proximidad al psicoanálisis. Su escritura está habitada por la transitoriedad y la muerte, alcanzadas desde la ficción y la poesía... *Vivir es irse deshaciendo en el tiempo*.

Clásica & Moderna irá al encuentro de un autor de la originalidad de Donald W. Winnicott. Sin hacer un recorrido por la obra de este gran maestro, se buscará echar luz sobre su influencia en los fundadores de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP), quienes se formaron con él; ideas y ética vigentes en la formación psicoanalítica, que muestran la importancia de un psicoanálisis no dogmático.

Extramuros aborda la experiencia de un grupo de psicoanalistas de la Sociedad Psicoanalítica de México (SPM) que trabaja actualmente junto con la comunidad indígena Otomí Yühü. Así también se presenta el trabajo en territorio que viene desarrollando Psicoanalistas en la Comunidad —grupo de estudio de Fepal—, apoyado en la idea de investigar y socializar prácticas de intervención, desde un posicionamiento psicoanalítico fundamentado.

Ciudades Invisibles nos acerca la crónica de una ciudad pequeña y muy emblemática. Desde la mirada de un psicoanalista que se adentra en lo invisible, en sus trazos opacos, en la memoria de los calibanes anónimos de nuestra historia, el autor nos traslada a la ciudad brasileña de Pelotas.

CULTURA = CAPITAL

Este número de *Calibán* y el espacio **De Memoria** están dedicados al querido compañero Jorge Kantor, integrante del equipo editorial y editor de la sección **Vórtice** hasta 2020. Jorge fue una referencia sensible, discreta y con un fuerte compromiso con el psicoanálisis en clave latinoamericana. Desde **Vórtice**, no dudó en plantear temas que sacuden e interpelan nuestra práctica, como el racismo en nuestra clínica, acercando aquello que quedaba afuera de nuestros intercambios.

Mirar y leer

La fotografía de portada ambienta un entorno a cielo abierto para resaltar una estructura heterogénea. Allí se descubre una celda de acero en medio de un paisaje de aguas inquietas y un leve follaje. El artista Alfredo Jaar señala en su obra lo que fueron lugares de detención y tortura clandestina por parte de la Agencia Central de Inteligencia (CIA, por sus siglas en inglés) de Estados Unidos. La inermidad y el silencio son apelaciones a la fragilidad de los lazos, un modo de hacer visible la ferocidad y crueldad de la vida contemporánea. Para Jaar, las imágenes son políticas y el arte crea modelos para pensar y leer el mundo, intentando una reflexión radical sobre el estado de cosas.

De cierto modo, la lectura implica siempre una tarea de resistencia, en tanto adquiere el poder insurgente de leer en lo que no está escrito. Antídoto frente a la apatía del analista o ante una posición cómoda, sin lazo con el deseo.

En este sentido, sigue siendo una apuesta no superada sostener una revista de psicoanálisis que despierte el deseo de tenerla en las manos, de recibirla cada vez.

En esta era de digitalización y cambios en el paradigma editorial, defendemos la individualidad de las publicaciones y la postura de resistencia a su inmersión en el magma de la globalización. La revista como objeto, como artefacto único, intervenido e investido por un colectivo de psicoanalistas lectores desparramados por los rincones de América Latina.

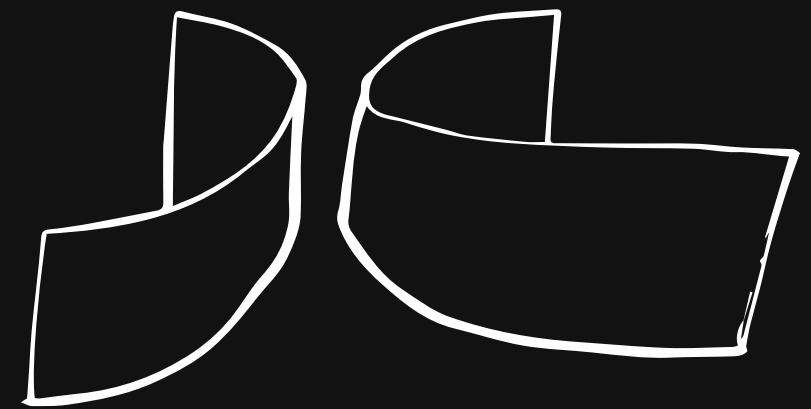
Para ello, hay un inmenso trabajo silencioso detrás. Obstinado en ser perfeccionista en el proceso de edición, en los procesos de referato, en el cuidado por la imagen visual de cada número, logrando una revista atractiva, que suscite el deseo y la transferencia con los textos. Que se quiera escribir en ella, que se la coleccionen, que viaje un poco más, que pueda describir y cartografiar el pensamiento que se mueve, como lo son las mismas ficciones que precisamos para vivir, pensamiento que se mueve. Y, a través de ellas, soñar cómo seremos al día siguiente.

Carolina García Maggi

Editora en jefe, *Calibán* - RLP

Referencias

- Allouch, J. (2009). *Contra la eternidad: Ogawa, Mallarmé, Lacan*. El cuenco de plata.
- Freud, S. (1992a). Duelo y melancolía. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 235-258). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1917 [1915]).
- Freud, S. (1992b). La transitoriedad. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 305-311). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1916 [1915]).
- Quignard, P. (2005). *El sexo y el espanto*. Minúscula. (Trabajo original publicado en 1994).
- Sylvester Viereck, G. (4 de septiembre de 2011). El valor de la vida (B. Castillo, trad.). *Espaciodevenir*. <http://espaciodevenir.com/referencias/%E2%80%99Cel-valor-de-la-vida%E2%80%99D-entrevista-a-sigmund-freud-por-george-sylvester-viereck-en-1926/> (Trabajo original publicado en 1926).



Argumentos:
Transitoriedades/Incertezas

Marta Labraga*

Transitoriedad de las teorías: Pulsión de muerte-repetición-goce

Creemos que Freud no fue ni podía serlo, ajeno a la influencia ideológica de la sociedad en que vivió, pero más allá de ello, más que considerar esta construcción mítica freudiana como una sólida elaboración científica [...] de la pulsión de muerte, debemos descubrir su núcleo de verdad. Creo que había que esperar a que Jacques Lacan "retornara" a Freud para poder desentrañar el sentido más profundo del "descubrimiento" freudiano rescatando ese núcleo punzante de la experiencia de análisis.
Daniel Gil, *La vida, la muerte y la pulsión*, 1989

Je dis: une fleur! Et, hors de l'oubli ou ma voix relègue aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musicalment se lève idée même suave, l'absente de tout bouquet.
Mallarmé, *Crise des vers*, 1897¹

He de volver a ti, propicia tierra como una vez surgí de tus entrañas...
Darle el último adiós al insondable enigma del deseo,
cerrar el pensamiento atormentado.
Ma Eugenia Vaz Ferreira, *La isla de los cánticos*, 1924

Un psicoanalista, pensador reflexivo del psicoanálisis y la filosofía, un poeta genial de la lengua francesa y empeñado en la textura de un único Libro que pudiera condensar el universo entero, una poeta con la palabra justa para unir la angustia de regresar y morir, y dejar de desear, sujetos de pensamiento y letras, excedidos de búsquedas diferentes, pero sosteniendo con las palabras el vacío y la separación del hombre y las cosas, su ausencia radical y el deseo de encontrar una, la forma de decir el concepto que huye, la definición precisa, la emoción que no se desdibuje, el objeto perdido que nunca existió, la Cosa. Pero creemos que es el horror justamente del límite y el apócope al goce ilusorio lo que mueve la ficción y también la reflexión.

La dificultad radical de escribir y reescribir ensayísticamente –intentando limitar la ficción y la poética, que sí pueden hacerlo– sobre la finitud y la transitoriedad de la vida se hace una con la complejidad que supone el concebir todas nuestras creaciones y aquellas referencias orientadoras que para nuestro discurso psicoanalítico llamamos teorías también como transitorias. Estamos inmersos en modelos, estructuras, paradigmas que hacemos visibles y exteriorizamos pensando sus alcances, pero, a la vez, los contextos y la socialidad de los otros, las marcas del tiempo nos atraviesan, nos hablan y nos constituyen. Por ello siempre son restos poco claros los que se apro-

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

1. *Digo: ¡una flor! Y más allá del olvido al que mi voz relega todo contorno como otra cosa que los cálices conocidos, musicalmente se levanta la idea misma y suave la ausente de todo ramo.*

pian encarnadamente de nosotros mismos, analistas, y la escritura mostrará sus pliegues a la hora de relacionar los postulados esenciales del psicoanálisis y sus transformaciones, recorriendo cómo son pensados por otros y dando palabras a nuestra posición.

Los senderos teóricos se bifurcan ensayando una y otra vez la reflexión sobre el tiempo y las apuestas creativas para entender su paso, su pasaje y sus cambios transitorios: equilibrio sin cesar roto y sin cesar recompuesto. También el cuerpo se va modificando con el tiempo en el modo de ser representado, con lo cual la lectura teórica personal del psicoanálisis cambia de eje con la experiencia, hace sentir a cada uno sus razones y penas junto con expansiones de excitación y placer, de duelos y comprensiones ampliadas.

Intentamos siempre aclarar, puntualizar, que estamos lejos de la filosofía y, sin embargo, hablamos y pensamos filosóficamente. Es decir, por intermitencias y de un modo privado o social, aparece nuestra *locura* gozosa de disponer del lenguaje para preguntarnos y acercarnos unos a otros y a Otro, a las cosas y, sobre todo, a nuestro *propio* cuerpo, que es siempre un malentendido. Estamos en la filosofía de esa exploración constante de un sentido evanescente.

La pretensión de estas páginas, que reúnen recorridos anteriores, es dar cuenta de mis experiencias *de transitoriedad e incertezas* de conceptos de la teorización psicoanalítica a lo largo del tiempo; conceptos que se modifican en diferentes autores a partir de Freud y siempre *hacia* Lacan y hacia otros, y ya no en *status nascendi*, pero sí siempre reconstituyéndose, y hacerlo en el acto de la escritura misma, buscando en la singularidad de las diferencias y en su incompletud. Ya en 1989, como aparece en el epígrafe, Daniel Gil reconocía el valor de la lectura de Freud que realizaba Lacan a través de su obra, y hoy podemos a su vez señalar la importancia de distinguir la adhesión filiatoria y demasiado *reverente* a un autor, el estar en transferencia con él por su concepción del psicoanálisis y el poder mantener una distancia orientada por otras *enseñanzas* y leerlo desde otras perspectivas en su actualidad.

Todos buscamos referencias y puntos de apoyo explícitos o implícitos al leer, y así será en este caso, pero quedará en pie la imposibilidad de eliminar el hiato, la grieta y la abertura entre lo que escribo y digo, y lo que no puede decirse. Tomo esas teorizaciones que manejamos todos los analistas, como pulsión y pulsión de muerte y su relación con la repetición y el goce, porque se fueron transformando en la concepción del *corpus* psicoanalítico desde Freud y hacia otros autores. El análisis es una profesión de la cual no se puede conversar, pero sí resulta incitador el contexto y fértil el intercambio con colegas sobre las teorías, aun supuestamente sin traslación de material de análisis², porque nuestra especulación está permeada por lo inconsciente y por la experiencia misma del lazo social.

2. Justamente el desarrollo de este trabajo parte de un texto anterior que conjugaba problemas del desamparo y el goce y de la interrogante de una analista amiga, Susana García, sobre la pulsión de muerte en Lacan.

Por eso, a partir de Freud y de Lacan, y de analistas actuales, leyéndolos también *al sesgo* de letras de poetas y escritores, recojo fragmentos y restos de *banquetes* teóricos recurrentes, con los que sostenemos la vida del pensamiento y el hambre de saber.

Frente al *hambre* teórico, la advertencia para los analistas, sin embargo, siempre es la de poder tolerar las incertidumbres, el no-saber, las formulaciones transitorias, la *pasión de la ignorancia* porque, justamente, somos afectados siempre por ese deseo mismo en su imposibilidad.

Lo seguro, se ha dicho, sería el valernos de la *clínica*, término absurdo si lo hay. ¿Multiplicar *ad infinitum* el número de *casos* y creer que con ello sabemos lo imposible de saber? ¿Quizás una posición contraria a ello podría ser vista como una *abstracción* que desdice toda la erotología que nos constituye?

En 1989 y en la actualidad también, Daniel Gil (1989, 2019) reflexiona sobre la conceptualización continua o (im)posible del psicoanálisis y me lleva a subrayar esta forma permanente de construirnos con otros psicoanalistas en la praxis de una teorización mutante, en una serie donde lo particular y singular de los *casos* convoca un universal abierto.

Sin duda, psicoanalizar es una propuesta rigurosa y realizada en lo imaginario y simbólico de la transferencia, pero lo fundamental es que ello no es sin las inferencias de lo real que se nos escapa. Esta es una propuesta capaz de ser formulada con variaciones y versiones diferentes en un *mestizaje conceptual* que es un valor fundamental de las creaciones de pensamiento en América Latina, donde el *uno a uno* es atravesado también por los otros de la universalidad. Y este es el punto de complejidad radical que atraviesa las reflexiones sobre las teorías y el establecimiento de conceptos en las ciencias y disciplinas en general, y los que se piensan como fundamentos en psicoanálisis. El núcleo problemático entre la particularidad y las variaciones de la *empiría* fenoménica frente a la universalidad que requiere la conceptualización. Afirmar lo transitorio de las teorías podría despertar el recelo habitual de volverse banal, expresado en la alerta permanente: Cuidado con el “todo vale”, alertas frente al dejarse llevar por la *superposición teórica*, que no es cercana a la pluralidad-pluralismo, también cuestionable, y que tampoco es lo que pretendo mostrar cuando me refiero al carácter siempre transitorio de nuestro establecimiento de referencias y modelos. Es esta una reserva que no debe detenernos, porque la impregnación y difusión del discurso psicoanalítico se ha dado por el camino de su praxis y de sus modos de situarse desde la interdisciplina y desplegando su transdisciplina.

Y como estamos en tránsito y en pasaje siempre discursivo, y por ello interpelante e incierto, me interesa ese perfil y función separadora que Lacan le atribuyó a la pulsión de muerte.

Cercar la *pulsión de muerte*

Aunque digamos que un concepto como *pulsión de muerte* no tiene que ver con la muerte y que el morir individual, real y concreto de cada individuo es muy diferente a la exploración de los funcionamientos y efectos de ese morir en el existir subjetivo, sí es cierto que se trata de la finitud de la vida y las formas de *vivir y pensar* la muerte, donde la moral de época no es ajena a las formas de mirarla, el padecimiento en los análisis cuando lo que está en juego son aquellas reacciones y actos destructivos u ominosos de los sujetos, que nos resultan *incomprensibles* en su presentación fenomenológica. ¿Cuál es el placer o el efecto de satisfacción que allí aparece, y para quién? ¿Por qué Freud teoriza la pulsión de muerte cuando se ve interpelado por estos fenómenos? Sin duda, espigamos en *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915/1992), en *Más allá del principio de placer* (1920/1993) -texto central de especulación que nos abre a las interrogantes más recurrentes de la subjetividad-, en *El malestar en la cultura* (1930 [1929]/1990) y en el Lacan de los seminarios 7 (1959-1960/1995), 11 (1964/1997) y 20 (1972-1973/1989).

Lo difícil que resulta la lectura de Lacan hace que mi continuidad en ella, en sus escritos y seminarios, vaya siempre acompañada de cierta infidelidad a esa *herencia*, tratando de conquistarla para mí con derivas teóricas y literarias. También con el acercamiento a otros lectores en transferencia con Lacan que tienen publicaciones en libros y revistas, con intervenciones reflexivas y creativas, con perspectivas críticas e irónicas, que mantienen el movimiento de la ocurrencia y la vida, permeados por lo contemporáneo a la hora de teorizar, de ver, un pensamiento en marcha continua (Allouch, 2009a), lejos de una teorización congelada en su eternidad. En su conferencia en la Sorbonne por el centenario del nacimiento de Lacan, Allouch (2001/2009b) escribe y arriesga que “Lacan es el nombre de un recorrido, de un acontecimiento o de unos pocos acontecimientos” (p. 1) y que volvió tan difícil “el acceso a su recorrido, tan caro en precio, en tiempo, en cogitaciones, la apuesta personal tan inevitable... que la solución más simple y quizá la más sabia en relación a él sea despreocuparse de Lacan, como muchos brillantes lo hicieron” (p. 1), y nombra entre ellos a Henry Ey, Levi-Strauss, Foucault, Jakobson.

Las suertes diferentes de la pulsión de muerte

La formulación de la pulsión de muerte ha tenido suertes teóricas disímiles. Hay posturas totalmente negacionistas del concepto, en un espectro que va desde quienes no la necesitan para su concepción del funcionamiento psíquico hasta aquellos que la ubican, en un modo reduccionista de entenderla, como fuera del campo psicoanalítico, uniéndola a los fenómenos de la violencia y la destrucción.

El presente y la externalización y espectacularidad de la violencia mortífera en los enfrentamientos mundiales y en la sobrevivencia migrante que atraviesa el mundo hacen visibles las formas del odio y la persecución entre millones de seres, y nos sume en el desconcierto, alimentando escepticismos frente a los que surgen interpretaciones multívocas y cambiantes. Por eso comenzamos por deslindar, como lo hizo desde el origen Freud, la asimilación directa entre pulsión de muerte y morir y matar.

En una perspectiva fuerte de la propuesta freudiana, el sujeto quiere morir a su manera y la vida aparece concebida como un largo rodeo para regresar al estado inorgánico y a la aniquilación de las tensiones, con diferentes modos de entender el nirvana³. Desde allí, los diferentes autores han recorrido variados caminos: desde los que le asignan un valor central (Melanie Klein) o incluso hacen de la pulsión de muerte la única verdadera pulsión (Lacan), a los que, como Winnicott, no la

3. Laplanche (1986/1998) distingue el nirvana como furia frenética, esquizoparanoide que ataca al yo, como abolición imaginaria del deseo, mimesis de la muerte.

consideran de utilidad, pasando por quienes la ubican y conceptualizan en profundidad y con dedicada crítica, como Laplanche, pero llamando, a los de Freud, “desarrollos freudianos insostenibles” y “absurdos” (p. 19). Y en Freud mismo, a lo largo de diferentes momentos de su obra, hay posturas distintas, es decir, un modo transitorio de establecimiento de sus conceptos.

Lacan hace un giro muy importante desde la concepción freudiana de pulsión de muerte, considerándola pieza esencial del psiquismo, en lo que entiende como los *fundamentos* del psicoanálisis: inconsciente, repetición, transferencia, pulsión, conceptos fundamentales que trabaja en el seminario 11 (1964/1997).

Leer psicoanálisis en transferencia con Lacan cuando se dice *freudiano*, leer otros autores que se denominan lacanianos, pero que logran mantenerse a distancia del mimetismo con los aforismos rigidizados por los seguidores: lecturas de lecturas, ese es el tránsito psicoanalítico que (me) elijo/elige.

La perspectiva de Lacan que nos interesa en su discurso sobre la pulsión es que atribuye a la pulsión de muerte los caracteres de toda pulsión: sin satisfacción posible, parcial y, al mismo tiempo, *de corte*, es decir, disgregativa, desorganizadora, con función de separación y, por ello, *habilitadora* de la vida y de la sexualidad, ¿como posibilitando un *alto* interno al *goce* para limitarlo?

No me detengo en los desarrollos de Freud en 1920 y en 1930, y voy a ese “después”, con los postfreudianos y los contemporáneos y posteriores a Lacan. La posición de Laplanche sirve como brecha abierta para concebir el efecto de la introducción del concepto de *goce* para Lacan y cómo se relacionan pulsión, repetición y goce. Laplanche aparece como alguien en transferencia con Lacan (una de las ‘Ls, ‘eles’, *ailles, alas*, como el mismo Lacan les llama, junto con Leclaire) e importa seguir algunos de sus puntos de divergencia, sobre todo cuando ubica la pulsión de muerte junto con *la pulsión sexual de vida*. Laplanche (1986/1998) pone el acento para su rechazo en el riesgo de desexualización del psicoanálisis por cómo se han tomado los restos del Freud del *anhelo de nirvana* y del retorno a la ausencia radical de excitación, y aunque discute el modo de entender la compulsión a la repetición, escribe: “En fin, lo indeseable, lo demoníaco, aquello que no se puede ligar ni domeñar retornan vigorosamente con *Más allá del principio de placer*” (p. 18).

¿La tendencia al placer o al goce?

Pero ¿de dónde surge la pulsión de muerte (*Todestriebe*) en Freud? ¿Se trata de una cuestión metafísica? Se apunta en los modos diferentes de concebirla en Freud a *convención, modelo, mito*, y en Lacan, a *ficción*.

En el Freud de *Pulsiones y destinos de pulsión* (1915/1992), la pulsión de muerte tiene el carácter especulativo propio de la teoría y la metapsicología; territorios donde, justamente, todo es especulativo. Sin embargo, aunque mantenga el antagonismo y la polaridad pulsional, Freud sostiene siempre la asociación de los dos modos de pulsión, es decir, la dualidad pulsional. En los casos de mayor odio y destructividad hacia sí y hacia fuera, puede existir la satisfacción libidinal, dirigida a objetos o narcisista. Posteriormente, *Más allá del principio de placer* es el punto de otra vuelta teórica desde la que Freud (1920/1993) pone en relación el principio de placer y la pulsión de muerte. Placer intensificado hacia la homeostasis, aun con la casi provocación de la aspiración al nirvana (palabras que se escuchan muchas veces en la sesión) unida a una búsqueda deseante, de deseo no reconocido como tal, sino de aniquilación *porque* no se la concibe como posible. ¿Se-

ría satisfacción, en un placer displacentero que se experimenta como dolor, el punto inaccesible de un goce también imposible? El sujeto queriendo salir de la incertidumbre “se encontrará cada vez más en el Otro”, subraya Lacan (1964/1997, p. 195), persiguiendo solo “una mitad de sí mismo” (p. 195). “Irá encontrando su deseo cada vez más dividido, pulverizado, en la cernida metonimia de la palabra” (p. 195).

La queja en el *après-coup* del análisis de la posesividad materna, *ser/ haber sido* para la madre el objeto de deseo inconsciente, pero manipulable y entonces frustrado en toda su autonomía, es tomada muchas veces como esa *muestra* para concebir el goce para Lacan, como esa forma de una hipoteca que sería la del Otro sobre el sujeto, y en ese mismo proceso la abolición o no reconocimiento del sujeto como tal, como lo desarrolla Darian Leader (2021)⁴.

Placer como distensión, nivel constante de excitación, y dolor como aumento insoportable de la tensión se vuelven una y otra vez imposibles solo de vincularse a un *problema económico* por el modo en que se buscan y se repiten, marcados por el ritmo anhelado, por lo imposible de dilucidar para el sujeto, por la periodicidad en los cambios; reducción y aumento de la excitación, con el cuerpo siempre en cuestión. Desde el Otro materno en adelante, la vida psíquica depende de formas variadas de tolerar los cambios, la ausencia, los *cortes*, los silencios del Otro. Donde el Otro no ofrece ninguna palabra de las que –se le supone– guarda y posee, se puede despertar la furia, el odio o la desolación, pero no deberíamos asimilar esto a un “cultivo de la pulsión de muerte”. Desde allí puede surgir la narcisización de la muerte o la erotización del dolor, pero también la creatividad de una subjetividad, haciéndose siempre sobre una falta, no vivida como pérdida, sino con visos siempre de semblante, *semblant*, develando (lo) real.

En *Psicoanálisis y medicina*, Lacan (1966/1985) escribe que el cuerpo está hecho para gozar, y el goce “es siempre del orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, incluso de la hazaña” (p. 92); hay goce donde comienza a aparecer el dolor “y es a nivel del dolor que puede experimentarse una dimensión del organismo que de otro modo aparecería velada” (p. 95). Porque el dolor, y lo mismo leemos desde el Freud del *Proyecto...* (1950 [1895]/1989), es imprescindible también para asumir el cuerpo como propio y experimentarlo como tal. La relación es metonímica o transitiva entre deseo, dolor, goce y pulsión, pero me importa complejizarlos, y no hacerlos equivalentes. Hay una relación dialéctica entre deseo y placer, y un elemento de dolor y hasta de crueldad. ¿Estamos lejos del Hombre de las Ratas y su goce escondido en una mirada o estas trasmutaciones son propias de la transitoriedad y las incertezas de los conceptos?

4. Darian Leader pone el acento en la dimensión terrorífica y desubjetivante del goce del adulto sobre el niño que puede provocar los bordes del ponerse en riesgo o del daño para rechazar y al mismo tiempo mantener aquel goce del otro. ¿Dañarse uno mismo es más fácil que dañar al otro?

De algún modo, desde el Hombre de las Ratas y los actos obsesivos, con el *goce del síntoma* perdurable, voy hasta concebir y retomar el único modo en el que aparece el goce, *en su merma*, mengua, en su casi desaparición como tal: como *plus de goce*. Y esto me lleva a proponer que esa acción, separadora a medias, ya no aniquiladora, se puede pensar como de una pulsión parcial que seguimos llamando de muerte, emparentada ahora con *castración*. Y nos enfrentamos a ella y a él en la “diversidad de los modos de gozar” (Campalans, 2018, p. 306) del otro, que no hay saber sobre el goce, ni este es bueno o malo, y no se lo elige voluntariamente.

Allouch (2001/2009b) citando a Foucault relaciona *la intensificación del placer* con el plus de goce. Esto me lleva a que hay una forma primera de abrirnos a esta expansión *contemporánea* que cobra la concepción del goce y señalar lo tibio y desleído que suena el *placer* cuando se toca el goce como límite del sentido y ausencia de satisfacción, como la intensificación del placer del sujeto que es gozado por ese placer que no domina y no se lo borra de la cercanía permanente con el deseo.

Todas estas evocaciones y asociaciones podrían relacionarse con la forma de entender el poderoso camino de separación que supone la subjetivación y cómo el goce resulta atrapante, en contra de toda autonomía y separación. ¿La pulsión de muerte podría actuar deslindando, acotando y desagregando el gozar?

Y por eso, explorando las diferencias, señalo al Freud del fin de su obra, en *Análisis terminable e interminable* (1937/1991), que presenta la pulsión de muerte como el

estorbo más poderoso y el que se halla fuera de toda posibilidad de control [...] no solo es responsable de gran parte de la resistencia que se encuentra en el análisis, sino que es en verdad la causa última del conflicto anímico. (p. 214)

Pulsión de muerte, entonces, como responsable de una fuerza que se resiste a la curación y se aferra al padecimiento.

En este recorrido, es justamente la perspectiva de “estorbo” la que pongo en cuestión y me abro a pensar la pulsión de muerte como reguladora y habilitadora de separación. Y surge también: ¿por qué adscribir la compulsión a la repetición a la pulsión de muerte (teñida con un tinte mortífero o tanático) si la repetición o la vuelta sobre sí misma a un estado anterior es una condición de toda pulsión? Toda pulsión tiende a un estado anterior y no es nunca repetición de lo igual ni tiene nada que ver con una necesidad.

Mi propuesta *transitoria e incierta* también sería lo que adelantaba en el sentido de eliminar (o, al menos, no priorizar) en esta concepción el elemento destructivo y de obstáculo de la pulsión de muerte, y poder detenernos para explorar, desde la especulación, algunas de sus funciones y efectos.

En el capítulo “La pulsión de muerte”, del seminario 7 (Lacan, 1959-1960/1995, pp. 248-262), dentro del conjunto de capítulos que llama “La paradoja del goce” (pp. 201-291), Lacan hace una estructuración conceptual diferente a la de Freud, centrando al ser y al sujeto en las condiciones que el lenguaje le determina, señalando que la pulsión de muerte debe estar mucho más allá que el retorno a lo inanimado:

Si todo lo que es inmanente o implícito en la cadena de los acontecimientos naturales puede ser considerado como sometido a una pulsión llamada de muerte, esto es así solo en la medida en que hay cadena significante. Es exigible en este punto del pensamiento de Freud [...] en la medida en que pone en duda todo lo que existe. Pero ella (pulsión de destrucción) es igualmente voluntad de creación a partir de nada, voluntad de recomienzo. (p. 256-257)

Y, al mismo tiempo, hace de la pulsión de muerte la verdadera pulsión porque en ella se realiza el carácter repetitivo de la pulsión.

Si Freud llega a considerar la pulsión de muerte, es porque piensa en los fenómenos de repetición que no se pueden reducir a la búsqueda de una satisfacción libidinal, al principio de placer o a la tentativa de dominar las experiencias displacenteras. Nos mantenemos en la interrogante: ¿por qué se repite lo displacentero? Tan tranquilamente como quisiéramos hacerlo nosotros, evoco que Michel de M’Uzan en su libro *Del arte a la muerte* (1983) dice que lo displacentero no lo es totalmente y que el yo inconsciente repite algo infantil que nunca fue.

Repetición

En estos desarrollos ha estado implícita la compulsión a la repetición (o la repetición) porque tendría que ver siempre con las relaciones entre el pensamiento y lo real. Si el análisis está orientado hacia lo real incognoscible, como el ombligo del sueño (Freud) y lo que en la experiencia es “el hueso de lo Real” (Lacan), lo real está más allá de la red o cadena de significantes, más allá del regreso de los signos que nos somete al principio de placer y a la repetición ciega (Lacan, 1964/1997, p. 61).

Pero, lejos de concebirla como un fenómeno de reproducción o de modulación por la conducta de una rememoración actuada, en Lacan surge como presentificación en acto, reiteración inagotable de la demanda. Subrayo que lo encuentro muy cerca de lo que escuchamos en los analizantes cuando señala que se pone siempre de relieve

en el concepto ignorado de repetición ese resorte del encuentro siempre evitado, de la oportunidad perdida. La función del malogro está en el centro de la repetición analítica. La cita siempre es fallida, y a ello se debe, respecto a la *tyché*, la vanidad de la repetición, su ocultación constitutiva. (p. 134)

Y, justamente, en las relaciones de la repetición con lo real, el acto estará siempre en el horizonte: “el acto verdadero tiene siempre una parte de estructura que concierne a un real que no se da allí por descontado” (p. 58).

Entonces, decimos que lo abisal del enigma psíquico perdura; ¿por qué se repite lo penoso? Lo real en el análisis se presenta a veces como lo más *inasimilable* porque toma la forma de trauma que marca todo lo que sigue de la vida y “le impone un origen al parecer accidental” (p. 63).

Es en búsqueda de una satisfacción pulsional imposible, con un objeto que nunca se tuvo, que se repite lo traumático, que puede aparecer para Lacan como lo “no acontecido”. ¿Suceso a repetirse para crearlo repetidamente y así hacerlo desaparecer? Y señala lo que en el análisis atormenta: “la repetición es algo cuya verdadera naturaleza está siempre

velada en el análisis” (p. 62) y se produce en transferencia, como al azar⁵. La función de eso que se produce como tropiezo o traspie es un encuentro fallido. En otro momento dirá de la transferencia que es el encuentro fallido por excelencia, el *ratage*, la *mésalliance* de Freud, la equivocación. Queda abierto ese lugar de lo real desde el trauma al fantasma, fantasma que es la pantalla detrás de la cual se oculta lo determinante de la función de la repetición (p. 62).

“Lo real hay que buscarlo recubierto o escondido tras la falta de representación de la cual sólo aparece lo que hace sus veces, el lugarteniente” (p. 68). Y ese real gobierna nuestras actividades, como destaca Lacan. El accidente, el tropiezo, la *tyché* anima el desarrollo entero y nos lleva como al origen, ¿y qué encontramos? “¿Nada, quizás? no quizás nada, pero no nada” (p. 71; itálicas en el original). Y, si no, siempre *semblant*, semblante, apariencia (en francés, *faire semblant*, “simulación, disimulación” o rostro visible que vela y revela a la vez), la repetición, la falta, el deseo, el goce.

Desde el análisis aparece la repetición como consustancial del sujeto. Lo que hacemos es entrar cada vez más en la *falta central*, donde el sujeto se experimenta como deseo. Y si es así, eso es experimentarse anhelante, en espera (*en souffrance*) y, por lo tanto, deseante, es decir, *sin*, carente de algo, *con* falta. Por consiguiente, habrá siempre un intento y búsqueda de un *reencuentro* con el objeto de deseo y perdido de entrada, no alcanzable nunca y, mejor, imposible. En el temprano seminario 6, *El deseo y su interpretación*, Lacan (1958-1959/2014) decía: “Existe un duelo esencial implicado en el deseo mismo convocado desde el momento en que un sujeto desea un objeto, que como real objeto del deseo, no puede ser sino un objeto imposible” (p. 63). Y le asombraba lo que llamó “la normalidad incongruente” que se acepta cuando se acepta un sujeto como deseante porque ¡la carencia y la falta quedan así expuestas! ¿Esa es “la farsa de Eros y Tánatos” porque no hay armonía ni quietud posibles en el mundo pulsional?

Desmontaje de la pulsión

Lacan dedica el seminario 11 (1964/1997) a los que entiende como los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, *inconsciente*, *repetición*, *pulsión* y *transferencia*. Este seminario es posterior al seminario 10, *La angustia* (1962-1963/2006), seminario central y *bisagra*, donde realiza un recorrido por la angustia de castración y por la relación entre deseo, angustia y goce, de una forma muy sugerente y que, a su vez, va a ir modificando con el correr del tiempo.

En “La pulsión parcial y su circuito” (Lacan, 1964/1997, pp. 181-193) nos encamina a la pulsión de muerte separándose de Freud porque presenta toda pulsión como un *montaje*; por este, la sexualidad participa en la vida psíquica. No porque funcione al modo de un mecanismo donde se desencadenan movimientos esperables para la especie, sino porque tiene su *Drang*, es decir, su energía, fuerza, empuje y un circuito parcial que, saliendo de una *fuerza* asimilada a todo el cuerpo -o a las zonas erógenas, zonas de borde, privilegiadas en el cuerpo-, rodea el imposible *objeto objekt-meta’ Ziel*. Un rodeo (*bucle*) que es la satisfacción misma, única, que puede alcanzar la pulsión y que retorna al punto de partida, siendo el objeto mismo contingente. Ese retorno, así como la repetición permanente, la *insistencia* de lo pulsional, es el *trazado del acto* mismo de la pulsión.

5. *Tyché* y *Automaton* son dos términos que Lacan toma de Aristóteles para significar encuentro con lo real azaroso y red de significantes, lenguaje.

Por otra parte, en la dialéctica de la pulsión importa siempre dejar fuera de la exigencia pulsional la necesidad, ya que ningún objeto puede satisfacer la pulsión. El objeto para Lacan será contingente, indiferente, como en Freud; sin embargo, como objeto *a*, se volverá central en el tránsito de su enseñanza. “La pulsión le da la vuelta, lo contornea [...] es el punto en torno al cual se gira” (p. 176). Porque la pulsión tiene un trayecto circular de vaivén y en su reversión fundamental hace aparecer al sujeto. La *estructura de borde* de la fuente es una abertura, individualizada y variable. Las zonas de borde son las zonas erógenas, y en el camino de la erogeneidad pueden agregarse otras zonas conexas e inconexas. Lo que surge es un nuevo sujeto, el otro, un sujeto acéfalo. “Sólo con su aparición en el otro puede ser realizada la función de la pulsión” (p. 186)⁶.

Lacan, sobre la pulsión y su circuito, sobre la repetición y sobre la pulsión de muerte y la paradoja del goce, va enlazando estos conceptos en diferentes seminarios y a lo largo de su obra, manteniendo el carácter fragmentario e incompleto de las variaciones de sus concepciones en el tiempo.

El goce y la sexualidad contradicen el principio del placer que disminuiría las tensiones del aparato anímico al mínimo, mientras que la función *pulsativa* -como le llama- del inconsciente y la naturaleza evanescente que le es inherente lo lleva a aparecer y volver a cerrarse, a escabullirse y desaparecer, lo cual también parece dejar como imposible toda homeostasis del psiquismo (p. 51). La sexualidad entra en juego en forma de pulsiones parciales porque pasa por las redes de la constitución subjetiva, las redes del significante. Son pulsiones parciales respecto de toda finalidad biológica de la sexualidad porque, claramente, la reproducción no es la finalidad de la sexualidad. Los cuerpos entran en juego con aparejos, y no para *aparearse* (p. 184), por esto también la “legibilidad del sexo en la interpretación de los mecanismos inconscientes es siempre retroactiva” (p. 183).

La pulsión como *montaje* por donde la sexualidad se hace vida psíquica ha de “conformarse con la estructura de hiancia característica del inconsciente” (p. 183), y la *transferencia* es la *puesta en acto* de la realidad del inconsciente.

Las metáforas y figuraciones de la pulsión son diferentes en Freud y Lacan, pero es siempre la alusión al cuerpo y su excitación la que aparece. Lo “quemante” de la pulsión y la sexualidad, lo arrebatador se encuentra en las imágenes de ambos; en Freud, es la fuerza constante de “erupciones sucesivas de lava” (Freud, 1915/1992, p. 126), y en Lacan se subraya la heterogeneidad de su composición: la pulsión se parece a un montaje de elementos “sin ton ni son” (p. 176), disyuntos como en un “collage surrealista”

6. Myrta Casas rescataba siempre que toda pulsión era parcial y de muerte, y algo se hacía pulsión en contacto con el otro.

(p. 176), ¡cada elemento no se sabe qué puede producir! Y Lacan acuerda que la discusión sobre las pulsiones sexuales resulta un embrollo, y que eso es porque la pulsión, aunque representa la curva de la realización de la sexualidad en el ser vivo, *solo* la representa, y además parcialmente, y su término último es la muerte porque la presencia del sexo en el ser vivo está siempre ligada a ella. No le parece adecuado hablar, como Freud, de “mitología”. La pulsión no es un mito ni una *convención*, es una *ficción* fundamental, y lo que le importa es destacar que los cuatro elementos de la pulsión solo pueden aparecer disyuntos: fuerza, fuente, meta y fin.

Las imágenes que Freud emplea también son de lo más heterogéneas entre sí, pero esto de todos modos se atiene a *las redes de la gramática*, sus postulaciones pasan por las referencias gramaticales, de inversión del sujeto y el objeto, y ellas no son referencias reales (p. 177). Lo que es quemante es lo permanente y azaroso del goce. El acto psicoanalítico y sus límites dependen del empuje al gozar, y su *fracaso* como condición de vida es su *triunfo* paradójico, como el *plus de goce* es la merma de goce (*plus de jouir*), su única aparición.

Los que nos consultan “no están satisfechos [...] con lo que son” (p. 173), y sus síntomas satisfacen algo que va en contra de lo que podría satisfacerlos. “No se contentan con su estado, pero aun así, [...] se contentan” (p. 173). ¿Qué es ese *se* que queda contentado? ¿Qué sujeto de deseo del inconsciente surge *satisfecho* con la insatisfacción? “Aquello que satisfacen por la vía del displacer es, al fin y al cabo, la ley del placer” (p. 173).

“Penan demasiado” (p. 173), intervenimos en el análisis porque hay: demasiado sufrimiento, mal de sobra, *trop de mal*.

Pero si hay satisfacción, solo puede ser paradójica... Allí entra algo nuevo: la categoría de lo imposible. “El camino del sujeto pasa entre dos murallas de imposible” (p. 174). Lo opuesto a lo posible es *lo real*, lo real se define como lo imposible, como obstáculo al principio de placer, dice Freud. La misma razón que hace que el ser viviente sea inducido a su realización sexual por el señuelo hace que la pulsión, la pulsión parcial, sea intrínsecamente pulsión de muerte, y representa por sí misma *la porción* que corresponde a la muerte en el ser viviente sexuado (p. 213).

A partir de allí, diría que el goce, y el movimiento mismo de la pulsión sexual, puede ser excesivo, arrollador (¿incestuoso?, ¿movimiento de fusión extrema?), y la insistencia disgregativa de la pulsión parcial de muerte tendría el efecto de corte y separación de elementos en los que se sostendría la subjetivación, la fugaz aparición una y otra vez del *sujeto*. Las preguntas se instalan: ¿Se trata de un límite? ¿De una detención? ¿La pulsión de muerte acota el goce? ¿Puede oficiar una pulsión como un regulador? (Masotta, 2004, pp. 187-188). Lo irrefrenable de la condición hablante del sujeto (*parlêtre*), su deseo en juego, siempre en retorno, ya no como prohibido, sino como imposible, es siempre *entre-cortado* por la hiancia, *béance*, abertura del significante mismo. Pero el goce al mismo tiempo aparece *como lo que no se detiene*, indefinible e irrefrenable, y como meta y motor de la repetición. ¿Por eso sería tan *repetida* en la poesía la alusión al *goce perdido*, al “*Vert paradis des amours enfantines... pleins de plaisirs furtifs*” de Baudelaire o, directamente, al “Paraiso perdido”, haciendo existir como perdido lo que nunca existió? ¿Podríamos pensar que siempre hay *entre cortes* en el fluir pulsional por el trabajo incesante de la pulsión de muerte? ¿Separación, parcialidad pulsional por el imposible logro total de la satisfacción?

El goce mismo se presentaría como una satisfacción *otra*, con relación a lo que mueve al sujeto hacia el placer y el ser de lenguaje que somos. El significante es la causa del goce porque es ese *algo* corporal, erógeno, que es causa material del goce, inefable; por desdibujada o confusa que sea una parte del cuerpo, ella es significada por el significante. Y es entonces el significante mismo lo que hace *alto* al goce, da “la voz de alto”. Como señal, siempre hablamos de goce, y es en realidad *ausencia de goce* (*plus de jouir*, “basta de goce”) de lo que se trata. Por eso me importa



citar que en el capítulo “La pulsión de muerte” del seminario 7, Lacan (1959-1960/1995, pp. 248-262) dirá que la pulsión de muerte no es ni verdadera ni falsa, sino que es *sospechosa*, nos conduce a un punto *abisal* (!). Y allí mismo destaca:

El problema del goce es que este se presenta [...] envuelto en caracteres de inaccesibilidad, de oscuridad y de opacidad, en un campo rodeado por una barrera que vuelve su acceso al sujeto más que difícil, inaccesible quizá, en la medida en que el goce se presenta no pura y simplemente como satisfacción de una necesidad sino satisfacción, imposible, de una pulsión. (p. 253)

Encuentro resonancias de ideas similares en algunos autores de filiación anglófona, pero de la Sociedad Psicoanalítica de París, con diferentes recorridos teóricos sobre lo pulsional y la subjetivación; destacan

la pulsión de muerte es inherente al hombre: es una lucha obstinada, continua e inexorable que lo empuja a buscar paz y distensión por cualquier medio, bajo cualquier forma y no simplemente una fuerza que tendería a transformar lo animado en inanimado. (Rechartt e Ikonen, 1984/1989, p. 53)

La tendencia de la pulsión de muerte solo se manifestaría de manera indirecta... a través de un estado definido solamente como *negativo* manteniendo a distancia cualquier perturbación (p. 54), pero llegan a afirmar, como propuesta:

Nuestra idea es que la pulsión de muerte trabaja como una fuerza de eliminación y de delimitación; procura una inmovilización, una coagulación se podría decir. Funciona como el endurecedor en una cola de dos componentes, teniendo además una función de eliminación de lo superfluo de lo que sobra, incluso si destruye, fortifica también las estructuras psíquicas. (p. 82)

Detenerse en concebir el goce como *gocce interdicho*, y no como prohibido o barrado o censurado desde la moral (como sucede cuando se asimila todo goce al goce perverso, donde se puede hablar de aniquilación subjetiva del otro) nos permite el primer punto de apoyo de Lacan y nuestro para pensar un concepto de tal dificultad: la relación intrínseca con el lenguaje. Que el goce esté *inter-dicho*, entre-dicho, significa que está “hecho de la materia misma del lenguaje donde el deseo encuentra su impacto y sus reglas. Ese es el lugar *del gran Otro*” (Lacan, 1972-1973/1989, p. 19). Y esa es también la implicación permanente del cuerpo en el goce.

Cada goce es tal si en simultánea es goce fracasado y aparece como *plus de gozar* (*plus de jouir*). Por eso el síntoma tiene esas dos caras: de sufrimiento y de placer. Es ese modo especial en que cada uno sufre en relación con su goce y su pérdida. Estos son desarrollos que va haciendo Lacan en diferentes seminarios, como el 16, *De un Otro al otro* (1968-1969/2008), y en cada nuevo seminario retoma y amplía lo anterior. Como, por ejemplo, aquello que entiende por *Otro* que, desde una primera concepción en que lo define como el lugar de todo el lenguaje y la lengua, “el tesoro de los significantes”, llega a complementarlo, como cuando señala que no hay Otro como código cerrado, ya que eso daría lugar al discurso instituido sin falla, y que se totalice.

Lo sexual pulsional arrolla al sujeto cuanto más *muda* es la pulsión de muerte, aunque sea activa y disgregadora. Sin embargo, a través de muchos momentos diferentes de los seminarios, aparecen observaciones de Lacan que relacionan ese avasallante pulsionar sexual con el goce; este sí, mudo, no subjetivable ni subjetivado o, al menos, que hace surgir un sujeto dividido, fugaz,

entre dos significantes. Y si el efecto de la pulsión de muerte es *cortar* esa irrupción, entonces en un momento Lacan dice: “el goce condesciende al deseo”, sosteniendo la vida sexual y el *notodo* (Le Gaufey, 2006/2007), significando una forma de ser castrado. El *plus de gozar* que queda y retiene lo que de exceso tiene el goce es, en simultánea, el corte, lo que lo convierte en *ya no más goce* (*plus* = “exceso”; *plus de* = “ya no más”).

La muerte nunca acaba⁷

Los desarrollos acerca de la pulsión de muerte en su mayoría conducen a pensar que la pulsión de muerte y el goce están profundamente emparentados con las formas de *asubjetivación*, en las que se manifiestan como exigencia absoluta de satisfacción, como ausencia de un sujeto en sus particularidades y fuerza irrefrenable que puede no detenerse ante el riesgo de la muerte en la realidad del cuerpo. Pero lo que yo subrayo como tránsito conceptual y siempre variable es que lo desorganizante o disgregante de la pulsión de muerte, con su extrañeza y opacidad, también podría ser, por su función separadora, lo que *regula*, ¿corta la fusión gozosa?, y la entrega misma *al gozar-morir*. Pretendo que esto se lea lejos de una mirada asertiva sobre nuestra condición, y sí pueda pensarse como una traslación (metaforización) del conflicto freudiano a otro lenguaje, de complejidad creciente del desear del hablante sometido, cada vez más, a un mandato de gozar y a la experiencia de su imposibilidad desde la condena de vivirlo solo como pérdida. ¿La posibilidad de tolerar la separación del ansia al goce incestuoso y mortífero, y el abandono de la muerte como aniquilación sería un movimiento psíquico y espiritual imposible para el sujeto de la contemporaneidad?

Podríamos concebir la pulsión de muerte como una fuerza íntima constante que posibilite la desagregación y separación (no la destrucción) porque el movimiento incesante es de la negatividad. Es decir, pulsión de muerte como instrumento de vida y *castración*, persiguiendo formas de elaboración y de seguir viviendo, curiosamente acotando o deteniendo parcialmente todas las aspiraciones “eróticas” de fusión, de tendencia al Uno, incestuosas y no creativas de subjetivación, y también como esa *extraña e inquietante* fuerza que excita y puede destruir.

7. Canetti (2014/2017).

Resumen

La propuesta de estas páginas es dar cuenta, a través de mis lecturas y experiencia, de los cambios, de la transitoriedad y las incertezas de conceptos de la teorización psicoanalítica a lo largo de diferentes contextos culturales, y de la concepción de diversos autores, a partir de Freud y, después, del *retorno a Freud* de Lacan. Los puntos de vista sobre la pulsión de muerte, la repetición y el goce tienen variaciones y diferencias, y esa transformación sostiene nuestra praxis, buscando en la singularidad de las diferencias y en su incompletud. Mi propuesta sería la de eliminar (o, al menos, no priorizar) en esta concepción el elemento destructivo y de obstáculo de la pulsión de muerte, y poder detenernos para explorar, desde la especulación, algunas de sus funciones y efectos separadores y de *vida* en relación con el corte del goce.

Descriptor: *Teoría, Pulsión, Pulsión de muerte, Repetición, Goce.*

Abstract

The proposal of these pages is to give an account, through my readings and experience, of the changes, transience and uncertainties of concepts of psychoanalytic theorization throughout different cultural contexts, and of the conception of different authors, starting with Freud and, later, with Lacan's return to Freud. The views on the death drive, repetition and jouissance have variations and differences, and this transformation sustains our praxis, searching in the singularity of the differences and in their incompleteness. My proposal would be to eliminate (or, at least, not to prioritize) in this conception the destructive and obstacle element of the death drive, and to be able to stop and explore, from speculation, some of its separative and life-giving functions and effects in relation to the cutting off of jouissance.

Keywords: *Theory, Drive, Death drive, Repetition, Jouissance.*

Referencias

- Allouch J. (2009a). *Contra la eternidad: Ogawa, Mallarmé, Lacan*. El cuenco de plata.
- Allouch, J (2009b). *El sexo del amo: El erotismo desde Lacan*. El cuenco de plata. (Trabajo original publicado en 2001).
- Campalans, L. (2018). *Deseo: Concepto fundamental*. Paidós.
- Canetti, E. (2017). *El libro contra la muerte*. Galaxia Gutenberg. (Trabajo original publicado en 2014).
- Freud, S. (1989). Proyecto de psicología. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 1, pp. 326-446). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1950 [1895]).
- Freud, S. (1990). El malestar en la cultura. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 57-140). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1930 [1929]).
- Freud, S. (1991). Análisis terminable e interminable. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 211-244). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1937).
- Freud, S. (1992). Pulsiones y destinos de pulsión. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 105-134). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915).
- Freud, S. (1993). Más allá del principio de placer. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 1-62). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920).
- Gil, D. (1989). *La vida, la muerte y la pulsión*. Eppal.
- Gil, D. (2019). Deseo. Concepto fundamental: De por qué el deseo es un concepto fundamental. Apuntes para una lectura introductoria al libro de Luis Campalans. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 128, 234-251
- Lacan, J. (1985). Psicoanálisis y medicina. En D. S. Rabinovich (trad.), *Intervenciones y textos* (vol. 1, pp. 86-99). Manantial. (Trabajo original publicado en 1966).
- Lacan, J. (1989). *El seminario de Jacques Lacan, libro 20: Aun*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1972-1973).
- Lacan, J. (1995). *El seminario de Jacques Lacan, libro 7: La ética del psicoanálisis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1959-1960).
- Lacan, J. (1997). *El seminario de Jacques Lacan, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1964).
- Lacan, J. (2006). *El seminario de Jacques Lacan, libro 10: La angustia*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1962-1963).
- Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan, libro 16: De un Otro al otro*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1968-1969).
- Lacan, J. (2014). *El seminario de Jacques Lacan, libro 6: El deseo y su interpretación*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1958-1959).
- Laplanche, J. (1998). La pulsión de muerte en la teoría de la pulsión sexual. En J. Laplanche *La pulsión de muerte*. Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1986).
- Leader, D. (2021). *El goce, ¿de veras?* Ecole Lacanienne de Psychanalyse.
- Le Gaufey, G. (2007). *El notodo de Lacan: Consistencia lógica, consecuencias clínicas*. El cuenco de plata. (Trabajo original publicado en 2006).
- Masotta, O. (2004). *Lecturas de psicoanálisis: Freud, Lacan*. Paidós.
- M'Uzan, M. de (1983). *De l'art à la mort*. Gallimard.
- Rechardt, E. e Ikonen, P. (1989). A propósito de la interpretación de la pulsión de muerte. En S. Bleichmar (trad.), *La pulsión de muerte*. Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1984).

Recibido 15/03/22 - Aprobado 18/05/22

Portada identificada: La teoría de los tres tiempos

Un libro no escrito¹

En las viñetas de *The Sandman* (Gaiman, 1991/2011, p. 39), se menciona el funcionamiento de una biblioteca fantástica ubicada en la casa de Morpheus, el guardián del mundo onírico. La biblioteca tiene vida propia y su trabajo es convertir cada sueño en un libro para, enseguida, destinarlo a una de sus innumerables, tal vez infinitas secciones. Pues bien, hay allí una sección que me interesa en especial: la de los “libros no escritos”. En ella están los textos que jamás fueron redactados o terminados, excepto en sueños. El libro al que me dedicaré en este artículo es uno de ellos.

Imaginen la situación: Fabio Herrmann, psicoanalista brasileño y fundador de la teoría de los campos, al final de su vida vislumbró una teoría que hacía mucho procuraba. Era básicamente la formulación de nuevos conceptos temporales para el psicoanálisis. Sabía que al pasarla al papel quedaría como mínimo un amplio texto, pero también sabía que no tenía ya fuerzas para escribirlo. ¿Qué hacer en ese caso, cuando falta tiempo para escribir sobre el tiempo? La salida que encontré fue la siguiente:

En ausencia de bibliografía capaz de ejemplificar con precisión ciertos conceptos clínicos de la Teoría de los Campos, como este, de la dimensión temporal del análisis, y faltándome capacidad y tiempo de vida para escribir los textos necesarios, me propuse reseñarlos, aunque aún no hubiesen sido escritos. (F. Herrmann, 2017, p. 403)

Escribir como si aquel texto ya hubiese sido escrito, como si ya estuviese en la biblioteca, es un recurso de la literatura fantástica. Recuerda a algunos personajes de las Ficciones de Borges (1944/2009) que se dedican tenazmente a comentar o analizar obras que nunca fueron compuestas, por lo menos no en este mundo, y, de esa manera, transmiten algo magnífico del libro inexistente. Diría incluso que es un poco peor. Al resumir el libro que nunca compuso, a veces Herrmann escribe como si aquel texto ya hubiese sido leído.

Esta excepcional característica hace que la teoría de los tres tiempos se presente en la obra de

* Instituto Durval Marcondes de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

1. Este estudio es una reescritura de un segmento de la tesis *Destino e daimon na psicanálise* (Guimarães, 2018), defendida en el Instituto de Psicología de la Universidade de São Paulo (IPUSP). El trabajo recibió el apoyo de la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

Fabio Herrmann de manera breve y condensada. Propongo en este estudio volver a presentarla, reuniendo y ampliando los fragmentos en que surge, pero aun así manteniendo algo de su carácter elíptico. Supongo que el lector nada sabía sobre esta teoría y, por ello, he adoptado un tono introductorio, sin preocuparme por los desdoblamientos más complejos, y esto también porque desconfío de mi capacidad. En general, fui llevado a recapitular la teoría de los tres tiempos a mi modo; que quede claro, entonces, que casi siempre estaré apoyándome en las reseñas del libro no escrito².

La cuestión disparadora

En 1989 tuvo lugar en Roma el 36º Congreso de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés), cuyo tema fue *Terreno común en psicoanálisis: Objetivos clínicos y proceso*. La idea era ir más allá de las objetivaciones que rápidamente se instauran (psicoanálisis freudiano, kleiniano, lacaniano, bioniano) y llegar a lo que todas las corrientes comparten, el *suelo común* del psicoanálisis. Nótese que la pregunta sigue siendo actual: ¿Hay algo común en las distintas escuelas? Las discusiones allí, no obstante, fueron predominantemente teóricas, y también políticas disfrazadas de teóricas. En todo caso, el debate se encaminó más hacia el mantenimiento de la diferenciación que hacia el reconocimiento de la igualdad. Y los conceptos psicoanalíticos parecen servir mucho para ello, pues, aunque idénticos (transferencia, interpretación, construcción, etc.), se refieren a diferentes fenómenos. Por ejemplo, el fenómeno clínico llamado *resistencia* varía bastante según la teoría de base del analista. La conclusión obvia, y evitada, es que los analistas tienen un modo particular de no entenderse.

Como de costumbre, la comparación con la Torre de Babel fue varias veces evocada, pero requería una modificación. Los analistas, a pesar de cultivar un lenguaje típico, con frecuencia evocan los mismos conceptos, los clásicos, solo que con referentes específicos en cada escuela y hasta en cada grupo. No hablan la misma lengua, pero repiten las mismas palabras. Tal vez el ambiente recordase menos a la bíblica Torre de Babel que a la asombrosa ciudad de Ipazia descrita por Italo Calvino: “De todos los cambios de lengua que debe enfrentar el viajero en tierras lejanas, ninguno iguala al que le espera en la ciudad de Ipazia, porque no se refiere a las palabras sino a las cosas”³ (Calvino, 1972, citado en Viveiros de Castro, 2002/2011, p. 9). Por lo que todo indica que, en aquel congreso, Italia se había convertido en una Ipazia.

2. El embrión de esta teoría consta en las últimas páginas del libro *Clínica psicanalítica: A arte da interpretação* (F. Herrmann, 1991/2003), su formulación inaugural está en el capítulo “Psicopatología” de *Introdução à teoria dos campos* (F. Herrmann, 2001b) y sus principales anotaciones se hallan en la “Quarta meditação: Intimidade da clínica” de la publicación póstuma *Sobre os fundamentos da psicanálise: Quatro cursos e um preambulo* (F. Herrmann, 2017).

3. N. del T.: Traducción de A. Benedetti. La traducción corresponde a la p. 47 de: Calvino, I. (2008). *Las ciudades invisibles*. Crisalida Crasis. (Trabajo original publicado en 1972).

Bajo el efecto de ese evento, dos años después, Herrmann ayudó a concebir el Encuentro de Windsor, organizado por la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal) en conjunto con la Federación Europea de Psicoanálisis (FEP). El intento era el mismo, descubrir el terreno compartido del psicoanálisis, pero buscándolo en otro lugar. Se solicitó a los participantes presentar material exclusivamente clínico y autoral, evitando las distinciones teóricas que habían saturado el congreso de Roma. La apuesta era: “Qué diablos, si solo contamos casos de análisis, no es posible que no nos entendamos” (F. Herrmann, 2017, p. 419). Al final, sin embargo, concluyó: “Estaba equivocado: como de costumbre, no funcionó” (p. 419), relanzando la pregunta: ¿Por qué los analistas no se entienden, incluso cuando les solicitan solo un relato de casos, dejando de lado las querellas teóricas? De allí en adelante, ya no se podía culpar a la teoría, había algo diferenciador e inquietante en la propia narrativa del caso clínico.

La teoría de los tres tiempos, en su comienzo, se liga a esos dos eventos. Toma en consideración lo que surgió allí: la doble tentativa fracasada de buscar algo en común, y solo encontrar diferencias. Durante un buen período, se mantuvo en el horizonte del pensamiento de Herrmann la posibilidad de un estudio comparativo de la escritura de la clínica. Hasta que, unos diez años después, propuso: “El análisis comporta tres tiempos distintos, tres dimensiones temporales simultáneas: el tiempo corto, el medio y el largo” (2001b, p. 173). Surgía entonces una respuesta-interpretación de la imposibilidad de entendimiento entre los analistas. Una respuesta, como señal nada apaciguadora, puesto que, si la ciudad de Ipazia ya causaba un tremendo malentendido, intenten pensar en el vértigo de un lugar en el que el cambio no concierne a las palabras ni exactamente a las cosas, sino al tiempo.

En suma, esta breve recuperación del origen apunta ya a su objetivo principal. La teoría de los tres tiempos busca evidenciar formas narrativas implícitas en la escucha y en la escritura de la clínica y, a partir de allí, quién sabe, llegar a un denominador común. Bien, justamente por ser una teoría que busca la intimidad literaria, al presentarla me serví a voluntad de pasajes tomados de la literatura. Al lector-psicoanalista no le será difícil, espero, hacer la transposición a ejemplos clínicos.

Vamos a ella.

Tiempo corto

Hay una antigua samba que cantaba “respeten mis cabellos blancos”, que el músico Chico César (2002) retoma modificando: “respeten mis cabellos, blancos”. Luego, basta la introducción de una coma para explotar la significación. Creo que está claro. Inicialmente la connotación es “respeten mi edad y mi experiencia de vida”, y después queda así: “respeten mi cuerpo y mi historia de hombre negro”.

Alteraciones similares ocurren con frecuencia en el campo psicoanalítico; Herrmann las llamó *tiempo corto*, que no es más que el tiempo de la palabra en análisis. Evidentemente, tales palabras pueden ser las de un paciente, de un texto, de una música, de un discurso, etc. Lo que importa es que, en ese tiempo, las palabras pierden su significado inicial, se recomponen de una manera inesperada y, de súbito, liberan un sentido que no se buscaba proferir. Es la escucha la que opera nuevos arreglos musicales de las palabras “*words set to music*” (Pound, citado en Leminski, 2013, p. 246). “Toda palabrita –me dijo cierta vez una niña– parece una sopa de letras”, de donde surgen homofonías, aglutinaciones, escansiones..., de modo similar a un acto fallido de a dos.

Atención: *acto fallido de a dos*. La palabra se presenta de un modo, el analista la escucha de otro y de ese desencuentro productivo nace la interpretación. Observen principalmente cómo

una formación del inconsciente se vuelve un procedimiento analítico⁴. La interpretación puede incluso tomar como objeto un acto fallido, pero lo esencial es que sea ella un acto fallido.

El tiempo corto es el tiempo de la comedia. Lo que no quiere decir que sea gracioso, y, sí, que se realiza según el molde de una comedia: la ruptura de la rutina de las palabras que produce revelación.

Tiempo medio

Un microrrelato fantástico escrito por Thomas Bailey Aldrich (1912/2013) dice: “Una mujer está sentada sola en una casa. Sabe que no hay nadie más en el mundo: todos los otros seres han muerto. Golpean a la puerta”⁵ (p. 28).

El texto, aunque corto, transcurre en tiempo medio. Sentada en su casa, la mujer padece de soledad a escala planetaria. Está sola en el mundo, es un ser sin seres. Pero, en un acto simple, tocan a la puerta: se rompe el campo de la soledad oceánica.

Modificaciones semejantes ocurren moderadamente en el campo psicoanalítico; Herrmann las denominó *tiempo medio*, definido como el tiempo de la relación en análisis. Obviamente, puede ser la relación con un paciente o entre dos personajes, o con una obra, una cultura, etc. En él se da la actualización de un sentimiento en el interior de la relación; no solo amor y odio, celos o envidia, sino también otros diversos ni siquiera analizados. Es el tiempo del *pathos* compartido.

El trabajo analítico en tiempo medio consiste primero en ser simpáticos (etimológicamente, *sym-pathos*, estar en el mismo padecer), y después introducir pequeñas incertezas. Hasta que el campo se rompa; allí, entonces, es posible entrever la lógica del sentimiento en cuestión. Preguntaba Guimarães Rosa (1956/2001): “¿Qué es lo que uno siente cuando se tiene miedo?” (p. 102).

El tiempo medio es el tiempo del drama. Es la tangencia del sufrimiento con la variante liberadora. No solo *pathos* ni solo incerteza, sino el contacto de los dos.

Tiempo largo

Cuenta una historieta medieval: en una feria, un hombre vio a lo lejos que la Muerte lo miraba extrañamente. Aterrorizado, corrió a casa de su señor para pedirle un favor: “La Muerte me asustó hoy en la feria, présteme el caballo, necesito huir a Salamanca”. El señor se lo prestó, y el hombre partió al galope. Más tarde, el señor fue a la feria y le preguntó

4. Psique y método psicoanalítico son como frente y dorso de una hoja de papel: inseparables. Equivalencia que Fabio Herrmann (1991/2001a) designó como *espesura ontológica del psicoanálisis* (p. 27), y que Leda Herrmann (2007) rebautizó como *doble faz* (p. 25).

5. N. del T.: La traducción corresponde a: Bailey Aldrich, T. (1977). Sola y su alma. En J. L. Borges, A. Bioy Casares y S. Ocampo (ed.), *Antología de la literatura fantástica*. Sudamericana. (Trabajo original publicado en 1912).

a la Muerte: “¿Por qué asustaste a mi vasallo hoy?”. Y la Muerte respondió: “No lo asusté, soy yo quien se asustó al verlo aquí: tengo un encuentro apuntado con él hoy en Salamanca”.

Destino es eso: un encuentro contingente que se vuelve necesario.

Transformaciones análogas ocurren pocas veces en el campo psicoanalítico; Herrmann las llamó *tiempo largo*, que es el tiempo de la historia en análisis. Es cierto que la historia puede ser la de la vida de un paciente, pero también la de una familia, de una institución, de un pueblo o incluso de la humanidad. En él (el *tiempo largo*) el río subterráneo que recorre aquella historia surge a la superficie. Y lo que se escucha en ese tiempo es el conjunto de predeterminaciones culturales, sociales, familiares, así como las deudas y las herencias transgeneracionales. “Lo que has heredado de tus padres adquiérello para poseerlo”⁶ (Goethe, citado por Freud, 1913 [1912]/2012, p. 240).

El trabajo del análisis en tiempo largo consiste en sondear la especificidad absoluta de aquella historia, el hilo que la recorre, que es el posicionamiento singular frente a la alteridad, el sentido vivo de una vida, y que conduce, no sin riesgo, a la revelación del destino. El tiempo largo es el tiempo de la tragedia.

Entrecruzamiento de los tiempos

Comedia de enredos, drama del *pathos*, tragedia de destino. En su creación, Herrmann enfocó cada tiempo aisladamente, destacando su funcionamiento y subrayando sus particularidades. Cada tiempo con su sazón.

El aspecto principal de los tres, con todo, es el hecho de ser concomitantes y superpuestos: “cronológicamente, los tres tiempos se dan al mismo tiempo, al modo de un fenómeno ondulatorio, componiéndose las diferentes longitudes de onda en una resultante única, que es el análisis” (F. Herrmann, 2001b, p. 173). Son como tres partes de una misma trenza.

tiempo	énfasis	en el campo psicoanalítico	forma literaria
corto	en la palabra	acto fallido de a dos	comedia
medio	en la relación	<i>pathos</i>	drama
largo	en la historia	destinio	tragedia

El entrecruzamiento es el aspecto más abierto de la teoría de los tres tiempos, y quedará para futuras investigaciones. Herrmann apenas lo mencionó, de aquella manera elíptica, suponiendo que ya lo conocíamos. ¿Cómo se da el tránsito entre los tiempos? Por ejemplo, ¿cómo una palabra, escuchada con atención flotante, se torna un oráculo? ¿O cómo un drama transferencial esconde una deuda transgeneracional? O, incluso, ¿cómo una tragedia se convierte en comedia? A decir verdad, quien transitó con inigualable levedad entre los tres fue Freud.

6. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 159 de: 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]).

¿Cómo se entenderán?

Es hora de volver a la cuestión que está en el origen. ¿Por qué los análisis no se entienden, incluso cuando les solicitan el mero relato de casos? Tal vez porque narran, y por lo tanto escuchan, en tiempos específicos: “Los freudianos cuentan en tiempo largo, los kleinianos y muchos otros en tiempo medio, los lacanianos y, hasta cierto punto, los bionianos, en tiempo corto. Cada cual cree que el suyo es el tiempo verdadero de la narrativa” (F. Herrmann, 2017, p. 419).

Es evidente que es posible definirlos según el modo de lenguaje de las escuelas. El tiempo corto sería la devolución de la polisemia al significante; el medio, la elaboración depresiva de un sentimiento; y el largo, la revelación de la tragedia íntima, el Edipo. El problema de tales definiciones, a pesar de ser correctas, es el hecho de que no dialogan entre sí. Aciertan en lo que afirman, erran en lo que niegan.

Hay una operación en la base de las escuelas que Fabio Herrmann (1999) llamó *asesinato metonímico del psicoanálisis*, caracterizado por:

tomar un sector de la problemática psicoanalítica como nuevo punto de partida, reduciendo el todo a una parte menor, como si estuviese anhelando un recomienzo arbitrario, que privilegia solo los instintos y la metapsicología, solo las relaciones de objeto, solo el pensamiento, solo la práctica clínica, etc. (p. 11)

Uno de sus efectos es justamente la instauración de zonas de incommunicabilidad, manteniéndonos en la antigua Torre de Babel o en la asombrosa ciudad de Ipazia. Parten el psicoanálisis, pero no lo comparten. Sea como fuere, existe una salida obvia para esta situación. Es una situación del derecho que, tras un asesinato, se inicie una investigación; en este caso, la *investigación metafórica* del *asesinato metonímico*, que sería la comparación en perspectiva de las diferentes formas de analizar. Y existen varios caminos para realizarla⁷, el metodológico de Herrmann es la teoría de los tres tiempos⁸.

Al definir los tiempos en el modo lingüístico escolástico, por lo tanto, se dejan de lado algunos elementos esenciales para la teoría de los campos. Se pierde la posibilidad de crear un vehículo de comunicación (compartido y comparativo) entre las escuelas, y se pierde también la posibilidad de transitar entre los tiempos, la movilidad freudiana en la clínica.

7. Comparar, entre otros, el de Paul Bercherie en el libro *Genèse des concepts freudiens*, de 1983.

8. Por *metodológico*, comprendase simplemente la intimidad con “la trama fina de los actos que componen el trabajo analítico” (F. Herrmann, 2008, p. 210)

El suelo temporal común

La teoría de los campos va en dirección del *psicoanalítico común*: “idioma que no debe confundirse con el *psicoanalés escolástico*, lengua extremadamente difundida, y por lo tanto tan diversificada en dialectos y jergas que hoy, cuanto más se habla, menos se entiende” (F. Herrmann, 2001c, pp. 9-10). Y en la búsqueda del psicoanalítico común, no raro, se llega a algo ya conocido, pero que resurge con el frescor de los primeros descubrimientos analíticos.

¿No habría un rasgo recurrente en los tres tiempos? Voy directo al punto: sí, en los tres, “*el pasado pasa a haber sido otro*” (F. Herrmann, 2017, p. 392, itálicas del autor). Fórmula que combina rigor y simplicidad, y redefine la bien conocida noción freudiana de *resignificación* [*Nachträglichkeit*]. Se da más o menos así: juntos, paciente y analista revisitan una escena del pasado, solo que ese procedimiento comporta la posibilidad de modificar el suelo fantasmático de la escena, lo que, cuando ocurre, incide de inmediato en el presente y en el futuro. Pues sí: hay una máquina del tiempo contenida en esas palabritas.

Isaias Melsohn (2001) reencontró tal operación en otra palabra: *retrospectiva* (p. 176). Es precisa. E indica que la mirada actual puede actuar retrospectivamente y dar nuevo sentido a lo inscripto en lo psíquico. Por su parte, Fabio Herrmann (2017) también la reencontró en el símbolo del infinito: ∞ (p. 391). Igualmente certero. El lazo de la izquierda corresponde al pasado retomado en la sesión; el lazo de la derecha, al futuro del análisis; y el punto central en el que se cruzan es el momento de la interpretación, en cualquier tiempo que fuera.

Cada tiempo es un modo de viajar en el tiempo y, por lo tanto, afectar el “suelo de la memoria” (p. 449) del objeto en análisis, variando apenas la incidencia de ruptura: en la rutina de las palabras en tiempo corto, en la actualización del *pathos* en tiempo medio y en la repetición de la historia en tiempo largo. El efecto, en todos, es el mismo: la introducción de la alteridad en el pretérito, el descongelamiento del pasado. Qué destino: el tan buscado suelo común es la conmoción sísmica en el suelo de la memoria. “Será llegar al punto de partida” [*“Will be to arrive where we started”*], escribe T. S. Eliot (1943/1968, p. 42), “y conocerlo por primera vez” [*“And know the place for the first time”*] (p. 42).

Resumen

Es raro actualmente que un psicoanalista produzca una teoría original; más raro aun es que un colega la reconozca y la lleve adelante. En general, se aborda seriamente solo a los autores clásicos, casi nunca a los próximos. En el presente trabajo, se pretende lo contrario: contribuir a una creación original de un psicoanalista brasileño: *la teoría de los tres tiempos* de Fabio Herrmann. Dicha teoría investiga la intimidad literaria de la clínica psicoanalítica. En ella, se busca primero destacar tres formas narrativas distintas en el interior del psicoanálisis, que el autor denominó *tiempo corto, medio y largo*, para después proponer un posible suelo temporal común. En conjunto, el artículo representa la teoría de los tres tiempos desde su cuestión inicial hasta sus principales desdoblamientos.

Descriptor: *Tiempo*. **Candidatos a descriptores:** *Escritura de la clínica, Formas literarias, Teoría de los campos*.

Abstract

It is rare nowadays for a psychoanalyst to produce an original theory, and even rarer for a colleague to recognize it and carry it forward. In general, one seriously leans on the classic authors, almost never on the next ones. In the present work, we intend the opposite: to contribute to an original creation by a Brazilian psychoanalyst: Fabio Herrmann's *theory of the three times*. This theory investigates the literary intimacy of psychoanalytic clinic. It seeks first to highlight three distinct narrative forms within psychoanalysis, which the author calls *short, medium, and long times*; and then to propose a possible common temporal ground. As a whole, the article restates the theory of the three times, from its initial proposition to its main unfoldings.

Keywords: *Time*. **Candidates to keywords:** *Clinical writing, Literary forms, Fields theory*.

Referencias

- Bailey Aldrich, T. (2013). Sozinha com sua alma. En J. L. Borges, A. Bioy Casares y S. Ocampo (org.), *Antologia da literatura fantástica* (p. 28). Cosac & Naify. (Trabajo original publicado en 1912).
- Bercherie, P. (1983). *Genèse des concepts freudiens*. Navarin.
- Borges, J. L. (2009). *Ficciones*. Emecé. (Trabajo original publicado en 1944).
- César, C. (2002). *Respeitem meus cabelos, brancos* [CD]. MZA Music.
- Eliot, T. S. (1968). *Four quartets*. Mariner Books. (Trabajo original publicado en 1943).
- Freud, S. (2012). Totem e tabu. En P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 11, pp. 13-244). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1913 [1912]).
- Gaiman, N. (2011). *The Sandman* (vol. 2.). Panini Books. (Trabajo original publicado en 1991).
- Guimarães Rosa, J. (2001). *Grande sertão: Veredas*. Nova Fronteira. (Trabajo original publicado en 1956).
- Guimarães, L. M. (2018). *Destino e daímon na psicanálise* [tesis de doctorado]. Instituto de Psicologia, Universidad de San Pablo. <https://doi.org/10.11606/T.47.2018.tde-13112018-150247>
- Herrmann, F. (1999). *A psique e o Eu*. Hepsyché.
- Herrmann, F. (2001a). *Andaímes do real: O método da psicanálise*. Casa do Psicólogo. (Trabajo original publicado en 1991).
- Herrmann, F. (2001b). *Introdução à teoria dos campos*. Casa do Psicólogo.
- Herrmann, F. (2001c). *O divã a passeio: À procura da psicanálise onde não parece estar*. Casa do Psicólogo.
- Herrmann, F. (2003). *Clínica psicanalítica: A arte da interpretação*. Casa do Psicólogo. (Trabajo original publicado en 1991).
- Herrmann, F. (2008). A interpretação e suas teias. En L. Herrmann, L. M. C. Barone, S. M. de Souza Freitas y J.-C. Mohallem (ed.), *Ruptura de campo: Crítica e clínica. IV Encontro psicanalítico da teoria dos campos por escrito* (pp. 209-216). Casa do Psicólogo.
- Herrmann, F. (2017). *Sobre os fundamentos da psicanálise: Quatro cursos e um preâmbulo*. Blucher.
- Herrmann, L. (2007). *Andaímes do real: A construção de um pensamento*. Casa do Psicólogo.
- Leminski, P. (2013). *Toda poesia*. Companhia das Letras.
- Melsohn, I. (2001). *Psicanálise em nova chave*. Perspectiva.
- Viveiros de Castro, E. (2011). *A inconstância da alma selvagem (e outros ensaios de antropologia)*. Cosac Naify. (Trabajo original publicado en 2002).

Traducción del portugués: Gastón Sironi
Recibido: 17/1/2022 - Aprobado 4/5/2022

María Luisa Silva*

Lo posthumano, el juego y la realidad

*No somos los mensajeros de lo absoluto,
sino individuos con oído para las detonaciones...*

Peter Sloterdijk, Hans Jurgen Henrichs

*Son esos momentos aurorales en los que el genio del hombre
convive con una forma irremediable de titubeo idiota*

Alessandro Baricco

Deberíamos disfrutar de la actividad misma: jugar, no rezar.

XVII Karmap

Introducción

En 2001, *Odisea del espacio*, Kubrick (1968) nos muestra una secuencia notable. Un grupo de primates se acerca con temor pero gran curiosidad a un monolito que había aparecido junto a ellos mientras dormían. Algunos tímidamente se animan a tocarlo, otros permanecen a distancia, asustados. Todos parecen compartir el asombro. La luz del amanecer emerge del monolito como anunciándonos algo nuevo. A continuación, se ve a los primates deambulando por la zona, mientras uno de ellos se interesa por los huesos de algún mamífero y se pone a jugar, primero entusiasmado por el efecto de los golpes que da contra otros huesos. Luego, va exaltándose al imaginar que está descubriendo una herramienta poderosa. Vemos nuevamente la luz sobre el monolito. Ya no hay dudas, estamos ante el despertar de una nueva era. Lanza el hueso hacia el cielo y la película da un salto y nos lleva al futuro, 2001.

Evoco esta película para resaltar las cavilaciones en las que nos encontramos hoy para descifrar las mutaciones que podrían estar conduciéndonos hacia una nueva civilización. Las mutaciones no se anuncian, descubrimos de pronto que estamos ante algo radicalmente nuevo –una herramienta que silenciosamente cambia las reglas del juego–, y con ellas, las experiencias del día

* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

a día, las relaciones, las mentes, las subjetividades; la cultura, en suma. El hueso que nos ha sido lanzado, esta vez a 2022, nos está cambiando por completo y aún nos sentimos desorientados. Seguimos siendo esos primates asombrados, titubeantes, pero también con curiosidad, capacidad de asombro y tendencia natural a crear jugando.

Es necesario escuchar las detonaciones de nuestra época –como se ve en el epígrafe de Sloterdijk y Henrichs (2001/2020)– para conocer los nuevos procesos de subjetivación y el tipo de ser humano que surge en los bordes de estas mutaciones. Aunque no existe un mapa que nos oriente, encuentro en el posthumanismo el marco para comprender el desgaste de los paradigmas amparados en la racionalidad del humanismo clásico y poder abrir el campo hacia la visión de unas humanidades contemporáneas, como las llama el filósofo italiano Alessandro Baricco (2018/2019).

De esta manera, intentaré poner en juego la propuesta posthumana, básicamente a través de las ideas de Rosi Braidotti (2013/2015), y la noción de realidad en la era del *game* que sugiere Baricco (2018/2019), aludiendo a las nuevas reglas de juego que nos ha traído la revolución tecnológica. Acompañarán mi mirada psicoanalítica los aportes de Winnicott (1971/1995) en torno a la experiencia del jugar. A partir de estas perspectivas en diálogo, planteo la necesidad de desarrollar una metapsicología de la realidad en psicoanálisis a la luz de los descubrimientos y las vivencias con que nos confronta el mundo en el que vivimos, una que contemple la complejidad del juego desde un campo transdisciplinario. Las inquietudes que aquí presento son una contribución en esa dirección.

La perspectiva del posthumanismo

El posthumanismo crítico que Braidotti (2013/2015) defiende tiene entre sus principales influencias filosóficas a Spinoza, adoptando su idea de la existencia de una fuerza generadora de todo lo vivo, y a Deleuze (Deleuze y Guattari, 1988/2015), que con la noción de devenir nos habla de procesos, multiplicidades, intensidades y relaciones rizomáticas, en lugar de sustancias o sedimentaciones. Es decir, una comprensión de la vida como un proceso de autocreación, de transformación permanente y de relaciones que atraviesan sensiblemente a toda entidad del planeta.

Esta perspectiva no dualista critica la visión eurocéntrica de un humanismo marcado por absolutos, esencias, preponderancia de la razón y jerarquización como parámetro de las relaciones entre humanos y otras especies. Así también, cuestiona la lógica binaria de la identidad y de la alteridad, en la que la diferencia implica marcas violentas de inclusión y exclusión que conducen a posiciones degradantes de lo considerado “otro”.

La posición ética del posthumanismo en favor de la complejidad, que vemos en Braidotti (2013/2015), abraza la diversidad al transferir el

foco de una subjetividad unitaria a una nómada, en una visión amplia de comunidad igualitaria del humano en relación con todo lo vivo e inanimado, incluyendo también la tecnología. Productividad tecnológica que muestra la creatividad y la capacidad de transformación del humano, configurando nuevas sensibilidades y comprensiones del entorno, en una suerte de hibridación orgánico-tecnológica, como lo llama Paula Sibilia (2005/2013).

Poco a poco estas ideas han ido calando en distintos campos del saber, pero fue a través de la pandemia de Covid-19 que se han hecho audibles las detonaciones que antes eran escuchadas por unos cuantos. Hoy nos hemos visto forzados a reconocer la interdependencia entre nuestra condición singular y el lugar que habitamos, al punto de propagarse la idea de que la amenaza de la vida en el planeta proviene de la acción de los humanos, en lo que se conoce como la era del Antropoceno¹. Tecnoceno, prefiere llamarlo la socióloga Flavia Costa (2021) para subrayar el decisivo impacto global del giro tecnológico. Los desarrollos biotecnológicos, que han alterado sintéticamente múltiples sistemas orgánicos, han atravesado todos los ámbitos de la producción industrial e impactado en los modos de vida y, por tanto, en la salud. Sin embargo, no será la única detonación que habremos escuchado en la pandemia. También hemos sido catapultados hacia la experiencia virtual que, mediante interacciones remotas facilitadas por los desarrollos en las telecomunicaciones, ha mantenido el contacto y disminuido la distancia entre las personas a lo largo de todo el planeta.

Los planteamientos de los posthumanistas nos invitan a mirar el entorno, a ubicarnos en él, observarlo e interrogarnos acerca de la realidad que compartimos, de cuál es nuestro papel en ella y cómo son las circunstancias de nuestro vivir. Esto implica atender las profundas y veloces transformaciones actuales que podrían conducirnos a repensar nuestras teorías, que, desde mi entender, involucran los bordes del sujeto psíquico, tanto con el cuerpo como con la realidad del entorno.

Así, se podría decir que la subjetividad humana se juega en la tensión del *entre*, mitad encarnada/mitad virtual, en un equilibrio vibrante de la materia de la que estamos hechos. Es nuestra condición de seres animales, corporales, pulsionales, emocionales, y también seres tecnológicos, virtuales, con inventiva, creadores de juegos y de cultura. Siendo así, no cabría seguir postergando una investigación en psicoanálisis sobre la relación entre la subjetividad y la creación tecnológica. En este sentido, pienso, con Braidotti (2013/2015), que habría que repensar los afectos que alienta la tecnocultura de una manera más neutral. Esto es para mí, dejando de patologizar lo que no conocemos por tratar de adecuar la realidad siempre cambiante a nuestros paradigmas conocidos. Asimismo, comparto la propuesta del filósofo posthumanista Víctor Krebs (Frankel y Krebs, 2021) cuando sugiere que la tecnología es un *pharmakon*, en el sentido que los griegos le daban, es decir, abierta hacia la posibilidad tanto de curar como de dañar.

El juego de la tecnología

Considero que los aportes de las teorías posthumanistas junto con los desarrollos científicos de diversas canteras –como la física cuántica, la astrofísica, la genética, la ecología, entre otros– han realizado importantes descubrimientos sobre la condición relacional de toda existencia, reconociendo la singularidad, pero solo como parte de un espectro de multiplicidades.

1. Término popularizado en el año 2000 por el Premio Nobel de Química holandés Paul Crutzen, y que luego ha sido usado por muchos pensadores.

Me parece relevante subrayar, con respecto a estos desarrollos, cómo la inventiva del humano ha generado avances tecnológicos a partir de la digitalidad, que se podrían tomar como un salto equivalente al de 2001, *Odisea del espacio*. Me refiero a lo que Baricco describe en *The game* (2018/2019), de donde destaco particularmente el planteamiento acerca del modo como las herramientas nos performan y cambian nuestra experiencia de estar en el mundo, “como jugando”, sin percatarnos de la profunda conmoción que esto provoca en nuestras vidas.

Él recoge una frase inquietante de Steward Brand (editor de *Whole Earth Catalog*), que dice: “no puedes cambiar la naturaleza de la gente, lo que puedes hacer es cambiar los instrumentos que utiliza, cambiar las técnicas. Entonces, cambiarás la civilización” (Brand, citado en Baricco, 2018/2019, p. 112). A partir de esta idea, Baricco describe la evolución de lo que llama la insurgencia tecnológica, y lo hace así para subrayar su origen en un grupo de diseñadores de videojuegos que, contrarios a las antiguas élites que concentraban el poder de la información y su uso en estrategias bélicas, construyeron herramientas que abrieron un enorme campo de juego: computadoras personales, una web de interconexión y el libre acceso de información. Un juego que, al parecer, aún no pierde esa impronta lúdica, como lo prueban los millones de personas que prefieren conectarse y “navegar” antes que caminar por el mundo. ¿Y a qué nos han conducido estas herramientas?

El giro del mundo analógico hacia el digital ha significado un cambio de juego radical, cuyas repercusiones han excedido el campo tecnológico y se han extendido hacia una revolución mayor. Esto es, a las nuevas experiencias de estar en el mundo que nos ha traído el ámbito de la llamada “realidad virtual”. Una realidad que ha reconfigurado el mundo, dotándolo de nuevas vivencias del tiempo y del espacio, impactando en estados sensoriales, emocionales, mentales, relacionales y, por tanto, en las subjetividades. En palabras de Baricco (2018/2019), “nada menos que a la elevación del juego a esquema fundacional de toda una civilización” (p. 153). Así, este gran juego de la virtualidad ha conducido, entre otras muchas mutaciones, a una vivencia de saltos intermitentes y acelerados en la que lo que menos se puede perder es el tiempo: en caminar, en esperas, en trámites. Es decir, en procesos. Nos ha lanzado también a una descorporalidad creciente en la que reina lo micro y lo comprimido, y todo parece en vías de desmaterializarse. Y, por último, a una hiperconexión que puso en contacto el planeta entero y en tiempo real, borrando distancias espaciales y temporales. La concatenación de estos tres hitos viene dando como resultado un estallido de circunstancias y experiencias inéditas que nos está cambiando más rápido de lo que nuestra comprensión e incluso nuestra imaginación pueden asimilar. “Aquí no está cambiando algo, está cambiando todo”, nos dice Baricco (p. 35).



La web no solo reproduce digitalmente el mundo, sino también nuestra mente, a través del sistema de links. Inmerso en este, el humano ya no tiene que seguir una linealidad, puede ser oblicuo, moverse en una configuración rizomática, y no tiene que permanecer anclado en un lugar mental. Del mismo modo, “ofrece a los humanos un campo de juego más acorde con sus capacidades instintivas y más accesible a quien quiera jugar- la WEB llevaba a cabo impulsos que hacía mucho tiempo que existían” (p. 89), afirma Baricco en referencia al impulso humano hacia el jugar. Esta versión de humanidad aumentada que el nuevo juego configura navega, busca el constante movimiento, pero en un transcurrir del tiempo distinto -a saltos y veloz- y en una espacialidad que parece solo rozar las cosas, sin detenerse a estar. Un deslizamiento por la superficie que constituye una mutación en el espesor de la experiencia. De esta manera, las experiencias parecen seguir el curso natural de un gran juego, no solo en las formas y los elementos, sino en los múltiples roles o *avatares* con los que se puede participar en este gran escenario. Así, se discurre en una dinámica abierta a los diversos modos de presencia/ ausencia, e incluso a distintas versiones de sujeto, multiplicadas por el espectro que va desde el anonimato hacia la franca exposición que la virtualidad ofrece con sus incontables plataformas.

Claro que esto no implica que vivamos como hologramas. Por supuesto que aún nos encontramos en nuestro cuerpo, solo que la experiencia en esta realidad ampliada supone un movimiento constante de un mundo al otro, de lo corpóreo a la virtual. A decir de Baricco, “uno y otro se funden en un único movimiento que genera, en su conjunto, la realidad” (p. 92). Esta realidad, que podemos llamar compleja, extendida, aumentada, hiperrealidad, suprarrealidad, etc., nos empuja a dejar de lado el binarismo que opone lo virtual a lo real. Se trata de una realidad que comprende a ambas, la realidad del mundo de a pie y la realidad del mundo en el que navegamos. Una relación entre dos mundos interconectados donde funcionamos como una interfaz humana. A esta experiencia de circulación del vivir actual Baricco la llama *postexperiencia*. Una que nos va conduciendo a saltos considerables, debido a la pandemia de Covid-19, hacia una cada vez más *real experiencia de la virtualidad*. Incluso, esta frase, que puede parecer disonante hoy, hace relativamente poco tiempo solo podía haber sido una figura literaria, imposible de ser formulada con credibilidad.

Lo cierto es que la condición anfibia a la que estamos siendo arrojados a través de esta postexperiencia viene reduciendo la distancia entre el humano y la máquina, como plantea el posthumanismo. Las creaciones del humano pasan a ser incorporadas por él, coloreando los matices de la experiencia. De ahí la fuerte relación del vivir actual con la superficie de las cosas y en la superficie de las relaciones. Experiencias en un campo de juego donde las jugadas circulan entre la inmediatez del *click*, la levedad del *touch* y la perspectiva del *zoom*. Habría que investigar el efecto de estas mutaciones en la experiencia para comprender cómo se

están dando los procesos de subjetivación, pero no creo que sea posible descartar de plano lo que está sucediendo o tratarlo como una moda pasajera.

Podemos colegir de ello que se abre un gran espectro de vivencias y malestares en la asimilación de esta postexperiencia. En un extremo, quienes lo logran con cierta destreza y bienestar emocional, y en el otro, quienes no lo consiguen y se encuentran abrumados por un desajuste que no comprenden. Entre ellos se encontrará una multitud de singularidades intermedias. Muchos simplemente quedarán fuera, sea por razones etarias, sea por exclusión económica y social, sea por dificultades emocionales para asimilar la experiencia. Finalmente, este sistema hiperabierto ha terminado por crear nuevas élites y nuevas formas de desigualdad, aunque eso tal vez no estuviera previsto en la construcción del juego.

Esto quedó más al descubierto cuando la pandemia nos encontró en un campo ya creado, aunque tuviera pocos jugadores, y su impacto fue completamente diferente al vivido en cualquier pandemia de épocas anteriores. Lo que venía siendo utilizado por una élite de conocedores o de nativos digitales se extendió a la población mundial. Es así que el juego se propagó como el virus, y echó raíces. Fuimos confinados en espacios reducidos y al mismo tiempo lanzados al infinito de la virtualidad. Así, nos encontramos bruscamente viviendo la *postexperiencia*. Desde lo que observo, no es que se inventara algo como jugando, sino que quedó al descubierto la importancia del juego y de su uso como tecnología, una que precisamente cambia las reglas de juego.

La realidad del juego y el juego de la realidad

Johan Huizinga, autor de *Homo ludens* (1954/2019), señala que la realidad del juego no puede ser identificada como algo solo humano, por lo que no se la puede relacionar con ningún tipo de racionalidad, vincularla a alguna etapa de la cultura o concepción del mundo. Sin embargo, todos podemos imaginar de qué se trata el jugar, y no se puede negar su existencia, como podría hacerse con cualquier verdad, creencia o hábito. De esta manera, el juego es el juego de la vida misma, viene con ella, y aunque se exprese de distintas maneras, es algo que compartimos con muchas especies. La diferencia radica en que, en tanto humanos, podemos identificarla como una actividad llena de sentido, cumpliendo muchas funciones sociales que nos han acompañado desde los albores de la humanidad. Es el lenguaje, la primera y tal vez más significativa función para el humano. “Jugando fluye el espíritu creador del lenguaje constantemente de lo material a lo pensado. Tras cada expresión de algo abstracto hay una metáfora, y tras ella, un juego de palabras”, nos dice Huizinga (p. 19). Así, toda historia, mito, ciencia, arte, todo ello -añade el autor- “hunde sus raíces en el terreno de la actividad lúdica” (p. 19). De esta manera, la cultura surge del juego, es siempre al principio juego -como lo nuestra genialmente la película de Kubrick-. Es solo después que va deslizándose al fondo, parece perder su origen lúdico o no se le reconoce, y cristaliza en una forma de vida, un método, un saber.

De qué manera se hallan implicados el juego y la realidad no siempre ha tenido un claro lugar en la historia del pensamiento, a decir de Huizinga. Y tal vez la respuesta esté en esa amnesia humana que nos hace olvidar la naturaleza lúdica de la creación cultural. No obstante, viene a mi mente el epígrafe de “La ubicación de la experiencia cultural”, cuando Winnicott (1971/1995) cita a Tagore y nos dice: “En la playa de interminables mundos, los niños juegan...” (p. 129). Y de pronto esa frase cobra una actualidad radical. Esos niños son la humanidad y esos interminables mundos, la gran potencialidad humana para crear los campos de juego sucesivos y superpuestos que conforman la cultura. Unas palabras de Winnicott en el capítulo “El juego” también llaman poderosamente mi atención: “Al psicoanalista tiene que resultarle valioso que se le recuerde a

cada instante, no solo lo que se le debe a Freud, sino también lo que le debemos a esa cosa natural y universal que llamamos juego” (p. 65).

Son diversas las aristas de la riquísima conceptualización winnicottiana en torno al juego y el espacio potencial creado a partir de los fenómenos transicionales. “El juego no es una cuestión de realidad psíquica interna ni de realidad exterior” (p. 130), nos dice Winnicott y, como jugando, se asoma hacia ese gran cambio de paradigma que Morin (1990/2011) conceptualizaría más tarde como pensamiento complejo. La transicionalidad habilita un espacio de interconexión complejo, que une y separa al mismo tiempo el mundo interno y externo, creando una zona intermedia, tercera, para la experiencia. Una interfaz donde sucede algo nuevo o, más precisamente, lo que germina surge justamente en esos intersticios. Esta zona de la experiencia y de potencialidades se origina en el juego de la infancia y se extiende hacia la cultura. La entrada del hombre en la cultura es un proceso de expansión del espacio de juego, recoge Adam Phillips (1988/2007) del planteamiento winnicottiano, Una propuesta muy cercana a la sugerida por Huizinga (1954/2019) cuando propone que el juego no surge de la cultura, sino la precede. Por esta razón, la clave es el juego...

Quisiera subrayar que la experiencia del ser y del crecimiento cultural a partir del juego dependen del despliegue creativo de lo singular. Aunque, siguiendo su inclinación por el pensamiento paradójico, Winnicott (1971/1995) nos inquieta cuando también asevera que “no es posible ser original, salvo sobre la base de la tradición” (p. 134). Recordemos que, de acuerdo con su teoría del desarrollo temprano, el potencial creativo con el que nace el ser humano, gracias a su herencia filogenética, es habilitado por el ambiente que lo recibe al mundo. En ese encuentro, el infante vive una experiencia capital: la ilusión de haber creado lo que necesita para subsistir; primero, el pecho que lo alimenta, para luego hacer lo mismo con otros objetos -transicionales, primero- que lo conducirán a una relación con objetos más diferenciados y en una realidad compartida. La existencia del infante -se podría decir su ser- surge en virtud de un impulso creativo. Se siente creador del mundo y de sí mismo gracias a la ilusión del *hallar-creado*, otra paradoja que se suma a aquella de la *originalidad-tradición*. Sin embargo, la ilusión tiene que desvanecerse: el infante necesita destruir lo que él mismo creó. Se trata de otro momento crucial en el desarrollo del ser y de su relación con la realidad porque el humano crea, también, destruyendo. Crea jugando y destruye jugando. Al destruir el objeto en la fantasía, y a condición de que este sobreviva, puede reconocer recién una realidad exterior diferente a la subjetiva.

En este juego de la vida, ¿dónde estamos mientras vivimos?, ¿dónde estamos cuando experimentamos la vida?, se pregunta Winnicott. Y aquí claramente las fronteras -y, más aun, la oposición- entre una realidad interna y una externa pierden total sentido. De hecho, no estamos ni en una ni en otra, sino en un ámbito nuevo, generado por ambas,

pero diferente. ¿Cómo no relacionar esta experiencia transicional con la postexperiencia? ¿Cómo no relacionar la habilitación de la zona intermedia de la experiencia, que Winnicott considera indispensable para el vivir creativo, con la habilidad que hoy se necesita para circular en la realidad de estos mundos interconectados? El recorrido a través de las texturas que conforman la postexperiencia, de la densidad del caminante a la superficialidad del navegante, requiere de una gran plasticidad para transitarlo, como podemos observar en la diversidad de malestares contemporáneos asociados a sentimientos de exclusión de este gran juego. Frente a ello, ¿cuán enriquecedora puede ser la configuración de un espacio transicional para la experiencia!

Dicho esto planteo, así como será cada vez menos viable oponer la virtualidad a la realidad, tampoco podríamos hablar de una realidad, sino de múltiples capas y matices de experiencias englobadas en algo que podríamos seguir llamando realidad, siempre y cuando incorpore la comprensión de la diversidad de lenguajes y de formas de estar en el mundo. Así, esta realidad extendida no sería un “algo”, tampoco sería unívoca. Perspectiva más amplia que nos acerca nuevamente a las teorías posthumanistas que nos invitan a salir de la postura autocentrada del humano y nos conduce a un entramado de realidades heterogéneas con distintas temporalidades. Parafraseando a Freud (1938/1972), se podría decir que no solo *Psique es extensa... la realidad también lo es*.

¿Y ahora qué?

¿Y ahora qué? se pregunta Winnicott (1963/2004) en “El miedo al derrumbe”, al referirse al trabajo terapéutico en el que todo parece funcionar, pero sin tomar en cuenta las dificultades que subyacen, y que aquí se podría extender hacia las detonaciones que no se están escuchando. Considero una tarea obligada preguntarnos, con Winnicott: ¿y ahora qué? ¿Qué pensar de la falta abrupta de desplazamiento, de corporalidad, de materialidad, del tiempo de los procesos? ¿Qué decir de las distintas formas de presencia/ausencia? ¿Cómo pensar la multiplicación de mundos, tanto en la realidad externa como en la interna, de voces y avatares coexistiendo? ¿Cómo impacta todo ello en la vida de las personas y en nuestra comprensión del vivir actual? ¿Qué puede hacer el psicoanálisis de 2022 para incorporar al menos estas inquietudes en el juego?

No estoy pensando que un autor como Winnicott, de mediados del siglo XX, tenga las respuestas para lo que nos ocurre hoy, pero me parece un interesante punto de partida para pensarlas. Al plantear que lo natural es el juego y que este se extiende a la cultura y al vivir en salud, pone el énfasis en la necesidad de contemplar con mayor seriedad el nuevo campo de juego que se está construyendo a pasos agigantados. Un campo inédito con reglas nuevas que están modificando nuestra forma de estar en el mundo, así como los sistemas de poder y de saber (como lo muestra el libre acceso a la información y el conocimiento, aunque traiga también inconsistencia y vulgarización, el peso de *influencers*, de tendencias y de la cultura de la cancelación, entre otras). Se trata de experiencias nuevas que han transformado incluso la propia manera de *experimentar*. Y ello, respecto de una realidad completamente nueva, también. No obstante estemos ante tanta novedad, pienso que el psicoanálisis puede seguir siendo una forma muy especializada de juego al servicio del despliegue de potencialidades y de experiencias en una zona virtual que, repitiendo las palabras de Winnicott (1971/1995), es el lugar en el que habitamos mientras vivimos.

Entonces, me pregunto, ¿cambió el juego del psicoanálisis? Pienso que en un sentido cambió sustancialmente, y en otro, seguimos en el mismo juego, pero con parámetros ensanchados, lo que implica una mayor responsabilidad en el esfuerzo de comprender qué estamos haciendo. La exigencia, a mi entender, es la de aceptar que estamos ante un mayor campo de juego para la

experiencia porque la situación analítica se ha visto también ampliada ante este nuevo campo de juego, donde se ve claramente el encuentro de las múltiples realidades de cada participante, con sus particulares vivencias del tiempo y del espacio, en este lugar compartido. No creo que sea posible desconocer la relevancia que tiene el abanico de posibilidades comunicacionales que se ha abierto para el encuentro analítico: ondas que nos comunican solo auditivamente, ondas auditivas y visuales a través de la pantalla, ondas auditivas y visuales en presencia cara a cara, presencia usando el diván, prescindiendo de la visión. Cada una de ellas, proveyendo una multiplicidad de vivencias.

En cierto sentido, la heterogenidad de los lenguajes y ámbitos de comunicación que circulan -desde la llamada realidad virtual hacia la realidad “real”, “material”, que hoy se discute airadamente- devela lo que siempre se contempló en el psicoanálisis, pero de un modo más opaco. ¿No es acaso que el espacio compartido en el campo de juego analítico siempre fue de una naturaleza completamente diferente a la realidad cotidiana? ¿No se trata de un encuentro donde el cuerpo cuenta, pero la descorporización a través de la palabra también? ¿El ámbito de lo perceptual cuenta, pero su suspensión en pro de la estimulación de la fantasía también?

Se puede afirmar que la cualidad del diálogo psicoanalítico no es solo un método, es la marca de su especificidad. Busca un modo de estar con el otro y de pensar al otro, que no es experimentado en ninguna otra interacción humana. Excede la palabra como herramienta de comunicación, tanto como lo comunicado. Excede a los sujetos que participan del diálogo y excede las coordenadas de espacio y tiempo. Superando todo parámetro, amplía la comunicación, encarnándola y desanudándola. En otras palabras, el diálogo psicoanalítico propicia y es en sí mismo un territorio de juego. Como planteaban los Baranger en 1961, “es esencial para el procedimiento analítico que toda cosa o todo acontecimiento en el campo sea al mismo tiempo alguna otra cosa” (p. 6).

El psicoanálisis siempre se trató de una experiencia en los intersticios de la presencia y de la ausencia, y de las múltiples temporalidades del psiquismo. Su concepto teórico y clínico *princeps*, como es la transferencia, así lo evidencia. Sin esta ambigüedad esencial, enigmática, propiciadora de la transferencia, desaparecería el análisis, subrayan los Baranger. Representa por ello una posibilidad de transformación en un proceso de cambio constante que libere a las personas de las ataduras que provienen de las fijeza del psiquismo. Esto podría suponer también el reconocernos como parte de la transformación permanente de la naturaleza, acercarnos a ella tanto como a las producciones de la inventiva humana. Cuando se juega, se liberan las amarras, hay que deshacer algo de lo previo para seguir creando.

Es por ello que considero al psicoanálisis como un laboratorio privilegiado para captar y comprender la dinámica compleja en la que participan, en un entramado, el cuerpo, la palabra, la creatividad, la

experiencia, el otro, la cultura. Pero no estaremos atendiendo a la complejidad del problema que tenemos ante nosotros si no consideramos la transformación de la realidad a la que nos ha llevado el giro digital, y por tanto la necesidad de crear nuevas herramientas para comprenderla. Estamos ante una nueva arquitectura de la realidad, con distintos niveles heterogéneos: veloz, recortado y superficial, coexistiendo con otro lento, procesual y denso, y todos los espacios intermedios. Al mismo tiempo que están mutando las subjetividades hacia una condición híbrida por la permeabilidad frente a los desarrollos tecnológicos, también se transforma la realidad. Se trata de un mismo fenómeno, un verdadero cambio de juego, y si no lo consideramos, vamos a detectar únicamente su impacto negativo, y la respuesta será la de patologizar la experiencia.

Coda

Hace mucho que el juego dejó de ser un asunto de niños o algo considerado poco serio, como lo evidencia la comprensión antropológica o psicoanalítica del juego. Puede que no sea igualmente conocido en el ámbito de las humanidades el avance que ha tenido el juego en la práctica. Hoy comprende un amplio campo transdisciplinario que congrega a ingenieros de todo tipo, empresarios, educadores, etc., articulados en torno a la teoría del juego y a la llamada teoría del *fun*. Incluso hay una corriente comercial, la llamada *gamification*, que, advirtiendo la impronta humana hacia el jugar y su papel en la vida cultural, usa el modelo del juego para lograr mejores rendimientos en sus campos. Esta teoría del juego aplicada transversalmente a una multiplicidad de actividades nace en la misma cantera de los diseñadores de videojuegos que dio origen al mundo digital y evolucionó hacia la realidad extendida que describe Baricco.

Proponen algunas ideas que los psicoanalistas conocemos, pero orientadas de un modo distinto. Koster (2014), un diseñador de videojuegos exponente de estas teorías, plantea que el jugar está relacionado con el aprendizaje: se aprende sin saber qué está sucediendo, experimentando libremente, con intuición y empatía. Así, los juegos son buenos maestros y lo que enseñan, básicamente, es cómo funcionan los aspectos de la realidad: explorar espacios, predecir eventos, comprender las acciones propias y ajenas, e imaginar. Los juegos se acompañan de historias, y aprendemos a través de ellas. Nos convertimos en quienes somos a través de estas historias. Es decir, existe una retroalimentación silenciosa entre la creación de juegos con sus narrativas y cómo estas performan las subjetividades y hasta configuran la realidad. También nos dice Koster que los juegos desde la primera infancia tienen que ver con narrativas de poder y de estatus. Así, lamentablemente, los juegos -la mayoría de los videojuegos tienen esa tendencia, por ejemplo- casi siempre nos enseñan herramientas para ser el mejor mono o tribu de monos, eliminando a los otros.

De esta manera, según esta corriente el uso del juego impulsaría, por un lado, un dominio sofisticado como el que se requiere en la postexperiencia, en términos de coordinaciones entre las funciones cerebrales y la tecnología. Pero, por otro lado, qué decir de sus narrativas, de aquello que nos lleva a imaginar, de las historias que nos enseña y de las que nos performan. ¿Existen juegos que nos ofrezcan una mayor comprensión de cómo funciona un mundo heterogéneo de multiplicidades y diversidad, como propugna el posthumanismo? ¿O, por el contrario, aún refuerzan la obediencia ciega a líderes, jerarquías rígidas y pensamiento binario, que nos trasladan no solo al humanismo clásico, sino a los primates de Kubrick?

Una reflexión final me lleva, en primer lugar, a tomar en serio el campo de juego en el que estamos viviendo y los juegos a los que estamos siendo convocados. En segundo lugar, a atender al hecho de que gran parte de las dificultades en la comunicación es bidireccional, de tal manera

que no solo para la mayoría de la población que creció en un mundo analógico es difícil aceptar y moverse en la realidad extendida; a los hábiles en moverse cómodamente en la postexperiencia también se les dificulta tolerar bien el ritmo lentificado y procesual del viejo régimen. Ritmo que, como sabemos los psicoanalistas, es necesario para asimilar las experiencias humanas, (procesos de simbolización, duelos, crecimiento emocional, vínculos íntimos). Debido a ello, es posible que se esté dando la gran proliferación de fallas en la capacidad de simbolizar que se observa tanto en la clínica contemporánea. En otras palabras, tomar en serio el juego implica reconocer y aceptar las mutaciones que ya están transformando las subjetividades y la realidad para contribuir a la comprensión de lo que estamos viviendo y atender con más herramientas a quienes están padeciendo por estos cambios.

Desde una posición poco alarmista con la avanzada tecnológica, pero también respetuosa con los modos y tiempos de asimilación humanos, Baricco (2018/2019) propone la necesidad de impulsar el desarrollo de las *humanidades contemporáneas*. En sus palabras: “cristalizar un humanismo contemporáneo [una comprensión muy cerca del posthumanismo, a mi entender] donde las huellas dejadas por los humanos tras de sí sean traducidas a la gramática del presente y situadas en los procesos que genera, a cada día, el *Game*” (p. 330). Se puede contribuir a estas humanidades contemporáneas partiendo de asumir las cualidades naturales y potenciales del juego, y, al mismo tiempo, generar narrativas actualizadas que impulsen procesos de subjetivación que contemplen la diversidad, el respeto y cuidado de sí mismo y del entorno, más acordes con la realidad compleja y múltiple que nos ha tocado vivir.

Tal vez solo podremos sentirnos jugadores partícipes cuando salgamos del *shock de virtualización* al que nos sumió la pandemia, como lo llama Flavia Costa (2021), pero salir “con capacidad informada para decidir cuándo sí y cuándo no abrazar la digitalización” (p. 21) implica investigar con apertura, reconocer nuestro desconocimiento frente a los cambios y también aprender de ellos. Solo después tomaremos mayor conciencia de lo que nos viene sucediendo, del mismo modo que el primate de Kubrick jugaba sin percatarse de que el hueso se convertiría en una poderosa herramienta. No olvidemos que en el juego de la vida todo se va transformando a cada paso, silenciosa o ruidosamente, lenta o velozmente.

Resumen

El trabajo se inspira en el posthumanismo, que sitúa al humano como parte de la naturaleza tanto como creador de cultura, incluyendo la tecnología. Dada esta cualidad inventiva que crea “como jugando”, van mutando las subjetividades, como es el caso del impacto de la gran transformación que ha significado el giro digital.

La *postexperiencia* a la que nos ha conducido la realidad virtual –a decir de Baricco– es puesta a dialogar con la *experiencia transicional* que Winnicott nos trae. Resultado de ello, se plantea la necesidad de una metapsicología de la realidad en psicoanálisis, más acorde con la nueva experiencia de estar en el mundo.

Descriptor: *Juego, Realidad. Candidatos a descriptor:* *Posthumanismo, Subjetividades, Postexperiencia, Experiencia transicional.*

Abstract

This paper is inspired by posthumanism, which situates the human as part of nature as well as a creator of culture, including technology. Given this inventive quality that creates “as if playing”; subjectivities are mutating, as is the case of the impact of the great transformation that the digital turn has meant.

The *postexperience* to which virtual reality has led us – according to Baricco – is put into dialogue with the *transitional experience* that Winnicott brings us. As a result, we have the need for a metapsychology of reality in psychoanalysis more consistent with the new experience of being in the world is raised

Keywords: *Play, Reality. Candidates to keywords:* *Posthumanism, Subjectivities, Postexperience, Transitional experience.*

Referencias

- Baranger, M. y Baranger, W. (1961). La situación analítica como campo dinámico. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 4(1), 3-54. <https://www.apuruguay.org/apurevista/1960/1688724719611962040101.pdf>
- Baricco, A. (2019). *The game*. Anagrama. (Trabajo original publicado en 2018).
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Gedisa. (Trabajo original publicado en 2013).
- Costa, F. (2021) *Tecnoceno: Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*. Taurus.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2015). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos. (Trabajo original publicado en 1988).
- Frankel, R. y Krebs, V. (2021). *Human virtuality and digital life*. Routledge.
- Freud, S. (1972). Conclusiones, ideas, problemas. En L. López Ballesteros (trad.), *Obras completas* (vol. 3). Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1938).
- Huizinga, J. (2019). *Homo ludens*. Alianza. (Trabajo original publicado en 1954).
- Koster, R. (2014). *A theory of fun for game design*. O'Reilly Media.
- Kubrick, S. (director) (1968). *2001, Odisea del espacio* [película]. Metro-Goldwyn-Mayer.
- Morin, E. (2011). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa. (Trabajo original publicado en 1990).
- Phillips, A. (2007). *Winnicott*. Penguin Books. (Trabajo original publicado en 1988).
- Sibilia, P. (2013). *El hombre postorgánico: Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado el 2005).
- Sloterdijk, P. y Henrichs, H. J. (2020). *El sol y la muerte*. (Trabajo original publicado en 2001).
- Winnicott, D. W. (1995). *Realidad y juego*. Madrid: Editorial Gedisa. (Trabajo original publicado en 1971).
- Winnicott, D. W. (2004). Miedo al derrumbe. En D. W. Winnicott, *Exploraciones psicoanalíticas I*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1963).

Recibido 17/01/2022 - Aprobado 18/04/2022

¿Es posible el psicoanálisis decolonial?

El paradigma de la individualidad permea la vida en la modernidad/posmodernidad. Dicho paradigma –herencia de la colonialidad instaurada hace quinientos años– promueve la singularidad y la realización personal, a cambio del abandono de la vida comunitaria. El cambio histórico más reciente ocurrió en el último tercio del siglo XX, con la derrota de los movimientos de liberación social, y tuvo como consecuencia una reconcentración del poder capitalista y el comienzo del agotamiento del proceso de mercantilización del trabajo, conocido como *capitalismo colonial/moderno* (Quijano, 2017). En este contexto, surgen en paralelo reflexiones sobre la cura psicoanalítica y la sanación decolonial. En la cosmología vigente cristiano-secular-occidental, la ontología presupone la denotación, y la denotación presupone objetos nombrados: palabras y cosas. En las cosmologías ajenas al ámbito de la filosofía griega y su influencia en las filosofías/teologías cristiana, judía y musulmana, no hay prioridad del sustantivo y de la denotación de los objetos, encontramos la prioridad de las relaciones en vez de la de los objetos. En este trabajo se busca problematizar el psicoanálisis desde la mirada decolonial para que desde esta perspectiva se intente tender un puente entre esas dos maneras de ver el mundo: la fundada en la denotación y la que se funda en la relación, intentando explorar otras formas del ser y del conocer. Con este fin, se toma como punto de partida la epistemología decolonial y fronteriza, la cual ni nombra ni clasifica, sino que destaca las relaciones, puesto que las fronteras de todo tipo (físicas y mentales) son siempre relacionales (Mignolo, 2017).

Para problematizar el psicoanálisis desde la mirada decolonial se requiere como punto de partida realizar una revisión histórica de las dinámicas sociopolíticas en el contexto global que han propiciado las realidades actuales. La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del poder capitalista. Tiene su origen en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo que opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia diaria y a nivel social. Esta imposición se origina con la constitución de *América Latina*, lo que a su vez crea al capitalismo mundial, *eurocentrado*, e instala los ejes de la modernidad que nos rigen con patrón de poder hasta el día de hoy. En el ejercicio del poder se configuraron nuevas identidades sociales de colonialidad: indios, negros, aceitunados, amarillos, blancos y mestizos, así como sus espacios geoculturales: América, África, Lejano Oriente, Cercano Oriente, Occidente y Europa. En este contexto se establecieron las relaciones intersubjetivas correspondientes para que se mezclaran las experiencias del colonialismo y la colonialidad con las necesidades del capitalismo que terminó instaurando la hegemonía de la modernidad (Quijano, 2007).

Desde el siglo XVII, en los centros hegemónicos del poder colonial –por ejemplo, Holanda, con Descartes y Spinoza, e Inglaterra, con Locke y Newton– se fue consolidando desde ese universo subjetivo un modo de producir conocimiento que daba cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo: la medición, la cuantificación, la externalización (objetivación) de lo cognoscible para el control de las relaciones de las personas con la naturaleza y, en especial, de la propiedad de los recursos de producción. Este modo de conocimiento fue eurocéntrico y se le denominó *racional*. Fue impuesto en el mundo capitalista como la única racionalidad válida y como símbolo de la modernidad. A pesar de las críticas, los debates e incluso con modificaciones en sus contenidos, se ha mantenido esta perspectiva cognoscitiva del poder mundial del capitalismo colonial y moderno. Es esta modernidad/racionalidad la que ahora está en crisis (Quijano, 2007).

Por su parte, el eurocentrismo es una perspectiva cognoscitiva producida a lo largo del tiempo por el capitalismo colonial/moderno, que no incluye solo a los europeos, sino a todos los educados bajo su hegemonía, lo que *naturaliza* la experiencia de las personas bajo este patrón de poder. Ello nos hace percibir el eurocentrismo como *natural*, normalizado, sin la posibilidad de ser cuestionado. A partir del siglo XVIII, con la ilustración, el eurocentrismo se afianzó como la mitológica idea de que Europa existe con antelación a ese patrón de poder. En este sentido, *Europa* es una metáfora, no de su geografía ni de su población, sino de todo lo que se estableció como una expresión racial/étnica/cultural de Europa con un carácter de identidad colonialidad del poder. En esta mitología, Europa ya era un centro mundial del capitalismo que colonizó al resto del mundo y elaboró por su cuenta y desde dentro la modernidad y la racionalidad. Con lo cual también consolidó la idea de *humanidad*, según la cual la población del mundo se distingue en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos, dependiendo de si las personas están fuera o dentro de la metáfora *Europa*. Ya más tarde, en el siglo XIX, el lugar del capitalismo mundial fue ocupado por el *Estado-nación* y las relaciones entre *Estados-nación* como único modelo válido de conocimiento sobre el capitalismo (Quijano, 2007).

La revuelta intelectual contra el eurocentrismo nunca estuvo del todo ausente, sobre todo en *América Latina*. Pero es hasta después de la Segunda Guerra Mundial cuando empieza a manifestarse con más fuerza en las áreas dominadas por el mundo capitalista (Quijano, 2007). Aún hoy somos testigos de las transformaciones planetarias que provocó el impacto de la formación del mundo moderno/colonial en el que vivimos (calentamiento global, pandemia por la Covid, por ejemplo). En concordancia con nuestra actualidad, así como con el relato histórico expuesto anteriormente, podríamos considerar que *la colonialidad es el lado oscuro de la modernidad* (Mignolo, 2000) y que este sistema-mundo moderno, la metáfora *Europa*, intenta ocultarla desde su propio ima-

* Asociación Psicoanalítica Mexicana.

ginario. Y no toma en cuenta el conflicto que surge con y desde la diferencia colonial, como lo son desde el siglo XVI las rebeliones indígenas y la producción intelectual amerindia, o la revolución Haitiana a principios del siglo XIX. La colonialidad del poder fue y es una estrategia de la “modernidad”, desde el momento de la expansión de la cristiandad más allá del Mediterráneo, que contribuyó a la autodefinición de Europa y se convirtió en parte inseparable del capitalismo. Una especie de proyecto de “misión civilizadora” promovida por Inglaterra y Francia en sus inicios, y después por los Estados Unidos, agregando la “defensa de la democracia”. La consecuencia es que el capitalismo, como la modernidad, aparece como un fenómeno europeo y no planetario, en el que participó todo el mundo, pero en posiciones de poder diferentes. La *colonialidad del poder* es el eje que organizó y organiza la diferencia colonial, la periferia como naturaleza, inferior, irracional y primitiva (Mignolo, 2000).

Se ha propuesto que en la actualidad vivimos en un mundo *poscolonial*, ya que las instituciones coloniales han llegado a su fin, y vivimos ahora en Estados-nación en promoción o defensa de la democracia. Sin embargo, la *colonialidad* continúa y es observable en la división internacional del trabajo entre centros y periferias, así como en la jerarquización étnico-racial de las poblaciones constituidas durante varios siglos de expansión colonial europea. Nos encontramos más bien en un momento de *transición del colonialismo moderno a la colonialidad global*, que para algunos se acentúa con la pandemia. Se han modificado las modalidades de dominación (redes sociales, medios de comunicación, distribución de las vacunas contra la Covid y la obligatoriedad en su aplicación), pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial. Las nuevas instituciones del capital, como el Banco Mundial (BM) o el Fondo Monetario Internacional (FMI), así como las organizaciones militares como la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), las agencias de inteligencia, el Pentágono, establecidas después de la Segunda Guerra Mundial, mantienen la periferia subordinada. El fin de la Guerra Fría terminó con el colonialismo, pero inició el proceso de colonialidad global (Castro-Gómez, 2007).

Actualmente vivimos en un *sistema-mundo europeo/euro-norteamericano capitalista/patriarcal moderno/colonial* (Grosfoguel, 2005), y no solo en el *sistema-mundo capitalista*.

El suplemento de la *colonialidad* ha sido la *decolonialidad*. La conceptualización misma de la colonialidad como constitutiva de la modernidad, como la hemos revisado en este trabajo, es ya en sí misma el *pensamiento decolonial* en marcha (Mignolo, 2007). El argumento básico que propone Mignolo, señalándolo como casi un silogismo, es el siguiente:

Si la colonialidad es constitutiva de la modernidad, puesto que la retórica salvacionista de la modernidad presupone ya la lógica opresiva y condenatoria de la colonialidad (de ahí los *damnés* de Fanon), esa lógica opresiva produce una energía de descontento, de desconfianza, de desprendimiento entre quienes reaccionan ante la violencia imperial. Esa energía se traduce en proyectos decoloniales que, en última instancia, también son constitutivos de la modernidad. La modernidad es una hidra de tres cabezas, aunque sólo muestra una: la retórica de salvación y progreso. (p. 26)

La *decolonialidad* es entonces la energía que no se deja manejar por la *colonialidad* ni se cree la retórica de la modernidad. El *pensamiento decolonial* se desprende y abre (“desprendimiento y apertura”), encubierto por la racionalidad moderna, montado y encerrado en las categorías del griego y del latín, y de las seis lenguas imperiales europeas modernas (Mignolo, 2007).



Psicoanálisis y decolonialidad

El psicoanálisis surgió en la Europa del siglo XIX en un momento clave del desarrollo del eurocentrismo, ya secular, individualista, favorecido por los intelectuales de la burguesía imperante en ese momento. Fue en esa Europa, en la que la histeria se diagnosticaba mayormente en las mujeres, en la que Freud inició su exploración de *lo inconsciente* (Mignolo, 2016).

La oposición decolonial se presenta como una crítica activa a toda elaboración y práctica. Considera la corpo y geopolítica del conocimiento en conjunto con las condiciones político-económicas de los medios de producción. Las consecuencias de las diferentes colonialidades y sus efectos durante siglos no pueden ser ignoradas por el psicoanálisis si pretendemos que este siga haciéndose cargo del malestar subjetivo de las personas. En particular, aquellas personas que no encuentran lugar

en el mundo moderno, regido por el poder económico y militar, así como por la cientificidad moderna/colonial.

El origen del psicoanálisis nos hace pensar que difícilmente este se mantendría fuera del eurocentrismo/colonial/moderno, pero su radical diferencia con la cientificidad moderna-ilustrada plantea la posibilidad de que no se le limite como *ciencia psi*. Cuando Freud trata los síntomas de la histeria desde la escucha de la paciente, descubre el inconsciente (Castañola y González, 2017). Así, Freud inaugura una forma inédita de tratamiento que se apega a la palabra y permite reconocer la subjetividad y la intersubjetividad de los participantes en el dispositivo psicoanalítico. De esta forma, el psicoanálisis propone la alteridad; en franca contradicción del *cogito* cartesiano, Freud, aun sin saberlo, plantea “primero me relaciono, existo, y luego pienso”, en medio de la *modernidad* victoriana del siglo XIX.

El *pensamiento decolonial* revela que la modernidad es la parte visible de un fenómeno más amplio, conocido como colonialidad. Así, la modernidad y la colonialidad son los dos componentes que constituyen un mismo fenómeno *modernidad/colonialidad*. Los efectos de este fenómeno –conocidos como colonialidad del poder, del saber, del ser– han construido un efecto subjetivo que desprecia y borra todo lo que se encuentra fuera de su *centro* epistemológico y ontológico, la *periferia*. A este efecto se le conoce como “herida decolonial”. Por esto, se requiere un mecanismo que permita resubjetivaciones de un ser, sentir, pensar y conocer, desenganchado de la lógica colonial y en apertura a la decolonialidad. Se necesita, entonces, una posición fronteriza, un *pensamiento en y desde el borde* (Mignolo, 2016).

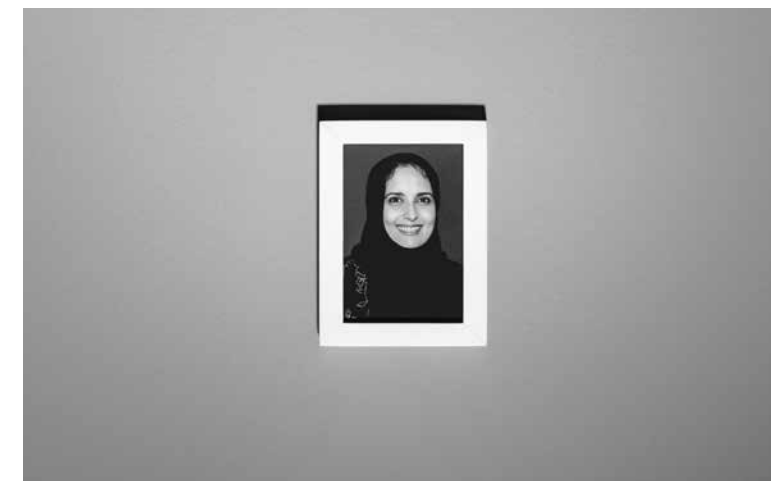
El giro de la episteme decolonial, con base en el *pensamiento desde el borde*, promueve el proceso de descolonización del pensamiento, del conocimiento y del ser (Mignolo, 2016). El dispositivo psicoanalítico, a pesar de o por su origen eurocentrista, junto con su particular epistemología disidente del cientificismo/colonial/modernista, podría ayudar a promover el pensamiento desde el borde en la posición fronteriza que Mignolo propone para desprenderse de la lógica colonial. Siendo así, es probable que tal vez existieran en paralelo la *cura psicoanalítica* y la *sanación decolonial*.

La sanación decolonial no es posible sin el análisis de la colonialidad, la cual inflige heridas coloniales en las personas (Mignolo, 2016). Hoy sabemos que las clasificaciones sociales son identificaciones por parte de quien controla el conocimiento y tiene el privilegio (y el poder) de nombrar, clasificar, identificar. Son operaciones epistémicas (generan conocimiento) que construyen identidades epistemológicas (supuestamente existentes). En la cosmología cristiano-secular-occidental, la ontología denota y la denotación propone objetos nombrados: palabras y cosas (Mignolo, 2016), mientras que en las cosmologías decoloniales –lejanas al ámbito de la filosofía griega y su influencia en las filosofías/teologías cristiana, judía y musulmana– no hay prioridad del sustantivo y de la denotación de objetos (identificación de un ser superior Jehová, Dios, Alá), encontramos *la prioridad de las relaciones en vez de la de los objetos*. En estas cosmologías, al tener prioridad lo relacional antes que lo ontológico, no es posible clasificar entes, pues todos los entes están relacionados. La epistemología decolonial y fronteriza ni nombra ni clasifica, sino que destaca las relaciones, ya que las fronteras de todo tipo (físicas y mentales) son siempre relacionales (Mignolo, 2016).

De acuerdo con lo anterior, para que el psicoanálisis pueda ser decolonial se requiere una nueva reflexión profunda sobre su marco teórico, como históricamente se inició con el mismo Freud y la evolución de su teoría, y que sin duda continúa con muchos psicoanalistas en todo el mundo, en múltiples contextos sociales y culturales, incluidos los espacios de la periferia, donde el psicoanálisis ha demostrado que también tiene demanda. Esto nos lleva a pensar que el camino hacia un psicoa-

nálisis decolonial transita por el abandono de las teorías energéticas y sus dinámicas de descarga y fijación como elementos del funcionamiento de la mente individual, ya que este marco teórico ha estado muy influenciado por el positivismo como corriente cientificista/colonial/moderna vigente en la época del origen del psicoanálisis. Esto permitirá acercarnos cada vez más a marcos conceptuales en los que se plantea lo vincular, lo relacional, lo sistémico, lo comunal, el pensamiento complejo no lineal ni unicausal (series complementarias de Freud), donde las personas somos seres de relación, y la mente y lo inconsciente no se encuentran dentro del individuo –más parecido a una caja negra de un avión–, sino que la mente y lo inconsciente se encuentran en la relación, en una matriz relacional que nos vincula entre nosotros y con nuestro ecosistema, sin un sistema-mundo hegemónico ni la necesidad de clasificaciones rígidas y cerradas basadas en la racialización o en el género, sino con la posibilidad de varios sistema-mundo en paralelo, coexistiendo con su propia epistemología y ontología válidas. Hay que tener en cuenta lo que se ha desarrollado hasta ahora en el marco teórico psicoanalítico, pero en desprendimiento de lo moderno/colonial/cientificista/patriarcal y en apertura a lo decolonial/relacional/comunal/diverso/complejo.

Parece que ante tal tarea de reflexión profunda de nuestra teoría, se requieren nuevos *giros epistemológicos* (Mauer *et al.*, 2014), con base al menos en las teorías de *la complejidad, el acontecimiento, el lugar del otro, el descentramiento, la deconstrucción*, entre varias otras propuestas teóricas. Todo ello necesita una *descolonización epistemológica* que permita el desprendimiento de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad y que además facilite el tránsito a una geopolítica y una corpopolítica del conocimiento, una universalidad-otra, *pluriversalidad* como *proyecto universal*, y denuncie la pretendida universalidad de una etnicidad en particular (biopolítica), localizada en una región específica del planeta (geopolítica) conocida como Europa (Quijano, 1992; Mignolo, 2010).



Finalmente, esta revisión profunda de nuestro marco teórico debería incluir al menos el replanteamiento de dos aspectos centrales para el repensar de nuestra teoría psicoanalítica: 1) Que el sujeto-moderno del psicoanálisis está atravesado por el sexismo (preponderancia del falo), pero no por el racismo, mientras que el sujeto-colonial de la decolonialidad está atravesado por la articulación geo y corpopolítica del racismo/sexismo; 2) que el sujeto-moderno del psicoanálisis presupone a la persona, la invidualidad, quien analiza y quien es analizado/a, mediado por un diferencial de poder sustentado por quien cuenta con el conocimiento psicoanalítico, mientras que el sujeto-colonial de la decolonialidad presupone lo comunal, la tarea conjunta analítica compartida, la conversación en el proceso de sanación decolonial, sin que esté mediado por el diferencial del poder (comunal decolonial; Mignolo, 2017).

Repensar el sujeto-colonial de la decolonialidad desde la teoría psicoanalítica, y no solo el sujeto-moderno eurocentrizado, podría permitirnos intentar construir el conocimiento psicoanalítico de esa universalidad-otra, *pluriversalidad* como *proyecto universal* genuino. Con este cuestionamiento *decolonial psicoanalítico* se busca un desenganche epistemológico que facilite reconocer formas de existencia (ontológicas) que la colonialidad del poder, a través del control de la subjetividad y el conocimiento, ha negado y continúa negando, incluso en la teoría psicoanalítica.

Resumen

El paradigma de la individualidad permea la vida en la modernidad/posmodernidad, lo cual es resultado de la colonialidad. En este contexto surgen en paralelo reflexiones sobre la cura psicoanalítica y la sanación decolonial. El presente trabajo busca problematizar el psicoanálisis desde la mirada decolonial, para que a partir de esta perspectiva se intente tender un puente entre esas dos maneras de ver el mundo: la fundada en la denotación y la que se funda en la relación, explorando otras formas del ser y del conocer. Con este fin, se toma como punto de partida la epistemología decolonial y fronteriza, y se transita a una revisión de los postulados psicoanalíticos tomando en cuenta el origen disidente del psicoanálisis.

Descriptor: *Psicoanálisis, Posmodernidad, Epistemología.* **Candidatos a descriptor:** *Colonialidad, Decolonial, Modernidad, Individualidad.*



Abstract

The paradigm of individuality permeates life in modernity/postmodernity, which is the result of Coloniality. In this context, reflections on psychoanalytic cure and decolonial healing arise in parallel. This work aims to problematize psychoanalysis from the decolonial perspective, in order to attempt to build a bridge between these two worldviews: one based on the denotation and another based on the relationship, by exploring other ways of being and knowing. To this end, decolonial and border epistemology is taken as a starting point from where a revision of psychoanalytic postulates takes place considering the dissident origin of psychoanalysis.

Keywords: *Psychoanalysis, Postmodernity, Epistemology.* **Candidates to keywords:** *Coloniality, Decolonial, Modernity, Individuality.*

Referencias

- Castañola, M. A. y González, M. (2017). *Decolonialidad y psicoanálisis*. Navarra.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). Prólogo: Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En R. Grosfoguel y S. Castro-Gómez (ed.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9-23). Siglo del Hombre.
- Grosfoguel, R. (2005). The implications of subaltern epistemologies for global capitalism: Transmodernity, border thinking, and global coloniality. En R. P. Appelbaum y W. I. Robinson (ed.), *Critical globalization studies* (pp. 283-292). Routledge.
- Haya de la Torre, V. R. (2010). *El antiimperialismo y el APRA*. Alianza.
- Mauer, S., Moscona, S. y Resnizky, S. (2014). *Dispositivos clínicos en psicoanálisis*. Letra Viva.
- Mignolo, W. D. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas latinoamericanas* (pp. 56-86). FACE/UCV.
- Mignolo, W. D. (2007). El pensamiento decolonial: Desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En R. Grosfoguel y S. Castro-Gómez (ed.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 25-46). Siglo del Hombre.
- Mignolo, W. D. (2016). Habitar las fronteras: Psicoanálisis, geo-historicidad de los cuerpos y decolonialidad. En W. D. Mignolo, *Hacer, pensar y vivir la decolonialidad* (pp. 31-40). Navarra.
- Mignolo, W. D. (2017). *Colonialidad y sujeción: Clasificación, identificación/desidentificación, sociogénesis*. *Decolonialidad y psicoanálisis*. (pp. 35-48). Navarra.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. En H. Bonilla (comp.), *Los conquistados: 1492 y la población de las Américas* (pp. 437-448). Tercer Mundo.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En R. Grosfoguel y S. Castro-Gómez (ed.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Siglo del Hombre.
- Quijano, A. (2017). Colonialidad del poder y subjetividad en América Latina. En M. A. Castañola y M. González (coord.), *Decolonialidad y psicoanálisis* (pp. 11-33) Navarra.

Recibido: 18/02/2022 - Aprobado: 13/05/2022

Alberto C. Cabral*

Los estereotipos de género del analista y su incidencia en la dirección de la cura

La noción de “estereotipos de género” agrupa el conjunto de atributos diferenciales con valor performativo que regulan la distribución de los roles masculino y femenino en cada cultura. Históricamente determinados, son por ello variables: a lo largo del tiempo, pero también -en una perspectiva sincrónica- en el interior de los diferentes segmentos que componen el “todo” social. Los analistas los hemos abordado como rasgos del Ideal del yo: esto es, aquellos valores e ideales que dan cuerpo al libreto simbólico que prescribe, para cada grupo de pertenencia, la forma particular de habitar el “universo” hombre o el “universo” mujer.

Los intensos debates en torno a estas temáticas, promovidos en los últimos años por los movimientos feministas y por las sexualidades disidentes, han tenido el mérito de sacudir certezas e introducir interrogantes, también en el interior del campo analítico. Es así como un número importante de analistas hemos empezado a tomar distancia respecto de preconceptos teóricos que orientaron clásicamente nuestro abordaje de estas situaciones clínicas.

Es el caso -para la escuela inglesa- de la postulación de un núcleo psicótico en el trasfondo de la homosexualidad. Otro tanto podríamos decir -ahora como efecto de difusión inicial de la enseñanza de Lacan- de la distinción estricta entre tres estructuras (neurosis, psicosis y perversión), que confinaba la homosexualidad al campo de la perversión. Ambos axiomas constituyeron durante décadas (para muchos colegas, aún ahora) referencias excluyentes a la hora de internarse en esta clínica compleja.

En la actualidad, estos postulados son objeto de intensas controversias. Entre quienes seguimos la orientación lacaniana, recordemos la conmoción (las réplicas aún subsisten) suscitada por la intervención de Paul Preciado en el último congreso de la Asociación Mundial de Psicoanálisis (AMP). La intervención de Jorge Reitter en el último congreso de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal) tuvo, en otra escala, resonancias parecidas.

Son discusiones en las que se juega en forma privilegiada la revalidación de la condición contemporánea de nuestra disciplina. Esto es, su aptitud tanto para alojar las nuevas demandas que brotan de los malestares actuales como para seguir ocupando el lugar de interlocutor válido en los debates que atraviesan nuestra época.

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

Con el telón de fondo de estas cuestiones en disputa, me propongo abordar la incidencia de los estereotipos de género *del analista* en la dirección de la cura. Revisaré, en esa perspectiva, testimonios de analistas de diferentes regiones y épocas, con los que en muchos casos mantendremos transferencias que orientan nuestra práctica.

S. Mitchell: Implicación subjetiva y puntos ciegos

En primer lugar, voy a compartir los trazos gruesos de una referencia clínica de Stephen Mitchell (2017-2018) que discutimos hace pocos meses¹ en la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Me propongo hacerla girar en torno a nuestro eje. El analista transmite las resonancias subjetivas que tiene para él la consulta de George, un paciente joven que relaciona espontáneamente su sintomatología (dificultades para concretar lo que insinúa en el campo profesional y en su vida amorosa) con su historia infantil. Su madre murió cuando él tenía cinco años; su padre quedó tan devastado y deprimido por la pérdida que no pudo hacerse cargo adecuadamente de él, cosa que sí hizo una tía, que se convirtió en una figura materna cálida y protectora. El paciente comenta en esa primera entrevista que, si bien se siente cómodo con Stephen, está prácticamente decidido a comenzar su análisis con otra analista, mujer, con quien ya tuvo varias entrevistas y se sintió muy a gusto.

Mitchell nos transmite que se vio invadido por la sensación -inhabitual en él- de que su consultorio era poco vital y acogedor, y que él mismo era poco creativo y difícilmente pudiera aportar intervenciones suficientemente enriquecedoras para ayudar al paciente. Y nos comenta que seguramente incidía en estas vivencias el hecho de que la historia de George le evocaba la propia: él también perdió a su madre, y también su padre tuvo dificultades para ocuparse de él después de la muerte de su mujer. Y nos dice: percibí que buena parte del esfuerzo que me demandaría el tratamiento tendría que ver con “mi lucha por reconectarme con una versión femenina y maternal de mí mismo” (p. 123).

Un primer punto para señalar es la no discriminación entre “femenina” y “maternal”. Una indiscriminación que ya pondría en guardia a nuestras amigas feministas de hoy, atravesadas por la convicción de que la maternidad no agota la problemática del deseo femenino. Es una tesis que Lacan promovió ya a fines de la década del cincuenta y cuya originalidad hay que sopesar con el trasfondo de las vacilaciones de Freud al respecto, y por la distancia que marca con afirmaciones categóricas como las de Marie Langer (1952/1976) en *Maternidad y sexo*: una mujer no se realiza por completo si no puede experimentar la maternidad.

Pero la afirmación de Mitchell podría asombrar también a nuestras feministas porque: ¿Sigue siendo sustentable la tesis que adscribe la fun-

1. Los ricos comentarios de C. Nemirovsky, R. Spector y M. Toyos pusieron el acento en otros aspectos del texto de Mitchell.

ción de cuidado al campo materno? ¿Y seguimos sosteniendo que “lo materno” constituye un rasgo que es patrimonio excluyente del género femenino? ¿O se trata de una función no necesariamente acoplada a la posición sexuada de un sujeto?

Es lo que parece sugerir la clínica de parejas homoparentales, gays y lesbianas. Pero también la de parejas heteroparentales jóvenes: en aquellos casos –claro está– en los que la reformulación consensuada de la distribución convencional de roles se sostiene en algo más que en un “deber ser” *aggiornado*. Apoyado en estas observaciones, un Hamlet actual podría argüir ante nuestros colegas aun aferrados a estereotipos clásicos: “Hay más cosas entre el cielo y la tierra que las que registra tu filosofía...”

Me interesa abordar las consecuencias que se desprenden de la afirmación de Mitchell para la dirección de la cura. Es que podría conjeturarse una orientación muy distinta si se considerara su *implicación subjetiva*² con la demanda que habita el discurso de George. Su testimonio permite suponer que está sostenida en una identificación con una figura paterna frágil, con pocos recursos para elaborar un duelo y afrontar a la vez el cuidado y la contención de un hijo que ha perdido a su madre. Diríamos que el encuentro particular con la problemática de George confronta a Mitchell con las inconsistencias del padre que lo habita como analista: inconsistencias que, si fuesen advertidas, le permitirían escuchar a su analizante sin los escotomas que le imponen sus “estereotipos de género”. Más rigurosamente: desapegado de identificaciones paternas que perturban la “puesta a punto” de su deseo de analista.

Recalcati y la idealización materna... aun

Las referencias de Lacan a la función materna y a la función paterna no se detienen en ese punto de llegada –valioso, pero provisorio– que son sus desarrollos del seminario 5 (1957-1958/1999) –los famosos tres tiempos del Edipo–. Es el punto en el que suelen detenerse sus críticos, y a veces también algunos de sus comentaristas. Sus desarrollos posteriores son muchos, y me parece conveniente no considerarlos complementos de sus primeras aproximaciones: no conforman una sumatoria que permita constituir una totalidad sistemática, al estilo de la *Summa Theológica*. Sí podemos considerarlos suplementos, no necesariamente armónicos, y que más bien podrían evocar la figura del *patchwork*.

Uno de ellos es “Nota sobre el niño” (Lacan, 1975/2012). Ahí, Lacan se refiere a la función materna, subrayando que “sus cuidados llevan la marca de un interés particularizado” (p. 393). Apunta a la aptitud para alojar la singularidad insustituible que constituye su cría: los casos de hospitalismo (René Spitz) permiten constatar los estragos de una atención profesionalizada, técnicamente impecable... pero despojada de un deseo singularizado que la sostenga. Lo rubrican, en casos no tan extremos, las formaciones reactivas que enmarcan los cuidados “políticamente correctos” de un hijo no deseado.

Algunos comentaristas de Lacan –Massimo Recalcati (2018) entre ellos– consideran que esta disposición a alojar la singularidad irreductible del hijo es un atributo exclusivo del deseo materno. La función paterna, en esta perspectiva, estaría atravesada por la universalidad que conlleva la relación con la Ley. De nuevo: el acople rígido de lo materno y lo singular, así como de lo paterno y lo universal, parece más bien un efecto de los estereotipos de género. Lacan ha subrayado la articulación privilegiada del deseo *femenino* (no del materno) con lo singular y del deseo *masculino* (no del paterno) con lo universal: es lo que se desprende de las fórmulas de la sexuación, y el conflicto de Antígona con Creonte sigue siendo una referencia privilegiada.

2. Siguiendo a Lacan, prefiero esta denominación a la clásica de “contratransferencia” (Cabral, 2009).

En el mismo texto (Lacan, 1975/2012), y con relación al padre, nos dice que “es el vector de una encarnación de la Ley en el deseo” (p. 393). Mi impresión es que apunta al hecho de que la Ley, siempre universal..., se encarna en forma exquisitamente singular en el deseo (la “carne”) particular de cada padre. Se trata de “una” encarnación (entre las muchas posibles) que determina –parafraseando a Lacan– que lo universal de la Ley condesienda a un deseo singular, y también singularizante. Podríamos decir que cuanto más singular es el deseo que se pone en juego, más singularizante es en su dirección al objeto. Esto es: tanto más se aleja de la condición anónima e impersonal que enuncia un “Se desea”, equiparable al “Se cuidan niños” que suponemos en el trasfondo del hospitalismo.

La insistencia de Recalcati (2018) en el “interés particularizado” por el propio hijo como una “lección de la maternidad, que es la lección de unos cuidados que prescindan de la Ley de lo universal [...] y recuperan la centralidad del rasgo singular” (pp. 82-83) parece por ello abreviar –aun– en el terreno de la idealización de la madre. Es un *topos* retórico que participa de los estereotipos de género transmitidos por el discurso religioso, como muy bien desarrolla el autor en uno de los capítulos..., sin por ello quedar eximido de sus efectos. Es una prueba más de que la posición subjetiva de cada quien va mucho más allá de las convicciones yoicas, por enfáticas que estas sean.

La novela *La hija oscura*, de Elena Ferrante (2018), recientemente llevada al cine por Maggie Gyllenhaal (2021), capta, en cambio, con sutileza, la faceta “oscura” de la maternidad que la idealización tiende a desmentir y que la ideología dominante tiende a confinar en la patología para preservar la integridad de los estereotipos que sostiene.

Es lo que cuestiona crudamente, también, la investigación de Hugo Tórrez Pinto en el marco de un estudio patrocinado por el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (Unicef, por sus siglas en inglés): *Violencia contra la niñez en Bolivia* (2007). Tórrez Pinto estima que un 80% de los niños de Bolivia recibe castigos violentos de diferentes miembros del hogar, con predominio de las madres respecto de los padres, en una proporción *cuatro veces mayor*, y detalla que emplean golpes con chicones, correas, palos, mangueras, sogas; de puños, de pie; echándoles agua, etc (pp. 49-50).

El peso de la *Zeitgeist* en W. y M. Baranger, y en J. Lacan

Las referencias a M. Langer, a S. Mitchell y a M. Recalcati permiten ya sopesar hasta qué punto nuestros estereotipos de género pueden condicionar los abordajes de estas problemáticas. Lo rubrica una relectura en clave contemporánea de algunos desarrollos de Willy y Madé Baranger en torno al baluarte.

En uno de sus textos, los autores (M. Baranger y W. Baranger, 1961-1962/s. f.) afirman:

El analista puede intervenir eficazmente en él [el campo] cuando el analizando “se juega”. [...] El baluarte ha sido descrito en la literatura, sobre todo en relación con los pacientes homosexuales o perversos en general: quieren poner en juego todo, excepto su actividad perversa, fuente de gratificaciones extremadamente valiosas. (p. 20)

En el contexto actual resulta clara la patologización que el texto transmite de la posición homosexual, considerada una variante particular de la perversión. Ocurre lo mismo con la promoción de la “clase” de “los” homosexuales: como si existiera una manera “única” de habitar esa orientación sexual. Hoy nos resultaría llamativa también, por su sesgo normativizante, la convicción de que, como efecto de la cura..., “los” homosexuales (si tuvieran a bien “poner en juego” su “actividad perversa”) podrían modificar su elección de goce.

Resulta sorprendente la similitud de estas aseveraciones de Willy y Madé con las que Lacan despliega en el último apartado de su clase del 29 de enero de 1958 (1957-1958/1999). Si se la relee con atención, se podrá ver que, en ese momento de su enseñanza, también Lacan participa de la ilusión de construir la categoría de “los” homosexuales y comparte la tesis del “aferramiento” a su posición de goce: “Lo que muestra la clínica de los homosexuales [...] es que [el sujeto] se aferra muchísimo a su posición de homosexual” (p. 313). E intenta a lo largo de la clase desentrañar las razones por las que “su posición se ha convertido en algo tan precioso y primordial” (p. 215).

Hoy podríamos decir, risueñamente, que “el” homosexual se aferra a sus condiciones de goce con una determinación semejante a aquella por la cual “el” heterosexual se aferra a las propias..., aun cuando la clínica contemporánea, en particular con adolescentes, muestra con mucha frecuencia posicionamientos oscilantes, que en otras épocas tendían a ser objeto de la represión y quedaban confinados en el inconsciente. El mismo Lacan apuntaba esta observación en una de sus primeras relecturas del caso Dora (1951/1980), al abordar su vínculo pasional con la señora K.

Pero queda planteada la pregunta: ¿alojamos genuinamente en el dispositivo a “los” homosexuales cuando nos proponemos “curarlos” de su orientación sexual? ¿O sucumbimos a un *furor curandis* que haría las delicias de la crítica de Foucault cuando enrostraba a nuestra disciplina la condición de “práctica disciplinante”³?

Desafíos para la formación, y la tendencia a “segmentar” la clínica

Estas observaciones sugieren que también los analistas más sagaces pueden ser condicionados en sus abordajes por el efecto residual de “identificaciones indebidas”, aquellas “de las que nadie está exento”... (Lacan, 1964-1965/s. f., p. 98), tanto más cuanto circulan avaladas por estereotipos que participan del *Zeitgeist* (“espíritu de la época”).

Por supuesto que hacer una descalificación *in toto* de textos como los que evocamos sería incurrir en un anacronismo: una fuente que nutre los excesos de la “cultura de la cancelación”.

3. Al momento de escribir estas líneas, el Parlamento de Francia aprobó por unanimidad la prohibición de las llamadas terapias de conversión para personas LGBT+. La nueva ley establece que quienes tengan como objetivo “modificar o reprimir la orientación sexual o la identidad de género” (Francia prohibió por ley las “terapias de reorientación” sexual, 25 de enero de 2022, párr. 2) y que afecten la salud física o mental de las personas serán castigados con hasta dos años de cárcel y 34.000 dólares en multas. La pena puede aumentar a tres años de reclusión y sanciones económicas de 50.000 dólares por prácticas que involucren a menores u otras personas vulnerables. La sanción de la norma pone en evidencia que todavía se sigue apelando a esa clase de tratamientos, equiparando la orientación sexual a una enfermedad. “Nada que curar” (párr. 6), destacó la diputada feminista Laurence Vanceunbrock.

Sería también unilateral, porque estamos poniendo el foco en forma excluyente en *un* aspecto de entre los muchos que hacen a la riqueza que conservan.

Pero –por otro lado– nuestros maestros merecen otro destino que el de las lecturas religiosas, *sub specie aeternitatis*, que, a cambio de una ilusoria indemnidad frente al paso del tiempo..., los condenen a la condición de piezas de museo. Es una ilusión que participa de una posición reverencial, subsistente en algunos colegas, que conspira contra los esfuerzos por renovar la necesaria condición contemporánea de nuestra disciplina.

Como quiera que sea, es un hecho que cada vez más los analistas asumimos hoy los desafíos teórico-clínicos implicados en el deseo de alojar en el dispositivo las nuevas demandas que surgen, por ejemplo, de las nuevas formas de ser padre y de ser madre. Son diseños que se cruzan, pero no se superponen, con las también nuevas formas de habitar las posiciones sexuadas que atraviesan a las subjetividades de hoy y que hacen estallar la clásica distinción binaria de géneros.

En este contexto, me despierta reparos la denominación de “analistas con perspectiva de género”, que para algunos colegas parece recortar un rasgo diferencial de su práctica. Mi impresión es que no es conveniente contribuir a la “compartimentalización” de nuestra clínica ni a la proliferación de “especialidades” que la segmenten. Tanto más, tratándose de las posiciones de goce y de las identificaciones de género de quienes nos consultan, que constituyen aspectos nucleares de *toda* experiencia analítica.

Los testimonios que evocamos, a la vez, muestran que *todos* los analistas trabajamos, en nuestra clínica, atravesados por la propia perspectiva de género (Wald, 2019). Es más: “somos trabajados” por sus estereotipos. Tanto más cuanto menos advertidos estemos de las identificaciones y las posiciones de goce que las condicionan. La medida en que nuestro propio análisis ha permitido esmerilar el poder rector de esos libretos inconscientes determina –en última instancia– nuestra intolerancia o, por el contrario, nuestra disposición a alojar la singularidad de las elecciones de goce de nuestros analizantes.

Es por eso que el propósito de incluir en la formación analítica estas problemáticas requiere mucho más que el diseño de un plan de seminarios *aggiornado*, que incorpore una bibliografía actualizada. Supone asumir que estas nuevas demandas ponen a prueba la disposición genuina de cada analista para alojar lo diferente, sin rechazarlo ni patologizarlo. Para decirlo en términos de Lacan (1964/1987), es una clínica que requiere una puesta a punto del deseo del analista como “deseo de obtener la diferencia absoluta” (p. 279): una meta que excede la condición *open mind* que brindan las buenas lecturas.



El analista ante las demandas de reasignación de género: Plasticidad y fijeza de la vida erótica

Son conocidas las problemáticas jurídicas, éticas y médicas que suscitan las cada vez más frecuentes demandas de reasignación de género. Confrontados a ellas, es conveniente que los analistas resistamos la tentación de ocupar el lugar al que a veces se nos convoca: el de supuestos “especialistas” en sexualidad, con derecho y aptitud para emitir sentencias definitivas. Lo que sí podemos ofrecer (y claro que es mucho) es un espacio de intimidad para que el sujeto pueda intentar un escrutinio genuino, lo más exhaustivo posible, de su deseo y de sus posiciones de goce... para poder “elegir” si quiere lo que desea (Cabral, 2020).

Esto supone para el analista estar suficientemente advertido, tanto de la plasticidad y variabilidad del deseo en su vertiente metonímica (simbólico-imaginaria), como del peso de las “invariables relativas” que en cada quien fijan las posiciones de goce y la vertiente real del propio deseo. La cura analítica puede acompañar al sujeto al umbral de su elección, que siempre será *nachträglich*. Esto es, nunca *a priori*: ni dictada por las demandas iniciales del eventual analizante ni mucho menos por los prejuicios o elecciones propios del analista. La siguiente “anécdota” puede resultar ilustrativa.

En el curso de una Jornada convocada en París en 2003 conjuntamente por la École Lacanienne de Psychanalyse (ELP) y el Centro de Ayuda, Investigación e Información sobre la Transexualidad y la Identidad de Género (CARITIG, por sus siglas en francés), J. Allouch (2 de noviembre de 2005) cerró su ponencia –conceptualmente rica, amén de autocrítica– transcribiendo un testimonio de P. Califia.

Reparemos en la “P” que antecede al apellido. A lo largo de la vida de Califia, la P correspondió primero a Patricia (su nombre al momento de la anécdota), luego a Pat y actualmente a Patrick: tres nombres que suscriben una obra múltiple, que constituye la faceta teórica de una figura relevante del activismo *queer*. Dejo abierta la cuestión de si la homogeneidad que permite la P traduce la unicidad de una obra (es mi impresión) o si promueve un forzamiento que desdibuja las diferencias que imprimen identidades heterogéneas. En otras palabras: las sucesivas identidades de género ¿dejan su marca singular en la autoría? Es un interrogante que puede problematizar las reflexiones de Foucault en torno a qué es un autor.

Pero vayamos a la anécdota:

Romper los prejuicios es el trabajo de toda una vida. Recientemente tuve una experiencia muy instructiva. He descubierto que una de las damas que frecuentaba desde hace largo tiempo era transgénero. Ese descubrimiento me dio pena, pues me gusta creer que mi sistema “radar” localiza bien tanto a los trans como a los gays. Ella no tenía la intención de mentirme: pensaba que yo ya lo sabía. Dado todo lo que había hecho para informarme sobre la transexualidad, pensé que eso no haría ninguna diferencia. Pero me encontré sorprendida [en femenino; este relato es del tiempo en que Patrick era Patricia, y se definía como lesbiana] al mirarla de forma diferente. De pronto sus manos me parecían demasiado grandes, su nariz rara, ¿y qué decir de la nuez de Adán? ¿No tenía una voz un poco grave para una mujer? ¿No era terriblemente autoritaria, exactamente como un hombre? ¡Y, mi Dios, qué peludos eran sus antebrazos! Cuando me sorprendí pensando esto, reí, aunque había un poco de tristeza en mi risa. La transfobia es muy difícil de erradicar. El género no solamente es un problema teórico o político. De todos los temas “personales entonces políticos”, este es el más personal de todos. El miedo a los transexuales está en cada uno directamente ligado al miedo a su “yo” del sexo opuesto. (párr. 15)

La franqueza del testimonio de Califia permite algunas reflexiones. Aceptemos por un momento que la escena activó y puso en evidencia el peso de lo que denomina sus “prejuicios”, hasta entonces subestimado. Resultan claros, entonces, los límites de la “información” que brindan las buenas lecturas. Es que los prejuicios, sostenidos para los analistas

en el arraigo inconsciente del ideal, requieren de algo más que buenos argumentos para poder ser desmontados. La eficacia esclarecedora de la información encuentra su límite en el punto justo en el que empieza a tallar el inconsciente, donde se abre el espacio al poder transformador de la cura analítica.

Pero el rechazo ante la evidencia de una voz grave y “terriblemente” autoritaria (“como la de un hombre”) y ante la desmesura del tamaño de las manos, o el “mi Dios” angustiado que surge ante unos antebrazos “peludos”... ¿vehiculizan necesariamente “transfobia” o pueden también ser indicadores de que las posiciones de goce de Patricia (las *Liebesbedingung* freudianas) imponen sus condiciones y fijan sus límites a la hora de definir con quien *sí* y con quien *no* se va a la cama?

Quizás donde Patricia (¿también Allouch?) registra tan solo “prejuicios”, se trata en realidad de la rigidez del cepo que establecen para cada quien las propias condiciones de goce. Es la objeción que –en mi opinión– eleva la experiencia psicoanalítica ante la pretensión voluntarista de cambiar de género con la misma facilidad con que se cambia de camisa (Judith Butler). En una rica conferencia dictada en 2022 en la Sociedad Portuguesa de Psicoanálisis, Fernando Orduz (18 de febrero de 2022) sostuvo con énfasis, en el intercambio posterior, una posición muy próxima a la del intelectual y activista *queer*. Contribuyó así a instalar un debate que nos interpela.

Retomando en esa perspectiva el interrogante que dejamos abierto: ¿ocurrirá con las posiciones de goce lo mismo que con el estilo⁴ de cada quien, que parece mantenerse estable más allá de los cambios de género que intente transitar –por ejemplo– el autor? Podríamos aquí reformular la sentencia de Bismarck, ya parafraseada por Freud: la posición de goce (no el sexo anatómico) es el destino.

Ante las demandas de reasignación de género, el analista puede contribuir a que el sujeto precipite una elección suficientemente advertida de la plasticidad, pero también de los límites que su estructura subjetiva le permite. Apostamos, como siempre, a que el sujeto con sus elecciones expanda las chances de una vida habitable, *que merezca ser vivida*, y restrinja a la vez la seducción tanática que puede retenerlo en (o encaminarlo a) una vida insopportable.

Resumen

Se aborda la incidencia de los estereotipos de género *del analista* en la dirección de la cura. El análisis de testimonios clínicos de colegas de distintas orientaciones (Mitchell, Recalcati, Lacan, M. y W. Baranger) permite destacar los escotomas que estos estereotipos pueden condicionar al promover “identificaciones indebidas” que comprometan la posición del analista, tanto más cuanto este opere menos advertido de su existencia. El análisis de un testimonio del teórico *queer* P. Califa se utiliza para destacar los límites que las condiciones de goce trazan a la plasticidad de la vida erótica y, por lo tanto, a la pretensión voluntarista de cambiar ilimitadamente de género (Judith Butler).

Descriptor: *Identificación, Deseo del analista. Candidato a descriptor:* *Estereotipos de género.*

4. Recordemos la sentencia de Buffon que gustaba evocar Lacan (1966/2003): “El estilo es el hombre mismo” (p. 3) [*Le style c'est l'homme même*]: el estilo no puede robarse ni transportarse.

Abstract

The analysis of clinical testimonies of colleagues of different orientations (Mitchell, Recalcati, Lacan, M. & W. Baranger) allows highlighting the scotomas that stereotypes can condition, by promoting “improper identifications” that compromise the analyst’s position. All the more so, as the analyst operates less aware of their existence. The analysis of a testimony by the queer theoretician P. Califa is used to highlight the limits that the conditions of jouissance draw to the plasticity of erotic life, and therefore to the voluntarist claim to unlimited gender change (Judith Butler).

Keywords: *Identification, Analyst’s desire. Candidate to keyword: Gender stereotypes.*

Referencias

- Allouch, J. (2 de noviembre de 2005). Avergonzados. *elsigma.com*. <https://www.elsigma.com/columnas/avergonzados/8670>
- Baranger, M. y Baranger, W. (s. f.). La situación analítica como campo dinámico. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis (En línea)*. <http://publicaciones.apuruguay.org/index.php/rup/article/view/792/654> (Trabajo original publicado en 1961-1962).
- Cabral, A. (2009). *Lacan y el debate sobre la contratransferencia*. Letra Viva.
- Cabral, A. (2020). *El perdón y sus límites*. Teseo.
- Ferrante, E. (2018). *La hija oscura*. Lumen. (Trabajo original publicado en 2006).
- Francia prohibió por ley las “terapias de reorientación” sexual (25 de enero de 2022). *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/397583-francia-prohibio-por-ley-las-terapias-de-reorientacion-sexua>
- Gyllenhaal, M. (directora) (2021). *La hija oscura* [película]. Endeavor Content, Pie Films, Samuel Marshall, In the Current, Faliro House.
- Lacan, J. (1980). Intervención sobre la transferencia. En J. Lacan, *Escritos 1*, Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1951).
- Lacan, J. (1987). *El seminario de Jacques Lacan, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1964).
- Lacan, J. (1999). Clase del 29/1/1958. En J. Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, libro 5: Las formaciones del inconsciente*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1957-1958).
- Lacan, J. (2003). Obertura de esta recopilación. En T. Segovia y A. Suárez (trad.), *Escritos 1* (pp. 3-4). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1966).
- Lacan, J. (2012). Nota sobre el niño. En J. Lacan, *Otros escritos*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1975).
- Lacan, J. (s. f.). Clase del 17 de marzo de 1965. En J. Lacan, *Seminario 12: Problemas cruciales para el psicoanálisis*. Escuela Freudiana de Buenos Aires. <https://e-diccionestjustine-el.net/wp-content/uploads/2019/10/Problemas-cruciales-para-el-psicoana%CC%81lisis.pdf> (Trabajo original publicado en 1964-1965).
- Langer, M. (1976). *Maternidad y sexo*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1952).
- Mitchell, S. A. (2017-2018). La aparición de características de la vida del analista. *Revista de la Sociedad Argentina de Psicoanálisis*, 21-22, 119-126.
- Orduz, F. (18 de febrero de 2022). *Cuerpo trans (10 hipótesis)*. Conferencia dictada en el ciclo Vozes Internas & Vozes Externas de la Sociedade Portuguesa de Psicanálise.
- Recalcati, M. (2018). *Las manos de la madre*. Anagrama.
- Tórrez Pinto, H. (2007). *Violencia contra la niñez en Bolivia*. Ine-Unicef.
- Wald, A. (2019). El psicoanálisis en un mundo plural. *Docta*, 14.

Recibido: 18/03/2022 - Aprobado: 18/04/2022

Laura Palacios*

La energía oscura: Un infinito sin explicación

*Redondo sin principio ni fin, soy el punto antes del cero
y del punto final. Camino sin parar del cero al infinito.*

Clarice Lispector

“Antes de hablar, quiero decir unas palabras”. La frase, es parte del repertorio atribuido a Cantinflas(!), el cómico mexicano cuyos dichos paradójicos fueron capaces de hacer saltar la solemnidad en mil pedazos. Hoy la usaré como introducción al tema que nos concita, aclarando que no serán palabras azarosas ni *de relleno...*, son las de Ursula K. Le Guin (2018), quien dice:

La ciencia describe rigurosamente desde afuera, la poesía describe rigurosamente desde dentro. La ciencia explica, la poesía implica. Ambas celebran aquello que describen. Necesitamos el lenguaje de la ciencia y de la poesía para que nos salven de la infinita acumulación de datos que no sirven para curarnos de la ignorancia o la culpa. (p. 56)

Estas son mis apostillas a “Las razones del universo”, una entrevista publicada en el blog *Damiselas en apuros*, 20, en el mes de septiembre de 2014.

La entrevistada fue la Dra. Gloria Dubner, astrofísica; por esas fechas, directora del Instituto de Astronomía y Física del Espacio e Investigadora Superior del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet).

La entrevistadora fue Guadalupe Treibel, periodista de los diarios *La Nación* y *Página/12*, cofundadora de la revista *online Damiselas en apuros*.

Para facilitar su lectura, en los fragmentos de preguntas y respuestas utilizo cursivas para las intervenciones de la periodista.

Gloria Dubner es una famosa astrofísica especializada en supernovas y autora de un hermoso libro en el que trabaja “el espectacular final de las estrellas” (Dubner, 2020). Como detalle curioso, divulgaré –aunque ella no lo ventila– que además de ser multipremiada por su labor científica nacional e internacional, en 2008 se designó con su nombre el asteroide 9515 1975 RA2, que pasó

*Asociación Psicoanalítica Argentina.

a llamarse desde entonces (9515) Dubner¹. La distinción también le fue otorgada con motivo del trabajo realizado a favor de los derechos de las mujeres en las ciencias.

Además, desde los lejanos setenta, ella es mi amiga.

Una supernova más que un objeto es un evento; una explosión descomunal que en cuestión de segundos pone fin a una estrella que brilló en el cielo durante cientos de miles o hasta millones de años.

¿Entonces dirías que las estrellas nacen, brillan y a la larga se apagan? Sí, y algunas de ellas terminan sus vidas en forma catastrófica y bella, como las supernovas.

¿De ellas te ocupás?

Sí. De ellas me ocupo. El universo está en transformación permanente. Además, la acción que tiene sobre el espacio circundante ese evento (que es desmesurado aun para las medidas astronómicas) persiste en el tiempo y transforma ese estallido en un objeto celeste de larga duración. La luz del estallido sigue siendo visible para los telescopios. Semanas o meses.

¿Por eso se lo considera un evento?

Claro. Cuando a una estrella se le acaba el combustible que necesita para sobrevivir, cuando ya no puede defenderse de la tremenda atracción gravitatoria que ella misma produce, colapsa, implota, o, dicho de otro modo, explota hacia adentro. Si la estrella se apaga tranquila, como ocurre en muchas ocasiones, se queda con todos los átomos que fabricó adentro y a la larga termina siendo un cuerpo frío y oscuro.

Así habla la Dra. Dubner. Así nos deja pensando en qué consistirá *la tranquilidad* en ese Cosmos primordial del que habla con tanta... (¿lo digo?) con tanta tranquilidad ante la periodista. Ante esa periodista, Guadalupe Treibel, que en verdad no hace otra cosa que representarnos... y cuyo privilegio es poder formular todas las preguntas que se agolpan en nuestra mente, pero en vivo y en directo, al alcance de su curiosidad, su inteligencia y su oreja. Y como esa profesional es muy buena, casi oímos su respiración. El latido de su inquietud ante lo que va escuchando. ¿Cómo serían las cosas bajo el signo de la intranquilidad cuando de números extremos, estrellas, implosiones y supernovas se nos está hablando?

1. El principito de Antoine de Saint-Exupéry venía del asteroide B 612. No he encontrado demasiadas referencias sobre este “pequeño planeta”. Aun así, sabemos que el asteroide tenía tres volcanes y una rosa. Y era tan pequeño que con solo mover la silla, su habitante podía ver hasta 43 puestas de sol diferentes. (El asteroide real con esa numeración se llama Veronika y fue descubierto en 1906 por August Kopff desde el observatorio de Heidelberg, en Alemania). Por el momento, no tengo descripción del (9515) Dubner.

En estas últimas noches estuve leyendo a Virginia Woolf, *Orlando* (1928/1979), para ser más precisa. Traduce Borges. Ella escribe sobre ciertos instantes de revelación, cuando un saber deja de pertenecer solamente al intelecto, y dice:

esto hace que la mente zozobre de un lado a otro. Todo parece más desnudo e inútil, es un instante lleno de peligro para la mente humana. En instantes así las mujeres se hacen monjas, los hombres frailes. En instantes así, los hombres ricos hacen donación de sus bienes, los hombres felices se degüellan con un trinchante... (p. 113)

Sé que estoy exagerando. (Y Virginia W. también).

Porque entonces Gloria Dubner incursiona con algo que no estaba en mis cálculos. Algo sobre lo que la ciencia no halla una explicación... El asunto hubiera hecho derramar lágrimas negras (de felicidad) a Émile Cioran, a Nick Cave, a Klaus Kinski y al pintor Francis Bacon. Es que ante esa pregunta, nuestra astrofísica oriunda de Chajará empieza a hablar de la energía oscura...

En términos generales, ¿es cierto que solo conocemos el 5% del universo?

Es más mental el tema... [responde G. D.].

Pero si es tan *mental*, me pregunto, ¿por qué este nudito en mi garganta? ¿Qué loca fibra tocó este bellissimo tema para que me ronde el aura de la angustia? ¿Me pasa a mí sola? Si estos saberes de la ciencia nos parecen tan lejanos y extremos, tan “tropecientos”; si manejan números cuyos ceros ni siquiera caben en un renglón..., si son tan ajenos al ámbito de la intimidad, ¿por qué me palpita más fuerte el corazón? (Me reprimo y no digo “el alma”; Lacan habló bastante del alma, pero no me siento autorizada). ¿Será por caer en la cuenta de cuánto de lo desconocido nos alberga? ¿O a cuánto de lo desconocido estamos albergando...? Seguramente eso pasa cuando caemos en la cuenta de que también hay algo en nuestro fundamento que no va a ser alcanzado nunca. Que será opaco y siempre en fuga. A esa otredad que parece tan a distancia de nuestro ser, y que no es ajena al surgimiento del deseo, la originalidad de Freud la llamó Inconsciente. Sabemos de una extranjería que nos habita y ronda. Que domina noche a noche nuestra vida durmiente. Y así nos lo apunta Lacan (1954-1955/1988):

Hay en todo sueño, dice Freud, un punto absolutamente inasequible, que pertenece al dominio de lo desconocido: lo llama “ombbligo del sueño”. No hacemos hincapié en estas cosas de su texto probablemente porque creemos que son poesía. Pues no. Esto quiere decir que hay un punto que no es aprehensible en el fenómeno: el punto de surgimiento de la relación del sujeto con lo simbólico. Lo que denomino “ser” es esa última palabra, por cierto no accesible para nosotros en la posición científica, pero cuya dirección está indicada en los fenómenos de nuestra experiencia. (pp. 164-165)

Esto nos acerca a lo que teoriza el mismo Lacan más adelante, cuando se refiere a aquel *primer ladrillito* que está presente en la gestación del aparato psíquico, la *cosa*, o *Ding*, como da en llamarlo Freud, eso que no llega a conformarse en imagen ni en palabra. Ni adentro ni afuera... Se trata de aquello que, pareciendo muy ajeno, nos atañe profundamente. Esa otredad íntima que a veces se intuye como rara, angustiada u hostil. Pero no perdamos de vista a las dialogantes, vale la pena.



Según entiendo, *Energía Oscura no es lo mismo que Materia Oscura...*

Es imposible hablar de la Energía Oscura, sin mencionar la Materia Oscura. No se puede hacer ese recorte, no va una sin mencionar la otra. De ese 5% hoy conocido, el 95% faltante es 27% de Materia + 68% de Energía (algunos dicen 25% +70%, pero 27 + 68 son los números más actuales). Como ves, seguimos intentando dar respuestas a lo que no conocemos.

Decime algo más sobre la Materia Oscura, ¿qué es exactamente?

Esa Materia, de la que no se ha podido saber hasta el presente cuál es su composición, escapa a cualquier método de detección que tengamos los humanos hasta ahora, pero que se sabe que existe porque se miden sus efectos (es como si vieras humo a la distancia, no sabés qué cosa se está quemando, pero podés afirmar que hay fuego).

Si sumás todas las formas de materia y energía conocidas por los humanos, de ninguna manera el universo sería coherente. Todo estaría alejándose entre sí, no nos llegaría luz y estaríamos en un cielo negro; viviríamos en un espacio negro. O, mejor dicho: no viviríamos y punto. El saber humano que se tiene hasta el siglo XXI solo alcanza para conocer el 5% del universo; nos está faltando explicar la Energía Oscura y la Materia Oscura (o sea: algún tipo de materia que no interactúa de ninguna de las formas conocidas, ni por gravedad, ni por fuerzas electromagnéticas).

¿No se sabe cómo actúan?

Sucede que mientras las fuerzas electromagnéticas entre cargas positivas y negativas atraen, mientras los imanes atraen, mientras la fuerza de gravedad atrae, la Energía Oscura repele. Son dos formas que, aunque investigadas, aún no logran entenderse. Sabemos que existen; lo que no conocemos aún es la Física que las explique. Del 5% conocemos por la Física; sabemos que esa materia está formada por átomos, los mismos en todo el universo. Los mismos átomos con la misma estructura de núcleo, y hay materia y hay antimateria, y son los mismos electrones y positrones en cualquier dirección que se mire. Porque una vez estuvimos todos en un mismo punto: esa es la única manera de que, a miles de millones de años luz, sea la misma Física. Solo si una vez estuviste pegado a tu vecino vas a tener los mismos ladrillos. Intentando explicar qué mantiene coherente a un universo que se expande aceleradamente, reconstruís el momento del Big Bang.

La periodista lo admite y, aferrada al tema “como perro al hueso” (perdón por la ruda metáfora), no parece decidida a abandonarlo.

Sí, he leído que el Universo se expande. ¿Pero esa expansión, que vos describís como acelerada, a qué se atribuye? ¿Tiene alguna relación con la fuerza que repele?

[La científica se playea:] Sí, sabemos que el universo se está expandiendo y que su expansión no se está desacelerando, sino que más bien se acelera. Entonces, si la gravedad funciona como esperamos, si la teoría de la relatividad general de Einstein funciona (y, por cierto, si nuestro navegador GPS nos lleva bien, es gracias a que sí funciona), la expansión del universo tendría que desacelerarse... ¡Y no! No deja de acelerarse. Habría una fuerza que empuja a todas las galaxias a alejarse unas de otras a una velocidad más rápida, y los científicos la llaman Energía Oscura. La existencia de esta energía es necesaria para explicar la expansión acelerada del universo. Esta fuerza “hipotética” llena uniformemente todo el universo y ejerce una presión negativa que actúa como fuerza gravitacional repulsiva. A la fecha no sabemos qué es la Energía Oscura. Y este es uno de los misterios sin resolver más importantes de la Física de hoy.

¡Touché!, tendré que admitirlo: no soy la única interesada en esos avatares del cosmos ni la única

que interroga su incidencia en el humano transcurrir. Pero al enumerar una de las diez causas de la universal tristeza, el filósofo George Steiner se arriesga mucho más. A raíz de un pensamiento de otro filósofo (el alemán Friedrich Schelling) acerca de una “profunda e indestructible melancolía” (Steiner, 2007, citado en Merea, 2013, p. 34) que afecta al ser humano, él tiene algo para agregar. Steiner atribuye ese padecimiento a cierto “ruido de fondo, [...] [el que producen] las inaprensibles pero inexorables longitudes de onda cósmicas que son las huellas del Big Bang, del nacimiento del universo” (p. 34). Podemos cuestionar (o no) estas ideas, pero antes de cerrar el caso quiero agradecer sus palabras de consuelo: “esta radiación y materia oscura primigenia contiene una tristeza, una pesadumbre, que es asimismo creativa, en cuanto implica la capacidad vital de sobreponerse a ella” (p. 34).

Si yo hubiera protagonizado el diálogo con G. D..., si yo fuera la periodista G. T..., no me habría atrevido a lanzar la siguiente pregunta. Pregunta que proviene de sus conocimientos, de sus lecturas, de su femenina intuición... hasta de Philip K. Dick, por qué no.

¿Realmente el inicio del universo está concentrado en un punto? ¿Es cierto que el universo estuvo al principio concentrado en algo parecido a una pelotita de ping-pong?

Menos que eso. Yo diría que empezó apenas como un punto. Pero hay que tener cuidado aquí de no pensar que toda la materia y energía del Big Bang existía en un punto del universo. Ese punto era el universo.

¿Y qué había alrededor de él?

No había “alrededor”, porque aún no existían ni el espacio ni el tiempo.

[Por fin, Treibel espeta:] *¿Ni siquiera la nada estaba afuera de ese punto?*

¡La nada estaba adentro! Entiendo que resulta muy difícil, incluso para nosotros, asimilar esa idea, tratar de imaginar que toda la masa y la energía del universo estaban concentradas en un solo punto. Es algo absolutamente desorbitado, aun en términos matemáticos. Los físicos pueden explicar lo ocurrido hasta diez a la menos cuarenta segundos antes de la explosión, ¡un ratito antes!, pero no el origen mismo. Antes del Big Bang no hay espacio y no hay tiempo; no hay un antes. Y el instante mismo es lo que se llama una singularidad en una ecuación diferencial: un infinito sin explicación.

Y a los primeros 10^{-33} segundos que no pueden explicarse, algunos lo llaman Dios. ¿Ves por qué es fascinante la Física?

Sí, vemos.

2. Para Kandinsky (1926/1969), el punto geométrico es un ente invisible y, por lo tanto, debe definirse como un ente inmaterial. Considera que, en términos materiales, el punto se asemeja a un cero, designable por la letra O, origo, que significa “origen”, “comienzo”. También agrega una bella idea: el punto sería la forma temporalmente más escueta, “comparable con el breve golpeteo del pájaro carpintero en la naturaleza” (p. 39).



Resumen

Frente a la incertidumbre y lo inconmensurable, frente a lo desconocido, se genera ineludiblemente angustia. Este ensayo analiza el diálogo entre una periodista y la astrofísica Gloria Dubner, quien afirma que la materia y la energía que conocemos solo representan el 5% del contenido del universo. Un 27% del cosmos está formado por materia oscura, cuya naturaleza física se ignora, y un 68% está lleno de energía oscura, que, actuando como fuerza gravitatoria repulsiva, acelera la expansión del universo. Estos son dos misterios sin resolver para la Física. También hay algo en nuestro fundamento que nunca va a ser alcanzado. A esa otredad que parece tan a distancia de nuestro ser, pero cercana al surgimiento del deseo, Freud la llamó Inconsciente. Lacan menciona el punto inasequible llamado “ombligo del sueño”, y recuerda que “no hacemos hincapié en estas cosas probablemente porque creemos que son poesía”.

Descriptor: *Angustia, Ansiedad, Intimidación.*

Abstract

In the face of the uncertainty and the unmeasurable, in the face of the unknown, anguish is inescapably generated. This essay analyzes the dialogue between a journalist and the astrophysicist Gloria Dubner, who declares that the matter and energy we know only accounts for 5% of the content of the universe. A 27% of the cosmos is made of dark matter, whose physical nature is ignored, and a 68% is filled with dark energy, which acting as a repulsive gravitational force accelerates the expansion of the universe. Both represent one of the most important unsolved mysteries in Physics. There is also something in our psyche that will never be reached. Freud called that otherness that seems so distant from our being, but close to the emergence of desire, the Unconscious. Lacan mentions the unattainable point called “navel of the dream”, and remembers that “we do not emphasize these things, probably because we believe they are poetry”.

Keywords: *Anguish, Anxiety, Intimacy.*

Referencias

- Dubner, G. (2020). *Supernovas: El espectacular fin de las estrellas*. Paidós.
- Kandinsky, V. (1969). *Punto y línea sobre el plano: Contribución al análisis de los elementos pictóricos*. Nueva Visión. (Trabajo original publicado en 1926).
- Lacan, J. (1988). *El seminario de Jacques Lacan, libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1954-1955).
- Le Guin, U. (2018). *Conversaciones sobre la escritura*. Alpha Decay.
- Lispector, C. (1978). *Un soplo de vida*. Siruela.
- Merea, E. C. (2013). *La transformación del psicoanálisis: Historia natural del psiquismo del Big Bang a la culpa*. Fondo de Cultura Económica.
- Treibel, G. (septiembre de 2014). Las razones del universo. *Damiselas en apuros*, 22 [online].
- Vida Positiva (s. f.). ¿Qué es un Googol? *Vida Positiva*. <https://www.vidapositiva.com/ques-un-googol>
- Woolf, V. (1979). *Orlando*. Edhasa/Sudamericana. (Trabajo original publicado en 1928).

Recibido: 14/02/2022 - Aprobado: 13/05/2022

Cosimo Schinaia*

Mecanismos de defensa individuales y grupales ante la crisis ambiental

Ahora que, debido a la pandemia de Covid-19, se ha agudizado el conflicto entre las libertades individuales, sancionadas por el principio de autodeterminación, y las necesidades de protección social, ratificadas por el principio de utilidad colectiva, es aun más necesario explorar la relación entre el sufrimiento individual y las organizaciones simbólicas de la comunidad a la que se pertenece, a través del intercambio osmótico entre el interior y el exterior, entre el consciente y el inconsciente, entre el individuo y el grupo, entre la organización mental y la organización social. La continua redefinición inestable de las relaciones entre los diferentes territorios, a través de sus cambios, sus transformaciones, sus reorganizaciones, constituyen una cuestión muy delicada en el doble registro intrapsíquico e interpersonal.

Estamos rodeados por el medio ambiente, respiramos el entorno, dependemos del medio ambiente, pero al mismo tiempo lo mantenemos dentro de nosotros, en nuestros sueños, en nuestros conflictos en nuestras mentes, en nuestras angustias, en nuestros miedos.

El psicoanálisis no es un lujo, sino un preciado recurso que debe ser aprovechado adecuadamente para profundizar en el estudio de los mecanismos de defensa individuales y comunitarios ante los graves problemas ecológicos de hoy, de las catástrofes ambientales que necesariamente reorientan el pensamiento sobre la psique y sus dinámicas. No se trata del viejo concepto de psicoanálisis aplicado, sino, como diría Lacan (1959-1960/1994), de un psicoanálisis implicado, capaz de enfrentarse a otros lenguajes científicos, de escuchar a los expertos en el campo que va a investigar.

Cuando estamos en el consultorio, la relación analítica con los pacientes está necesariamente en relación con las fuerzas externas; en primer lugar, con los cambios climáticos y la forma en que, consciente o inconscientemente, se vienen a inscribir dentro de nosotros.

El auto en el que nosotros y nuestros pacientes llegamos a nuestros estudios, los edificios que encontramos en nuestro camino, los interiores de los estudios, la calefacción, el aire acondicionado, nuestra alimentación: todo descansa en el consumo de combustibles fósiles; paciente y analista nos vemos involucrados e influenciados en las formas en las cuales simbolizamos, en nuestros sueños, en nuestras fantasías inconscientes, que se encuentran, se enfrentan, se confunden hasta generar nuevas realidades psíquicas en el consultorio.

En el ensayo *El malestar en la cultura*, de 1929, Freud parece querer proponer las bases de una ética de la colaboración y de la solidaridad, en la que todos renuncian a alguna cosa en nombre del bien común. Pero esa renuncia pulsional, que sitúa en el centro de las relaciones entre los seres humanos, parece tener menos fuerza cuando pasa a considerar la relación del hombre

con el medio ambiente. Freud sostiene que el hombre, en su inevitable precariedad, debe protegerse de una naturaleza cruel y matricida, con su fuerza prepotente y salvajemente desordenada, sometiéndola con la tecnología.

A pesar de que la humanidad es pintada como un niño débil e indefenso atemorizado por una terrible y poderosa Madre Naturaleza, el pensamiento de Freud no es lineal, hasta el punto de que, en otras partes de sus escritos, nos advierte contra el mito absoluto del progreso, contra la glorificación de la tecnología y su utilización con fines eminentemente utilitarios.

Además, en el ensayo *La transitoriedad*, Freud (1916 [1915]/1978a) sugiere cómo el entorno y los objetos investidos afectivamente pueden ser experimentados en un clima de pérdida incipiente y miedo inminente del fin. El duelo que vive el poeta, testigo pasivo de la eventual destrucción futura, no es elaborado, sino que es una defensa narcisista para evitar el auténtico y doloroso proceso de duelo a través de su anticipación.

A pesar de las contradicciones propias de un hombre de su tiempo, Freud se muestra, sin embargo, atento, curioso por la divulgación científica. Conservaba en su biblioteca de Londres la edición alemana del libro de Svante Arrhenius (1908) sobre el calentamiento global (Trosman y Simmons, 1973). Además, Freud mostró su preocupación por la degradación del medio ambiente y la atención al cuidado y eliminación de los residuos, y a los efectos de las emanaciones químicas y térmicas de los grandes centros urbanos. Probablemente se vio influido por las conceptualizaciones de uno de los pioneros de la ecología, su paciente inglés Arthur Tansley en 1922-1923, creador del término *ecosistema* para reconocer la integración de la comunidad biótica con el entorno físico como unidad fundamental de la ecología, dentro de una jerarquía de sistemas físicos que van desde el átomo hasta el universo.

La riqueza de la reflexión de los primeros psicoanalistas sobre la relación con la naturaleza es notable. En *El libro del Ello*, Georg Groddeck (1923/1966), por ejemplo, sostiene que el lenguaje del Ello, término que utiliza para denominar el inconsciente, retomado luego por Freud, es el lenguaje del mundo, dejando de lado la separación entre lo orgánico y lo psíquico. Precisamente, la relación entre el mundo orgánico y el psíquico era el núcleo del desacuerdo entre Freud y Groddeck.

Thalassa, de Sándor Ferenczi (1924/1965), fue descrita por Freud (1933/1979) como

más bien un estudio biológico que psicoanalítico, una aplicación a la biología de los procesos sexuales, y, más allá, a la vida orgánica en general, de los puntos de vista e intelecciones que el psicoanálisis había producido; es quizá la más atrevida aplicación del análisis que de haya intentado nunca¹. (pp. 320-321)

1. N. de la T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 227 de: Freud, S. (1991). Sandor Ferenczi. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22, pp. 226-228). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1933).

* Società Psicoanalitica Italiana.

Es preciso, sin embargo, esperar a los años sesenta, con la amenaza atómica que se cierne sobre nosotros y el temor a la destrucción del planeta, para que se inicie una reflexión psicoanalítica más precisa sobre la relación hombre-medio ambiente. Harold Searles (1960/2004) da significado y valor al entorno “no humano”, al hábitat cotidiano, ampliando las intuiciones de Winnicott sobre la fusión del niño con la madre (entorno humano) y la “configuración hombre-entorno”, y destacando cómo las cosas del mundo tienen una resonancia psíquica. El mundo vegetal, los animales, las estructuras arquitectónicas de los entornos domésticos y no domésticos, el mobiliario, la decoración desempeñan un papel tan decisivo como el entorno afectivo y el medio social para la formación psíquica, especialmente en la infancia.

Searles describe dentro del individuo una sensación de conexión con el entorno no humano, de afectividad íntima entre los procesos de la vida humana y aquellos ambientales, que debe ser reconocida y respetada para el propio bienestar psicológico, para aliviar la propia soledad existencial en el universo. Este sentido de conexión de lo humano con lo no humano ha empezado a distorsionarse, perturbado en conjunción con el deterioro ecológico que provoca ansiedades y defensas de diverso orden. Así, afirma que la apatía generalizada que se observa en la humanidad en relación con la crisis ecológica se basa en gran medida en las defensas inconscientes del yo frente a ansiedades de diversa índole y que se manifiestan en varios niveles en relación con el desarrollo del yo de los individuos. Searles (1972/1994) entiende el medio ambiente no solo como un pasado inscrito en nosotros y actualizado a nuestro alrededor, sino también como un futuro que aún no ha nacido: el de las generaciones venideras, sobre las que pesan las consecuencias de nuestra relación actual con la biosfera.

Después de Searles, tenemos que esperar hasta los años 2000 para un mayor desarrollo de los estudios sobre las relaciones entre el hombre y el medio ambiente.

Sally Weintrobe (2013) sugiere que, cuando nos enfrentamos al cambio climático, entran en juego tres formas diferentes de negación: la negación, la desmentida y el negacionismo. Cada una de estas formas implica radicalmente efectos diferentes:

a) La negación implica la afirmación de que algo “no está realmente ahí”, cuando en realidad es cierto que está ahí y nos ayuda a defendernos de la angustia y la pérdida. Es un modo de rechazo que constituye la primera etapa de transición del duelo en la aceptación de una realidad dolorosa y difícil de soportar. El individuo dice *no* a la realidad, pero no la distorsiona.

b) La desmentida presenta un problema más grave, ya que simultáneamente sabemos y no sabemos. Por un lado, se conoce y se acepta la realidad; por otro, con una especie de alquimia psicológica, se minimiza fuertemente su significado. Con el tiempo, esta modalidad defensiva es especialmente peligrosa e intratable porque nuestras defensas tienden a volverse cada vez más rígidas y arraigadas en relación con las ansiedades crecientes. Nos colocamos a nosotros mismos en una realidad alternativa para mantener a raya las crecientes emociones negativas e inconscientemente atacamos el sentido racional de forma perversa, proponiendo una especie de antisentido, una suerte de neoconstrucción delirante de la realidad.

c) El negacionismo es fácilmente reconocible y consiste en la difusión deliberada de desinformación por intereses políticos, ideológicos o comerciales. Es un modo defensivo organizado y planificado en términos muy cínicos, y lo encontramos en las campañas políticas o en las descripciones explicativas de la promoción de un producto, reduciendo su valor o poniendo *tout court* en discusión los propios descubrimientos científicos sobre el cambio climático.

Si bien es cierto que en las primeras etapas de cualquier investigación científica el escepticismo juega un rol constructivo en la búsqueda de pruebas sólidas, no es menos cierto que, una vez que los resultados son científicamente evidentes, la toma de posición del escéptico se convierte

en una obstinación por afirmar lo que es falso e irrazonable, es decir, se vuelve cada vez más perversa. El escepticismo conduce, perversamente, primero a la simplificación de los problemas, luego al relativismo reduccionista, para terminar con el negacionismo climático más absoluto, que anula impudicamente la verdad y transforma los hallazgos científicos bien fundados en suposiciones no probadas, en conjeturas fantásticas. No obstante, es necesario evitar mezclar las defensas del individuo, independientemente de cómo se manifiesten, que forman parte de la naturaleza humana y son producto de miles de años de historia de la civilización y determinan una responsabilidad limitada y circunscrita, y el negacionismo político, organizado por los grupos de presión que propugnan activa y perversamente la colonización de la biosfera y propagan el consumismo, y que es perfectamente explicable por meros intereses económicos.

Joseph Dodds (2011), moviéndose entre diferentes paradigmas psicoanalíticos y las teorizaciones de Félix Guattari, que refuta la oposición dualista entre sistemas humanos (culturales) y no humanos (naturales), destaca la presencia de una serie de imprevisibles sistemas interconectados y altamente complejos no lineales que entran en juego en los fenómenos del cambio climático, estimulando los miedos, las ansiedades de individuos, grupos y comunidades a nivel nacional y global, y determinando aquellas interconexiones entre la ecología local y la interplanetaria que ningún campo disciplinario puede comprender por sí solo.

Renee Lertzman (2015) introduce la idea de una “melancolía ambiental” para describir la condición de duelo no elaborado en relación con los efectos del cambio climático. No es una cuestión de apatía (falta de *pathos*) o de falta de conciencia, sino que sentir demasiado y con demasiada intensidad llevaría a la parálisis y a un sentimiento de impotencia para actuar. Lertzman se opone al llamado “mito de la apatía”, al bombardeo emocional, a la anestesia afectiva de la que presumen la mayoría de las campañas ecológicas, según la cual la gente no se ocupa porque no le importa. No solo no está ausente la preocupación, sino que está presente a veces en exceso y conectada a complejas defensas inconscientes.

Seguimos respirando, bebiendo agua, bañándonos en el mar, jugando en la nieve y disfrutando del verde sin reparos y sin la percepción concreta del peligro, tendiendo a producir narraciones e interpretaciones simplificadas. Si la convicción en el derecho al bienestar adquirido comienza a desvanecerse, se produce una parálisis del pensamiento, una angustia de irreparabilidad, una intensa sensación de malestar ante un futuro que, de ser una promesa, se vuelve una amenaza.

Los problemas demasiado grandes, demasiado complejos, no inmediatamente visibles nos hacen asumir nuestra impotencia para afrontarlos, de la que tendemos a defendernos suavizando las disonancias cognitivas que, a su vez, fomentan el desinterés, la dinámica de distanciamiento o incluso la estrechez de miras. Nos sentimos obligados a es-



trechar nuestras mentes, a poner en marcha un verdadero sistema de anticonocimiento, a vivir nosotros mismos como espectadores amorfos sin ninguna responsabilidad, en lugar de como actores intrínsecamente corresponsables, porque es difícil aceptar la participación en un crimen tan enorme.

También podemos asistir a modos defensivos del tipo opuesto, en los que el sentimiento y la inefabilidad se sobrevaloran en detrimento del pensamiento y la comprensión cognitivos. Se puede atribuir a este tipo de defensa la visión romántica, edénica y sublime de la relación con una naturaleza que hay que proteger y preservar intacta e inmutable en el tiempo, una naturaleza idealizada que es en realidad un mito contemporáneo.

La otra cara de esta defensa es la *solastalgia*², volcada hacia el pasado. También se puede hablar de duelo ecológico con la experiencia de perder un paisaje, un lugar y una forma de identidad. Este trastorno está más cerca de la depresión (Pelissolo y Massini, 2021).

Además, muchos de los mecanismos que se describen a nivel individual, incluyendo la confusión, la obsesión, la negación, la proyección, la externalización, la escisión y la disociación, *mutatis mutandis*, también pueden encontrarse como modalidades defensivas grupales.

Estas defensas también pueden surgir en respuesta a temores y ansiedades socioculturales más amplios, en el sentido de que no se limitan necesariamente a las psicologías individuales, sino que pueden constituir formas colectivas de defensa. Un ejemplo de estas defensas es encontrar enemigos más visibles, que impliquen menos dificultades propias para cambiar el estilo de vida, como el terrorismo u otros hombres, otras naciones lejanas como China, India, con su desarrollo económico desenfrenado.

Aun así, es útil analizar algunos aspectos defensivos inherentes a la militancia ecologista que pueden reducir el impacto comunicativo del mensaje ecologista.

La adhesión conformista y fanática a la ideología ecológica, la exaltación acrítica del mundo natural, la dramatización obsesiva de las prácticas de defensa del medio ambiente, la oposición al progreso científico, todo ello puede adoptar la forma de un mecanismo de defensa que, al enfatizar idealmente la relación del hombre con la naturaleza, la desnaturaliza de hecho, haciéndola retórica y sustancialmente inauténtica. Además, los esfuerzos dirigidos inmediatamente a proponer solo acciones prácticas para el cambio medioambiental, si además son culpabilizantes y terroristas, corren el riesgo de fracasar porque no tienen en cuenta las confusas investiduras afectivas, los recuerdos, los deseos y las angustias de las personas.

2. *Solastalgia* es un neologismo derivado del inglés, compuesto por *solace*, que quiere decir “amparo, consuelo”, y *nostalgia*, acuñado por el filósofo australiano Glenn Albrecht (2005).

Aunque el horizonte temporal para la adopción de medidas eficaces sea muy estrecho, por el bien de la humanidad asumamos que somos parte del problema, así como parte de la solución, que en la era del Antropoceno debemos asumir una nueva concienciación y una nueva ética; Por lo tanto, intentemos hacer frente a los impedimentos externos y, en lo que a nosotros los psicoanalistas se refiere, a los internos, con el fin de poner en marcha todos los intentos posibles para fomentar las condiciones que mejoren la expresión del cuidado y la preocupación por el medio ambiente, ¡sin castigarnos cuando algunos de ellos fracasen!

“El silencio es el verdadero crimen”, escribió Hanna Segal (1987) al denunciar los riesgos inherentes al armamento nuclear, sin coludir con la negación de la situación externa por parte de los pacientes, pero también evitando que el analista imponga sus propias preocupaciones al paciente. Los psicoanalistas deberían hacer suya la incitación de Hanna Segal y asumir un claro compromiso civil, una clara posición política libre de toda incomprensión hacia la urgente necesidad de preservar y cuidar el mundo.

Bion (1974/1981) se pregunta: “¿Cómo puede un ser humano con mentalidad y personalidad humanas no interesarse ni preocuparse por el futuro?” (p. 110).

Italo Calvino hace decir a Marco Polo en la conclusión de *Las ciudades invisibles* (1972/1993):

El infierno de los vivos no es algo por venir; hay uno, el que ya existe aquí, el infierno que habitamos todos los días, que formamos estando juntos. Hay dos maneras de no sufrirlo. La primera es fácil para muchos: aceptar el infierno y volverse parte de él hasta el punto de dejar de verlo. La segunda es riesgosa y exige atención y aprendizaje continuos: buscar y saber quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacer que dure, y dejarle espacio³. (p. 164)

Saber qué “no es infierno, y hacer que dure, y dejarle espacio” es una exhortación a reparar las heridas infligidas al planeta, al mantenimiento continuo del medio ambiente, al desafiante ejercicio de ajustar y suturar las fallas producidas por el tiempo y el hombre, a oponerse a la obsolescencia programada de los bienes. El medio ambiente es un bien colectivo, patrimonio de toda la humanidad, y la responsabilidad es de todos, sin excluir a nadie.

Este reconocimiento es el punto de partida para contribuir, en la medida de lo posible, a cambiar las dinámicas y los estilos de vida individuales y familiares, y permitir, en una dimensión redescubierta de colaboración fraterna, que cada acción sostenible pueda convertirse en creativa y respetuosamente reparadora, contribuyendo a formar parte de una renovación global a través de una reasunción de la responsabilidad individual, dentro de un horizonte de sentido que remite estrictamente al principio de realidad, pero oponiéndose al escepticismo de quienes piensan que el individuo está condenado a la impotencia, encerrado en una especie de melancolía ambiental suicida (Schinaia, 2020).

Si es cierto que hoy tenemos el triste privilegio de asistir a una multiplicación de las acciones destructivas de las condiciones de vida del planeta, también es cierto que podemos añadir la herramienta de investigación del psicoanálisis a las herramientas restauradoras que tenemos a nuestra disposición para nuestra salvación, para evitar caer en otra negación: la de las fuerzas reparadoras o, al menos, la de la existencia de una lucha que no está necesariamente dictada por la autoilusión. Los acontecimientos

climáticos tienen, indudablemente, un impacto sobre todos nosotros, tanto a nivel interno como a nivel externo, y creo que nuestro modo de mejorar el curso de acción es confiar en nuestra identidad psicoanalítica y en nuestra capacidad de pensar, aunque sea muy difícil enfrentarse a una realidad nueva y crítica; buscar nuevos puntos de apoyo cuando estamos atrapados en la desorientación, en el tiempo tormentoso del “ya no” y del “todavía no”. ¿Cómo es posible pensar cuando la casa está en llamas? Se produce un hiato entre la necesidad de acción relacionada con la urgencia de la situación, por un lado, y la parálisis de nuestro funcionamiento mental, por otro, en un contexto muy particular porque somos nosotros mismos los agentes de la destrucción que se está produciendo. Se corre el grave riesgo de una teorización concreta, de hacer que los conceptos psicoanalíticos se adhieran, sin la distancia necesaria, a una situación que necesita nuevas herramientas de pensamiento para ser captada en su complejidad (Press, 2019). Bion (1974/1981) escribe que estamos en una fase lo suficientemente avanzada como para darnos cuenta de la magnitud de nuestros problemas, pero no tan avanzada como para saber cómo resolverlos. Pero el propio Bion afirma que la habilidad más importante de un psicoanalista es la de “pensar bajo fuego”, y esta afirmación vale hoy más que nunca. Es comprensible que en tiempos como los que corren sea muy difícil mantener la curiosidad y la reflexión sobre el sufrimiento humano, debido a la ruptura de las estructuras identitarias tradicionales, de los garantes metapsíquicos tal y como los hemos conocido hasta ahora, pero tenemos que hacerlo. Ocupar una posición tercera, no neutral, con una distancia elástica desde la que observar y pensar parece hoy indistinguible de no tomar ninguna posición, pero debemos esforzarnos por hacerlo. Parece absolutamente necesario y de suma importancia preservar y mantener la posición tercera, dentro y fuera de la habitación de análisis, como única protección contra el vaivén y la tendencia a tomar partido y a demonizar la resistencia psíquica de las personas. En gran medida, la cualidad específica del pensamiento psicoanalítico reside en su aplicabilidad y utilidad para intentar comprender casi todos los ámbitos de la experiencia existencial humana, desde el arte hasta la política, desde lo individual hasta lo social. Su principio fundamental es que toda experiencia y fenómeno subjetivos e intersubjetivos son complejos y están estratificados, y que una visión unilateral puede ser perjudicial.

Por tanto, los hombres, los ciudadanos y los analistas debemos, éticamente, reavivar en nosotros la capacidad para pensar y soñar con un futuro mejor, y de comprometernos y contribuir a la valorización del sentido de la medida y al mantenimiento de una vida suficientemente buena, en la que pueda haber espacio para el amor y la creatividad, contrarrestando el pensamiento mágico e ilusorio, y contemplando con integridad y sinceridad incluso los aspectos desagradables de la existencia, sin forzar ni tomar atajos maníacos, permaneciendo en la incertidumbre y adoptando esa capacidad negativa que recomienda Bion (1970/1973), sin entregarse a pseudosoluciones consoladoras.

3. N. de la T.: Traducción A. Benedetti. La traducción corresponde a la p. 101 de: Calvino, I. (2008). *Las ciudades invisibles*. Crisalida Crasis. (Trabajo original publicado en 1972).



Resumen

El autor parte de la relación de Freud con la naturaleza, destacando su ambivalencia. No fue hasta la década de 1960 cuando H. Searles comenzó a reflexionar en profundidad sobre la relación entre el ser humano y el medio ambiente. El desarrollo de estas reflexiones tiene lugar en los años 2000, con estudios en profundidad de los mecanismos de defensa individuales y grupales en relación con la emergencia climática. El artículo concluye con una descripción de las formas en las que el psicoanálisis puede ayudar a comprender estos mecanismos y con un estímulo a los analistas para que se sientan personalmente responsables de la necesidad de cuidar el planeta, participando plenamente en el desarrollo de una “ética medioambiental”.

Descriptor: Medio ambiente, Mecanismos de defensa, Apatía, Negación, Ética. **Candidato a descriptor:** Naturaleza.

Abstract

The author starts from Freud’s relationship with nature, emphasizing its ambivalence. It was not until the 1960s that H. Searles began to reflect in depth on the human beings-environment relationship. This reflection only developed further in the 2000s with the study of individual and group defense mechanisms against environmental emergencies, which are described in detail. The article concludes by describing the ways in which psychoanalysis can be helpful and by encouraging analysts to take responsibility for the need to take care of the planet, participating in the development of an environmental ethics.

Keywords: Environment, Defense mechanisms, Apathy, Denial, Ethics. **Candidate to keyword:** Nature.

Referencias

Albrecht, G. (2005). *Solastalgia: A new concept in human health and identity. Philosophy Activism Nature*, 3, 41-44.

Arrhenius, S. (1908). *Die Vorstellung vom Weltgebäude im Wandel der Zeiten: Das Werden der Welten, neue Folge*. Akademische Verlagsgesellschaft.

Bion, W. R. (1973). *Attenzione e interpretazione*. Armando. (Trabajo original publicado en 1970).

Bion, W. R. (1981). *Il cambiamento catastrofico*. Loescher. (Trabajo original publicado en 1974).

Calvino, I. (1993). *Le città invisibili*. Mondadori. (Trabajo original publicado en 1972).

Dodds, J. (2011). *Psychoanalysis and ecology at the edge of chaos*. Routledge.

Ferenczi, S. (1965). *Thalassa; Psicoanalisi delle origini della vita sessuale. Seguito da Maschio e femmina*. Astrolabio. (Trabajo original publicado en 1924).

Freud, S. (1978a). Caducità. En C. L. Musatti (ed.), *Opere* (vol. 8). Bollati Boringhieri. (Trabajo original publicado en 1916 [1915]).

Freud, S. (1978b). Il disagio della civiltà. En C. L. Musatti (ed.), *Opere* (vol. 10). Bollati Boringhieri. (Trabajo original publicado en 1930 [1929]).

Freud, S. (1979). Necrologio di Sándor Ferenczi. En C. L. Musatti (ed.), *Opere* (vol. 11). Bollati Boringhieri. (Trabajo original publicado en 1933).

Groddeck, G. (1966). *Il libro dell’Es*. Adelphi. (Trabajo original publicado en 1923).

Lacan, J. (1994). *Il seminario, libro 7: Letica della psicoanalisi*. Einaudi. (Trabajo original publicado en 1959-1960).

Lertzman, R. A. (2015). *Environmental melancholia: Psychoanalytic dimensions of engagement*. Routledge.

Pelissolo, A. y Massini C. (2021). *Les émotions du dérèglement climatique*. Flammarion.

Press, J. (2019). Psychanalyse et crise environnementale. En L. Magnenat (ed.), *La crise environnementale sur le divan* (pp. 261-270). In Press.

Schinaia, C. (2020). *Inconsciente y emergencia ambiental: Reflexiones para una agenda común entre psicoanálisis y ecología*. Biebel.

Searles, H. F. (2004). *Lambiente non umano nello sviluppo normale e nella schizofrenia*. Einaudi. (Trabajo original publicado en 1960).

Searles, H. F. (1994). Processi inconsci relativi alla crisi ecologica. In Id., *Il controtransfert* (pp. 171-182). Bollati Boringhieri. (Trabajo original publicado en 1972).

Segal, H. (1987). Silence is the real crime. *International Review of Psychoanalysis*, 14, 3-12.

Trosman, H. y Simmons R. D. (1973). The Freud library. *Journal of American Psychoanalytic Association*, 21(3), 646-687.

Weintrobe, S. (2013). On the love of nature and on human nature: Restoring split internal landscapes. En S. Weintrobe (ed.), *Engaging with the climate change: Psychoanalysis and interdisciplinary perspective* (pp. 199-213). Routledge.

Traducción del italiano: Paula López

Recibido: 13/04/2022 - Aprobado: 18/05/2022

Teresa Zaefferer*

Algo en que creer

¿Cuánto va a durar la posguerra? ¿Crees que ganaremos la posguerra?

Tú ¿cómo crees que vamos?

Ahí, ahí, nos quedan unos diez años y aún falta lo peor...

Stevie Smith, 1949

Este breve epígrafe es del libro *Las vacaciones*. Su autora es Stevie Smith, seudónimo de Florence Margaret Smith, escritora inglesa de fines de la Segunda Guerra. Sus textos están atravesados por la guerra y tratan fundamentalmente sobre la reconstrucción de un mundo destruido que busca sacar provecho de lo que queda. La pregunta sería: ¿Qué queda luego de la destrucción? Pero, sobre todo: ¿Cómo reconstruir sobre lo devastado?

Un ensayo de respuesta sería que se reconstruye a partir de narraciones, aquellas que permiten contar una historia. Sabemos que, frente a lo inevitable de la muerte, el hombre comienza a crear cuentos, relatos, fabulas, mitos, creencias religiosas y demás ficciones compartidas que permiten hacer lazo. Allí encuentra un sustituto, un modo de nombrar la muerte y reconciliarse con ella (Freud, 1915/1979b, p. 292). Literatura, cine, teatro construyen escenas de infinitas vidas posibles. El chiste y el humor dan cuenta veladamente de una verdad que de otro modo sería insoportable.

La transitoriedad (1916 [1915]/1979f) y *De guerra y de muerte* (1915/1979b) son dos artículos que Freud escribe luego de la Primera Guerra Mundial. Esa “exigencia de eternidad” (1916 [1915]/1979f, p. 309) que el hombre pretendió sostener se quiebra dejando terreno libre a la decepción. La pulsión de muerte está aludida en estos trabajos metapsicológicos, aunque recién será teorizada y formalizada en 1920. La guerra pone la muerte delante, ya no puede ser silenciada, y Freud intenta dar cuenta de la actitud del hombre frente a ella: por un lado, la acepta, pero al mismo tiempo necesita desestimarla.

Freud comienza a teorizar el narcisismo y las vicisitudes pulsionales desde Schreber; la oscuridad de lo pulsional con su la transformación en la contrario y la vuelta sobre sí mismo sientan las bases de un comienzo de reformulación teórica. El modelo de tinte romántico de su primera tónica -un deseo que se enfrenta con la prohibición y el síntoma como formación de compromiso- empieza a resultar insuficiente para dar cuenta de la compulsión de repetición, del más allá del placer. La Primera Guerra con sus estragos impacta en Freud de tal manera que la teoría comienza a dar su vuelco: la muerte adquiere protagonismo.

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

El impacto traumático que produce el encuentro con lo inevitable, la muerte, despierta esa primera reacción de transformar la necesidad en contingencia con el famoso “podría haber sido evitada”. No resulta sencillo retirar la libido de alguna posición, aunque la realidad muestre que ese objeto se ha perdido; esto es lo que hace tan enigmático el duelo.

La desmentida se entiende como un mecanismo frente a la angustia de castración y apunta a no reconocer aquella realidad que contradice una creencia. Creencia que en algún momento es necesaria. El niño necesita, frente al reconocimiento de la diferencia sexual anatómica, construir una teoría que permita desmentir el efecto traumático de semejante descubrimiento para el que aún no está preparado. Los pueblos necesitan narrar una historia que desmienta su origen desafortunado y lo trueque por un pasado victorioso, el de un héroe que los libere y los salve.

En este trabajo intentaremos dar cuenta de la función de la desmentida como modo de atravesar y narrar alguna historia frente a la devastación que genera lo traumático, como así también en su extremo puede sentar las bases de la creencia fanática.

La muerte

*La guerra en la que no quisimos creer,
ha estallado ahora y trajo consigo... la desilusión.*

Freud, *Pulsiones y destinos de pulsión*, 1915

El gran impacto que produce la guerra es el enfrentamiento con aquella realidad tan difícil de sostener: la gente muere. Impacto que paraliza y aturde, y frente al cual es necesario crear teorías para poder reposicionarse frente a ella. La muerte propia es difícil de concebir; en el inconsciente nos comportamos como si fuéramos inmortales (Freud, 1915/1979b, p. 290). La muerte del ser querido refleja la propia, y tanto el hombre primitivo como el neurótico se han ocupado de crear modos culturales y convencionales de desmentirla como intento de mitigarla.

Así como el hombre sueña para poder seguir durmiendo y es el sueño el guardián del dormir, los sujetos también arman historias, novelas para recubrir lo descarnado, aquello intolerable que necesita ser velado, aun cuando se sabe que se recubre con algo de falsedad. En estas historias el sujeto se reconoce, ya que le permiten identificarse en el desvalimiento y en la necesidad de construir un héroe como aquel que muere y vuela a morir infinidad de veces, aquel que sobrevive al horror. Este representa algo de sus propias verdades ocultas, aquellas que disimulan los sentimientos contradictorios y repudiados. El ser humano necesita construir ilusiones para tolerar la finitud de la vida; nos referimos a las disociaciones y desmentidas que permiten soportar la vida sin enfermar.

Sabemos por Freud que el sufrimiento acecha al aparato psíquico, y este tiende a evitarlo mediante la represión, la negación, la desmentida y el repudio de la realidad dolorosa. Luego de un trauma y del repliegue narcisista, el aparato tiende a sacarse de encima lo inquietante, aquello que represente esa verdad dolorosa e insoportable.

El cuento

En su libro *El impostor*, Javier Cercas (2014), escritor español, investiga y reconstruye la *mentirosa historia* de vida que Enric Marco contó durante treinta años y en la que el pueblo catalán (y, por qué no, toda España) creyó.

Enric Marco nace en Barcelona el 12 de abril de 1921 y llega a ser conocido como sindicalista español y secretario general de la Confederación Nacional del Trabajo (CNT) hasta 1979. Por esa época, comienza a contar su horroroso pero falso pasado en el campo de concentración nazi Flossenbrg, hacia 1943. Con esa narración se convierte para Barcelona en un sobreviviente de semejante atrocidad. Su majestuoso relato lo llevó a dar conferencias y entrevistas, y recibir distinciones. Hasta llegó a ser nombrado presidente de la Almclae de Mauthausen (organismo español que nucleaba a sobrevivientes españoles de campos de concentración nazis). Marco había estado en Francia durante la Segunda Guerra, pero trabajando para la industria de guerra. Fue acusado por la Gestapo de repartir propaganda comunista, lo que le implicó unos días de arresto, pero fue absuelto de todos los cargos que le imputaron. Lo que no fue real es que estuvo en Flossenbrg, campo en el que solo habían estado catorce españoles.

Cercas investigó la historia, tuvo varias entrevistas con Marco y relata en su libro los reparos éticos que atravesó antes de decidir escribir sobre semejante personaje. Sin embargo, estudiando sus discursos *a posteriori* de ser descubierto, recorta en los mismos la vaguedad de las palabras, la ambigüedad y falta de consistencia de los relatos de Marco. Incongruencias en las que nadie pareció haber reparado en ese entonces.

Cercas presenta a Marco como un “héroe civil y un campeón de la llamada memoria histórica” (p. 293). Trata de entender qué se jugó allí, entre lo que los españoles necesitaban ver en él, lo que Marco representaba al ser un sobreviviente del horror y también aquello que los medios de comunicación se ocuparon de crear como un efecto de “mediopatía” (p. 293). Marco era un viejo, sobreviviente, antifranquista, con una exagerada memoria no cuestionada y seductor. Representaba la memoria histórica, y los periodistas se convertían así en denunciantes de un pasado horroroso, “homenajeando a través de Marco a las víctimas silenciadas por el franquismo y la democracia posterior” (p. 299). Había allí una deuda, y Marco parecía saldarla, permitiendo el encubrimiento de la complicidad con el fascismo. Fueron muchos los que construyeron un pasado ficticio para encajar en el presente queriendo mostrarse como los demócratas de siempre. En algún sentido moral, Marco era un impostor, pero en otro sentido, tal vez el que nos interesa a los psicoanalistas, Marco contó su historia, su verdad, y todos quisieron formar parte, de algún modo, de ese horror que atravesó el siglo XX.

El campo de exterminio de Auschwitz fue para Agamben (1998/2017) aquel acontecimiento indecible, incomprensible e inenarrable (p. 37). Si el verdadero testigo es aquel que llegó hasta el final, nos enfrentamos con la imposibilidad de testimoniar; el testigo sería, por así decir, un imposible, tanto que la palabra *shoa* remite a ese acontecimiento sin testigos. “El campo es en efecto el lugar en el que desaparece toda distinción entre lo propio y lo ajeno, entre lo posible y lo imposible” (p. 95). En lo traumático, en el horror, se pierde el referente: ese otro del auxilio que

rescata al humano de la inermidad, el que aporta palabras se convierte en el más depravado perseguidor. Es un más allá de la muerte; como dice Agamben, ni siquiera había muerte, solo fabricación de cadáveres. Ese agujero, ese vacío inenarrable remite a la castración más radical.

Pero ¿cómo se rescata algo de lo humano si no es través de la palabra y de la narración? La expectativa de sobrevivir para contar a otros, de hacerlos partícipes de lo vivido en el campo de exterminio era para Primo Levi (1976/2005) una imperiosa necesidad: vivir para poder hacer relato de lo ocurrido. Poner palabras, articular una historia.

En parte, eso hizo Marco: contó una historia que desmentía lo ocurrido, que permitía creer en el héroe, en el sobreviviente.

Marco pasó de ser un héroe a ser un impostor. Construyó un relato que parecía ser verdadero y que todos necesitaron creer. Se convirtió en un narrador legítimo porque fue un testigo privilegiado con acceso directo a los hechos. Tal como sostiene Scavino (2012), “para hacer que ciertas proposiciones se conviertan en verdad histórica hay que darles los medios de difusión y propaganda suficientemente poderosos” (p. 218); de eso, justamente, se ocuparon fervorosamente los medios y los periodistas. Dueño de una sospechosa memoria privilegiada, Marco asombraba a todos con esos relatos que todos querían escuchar.

En *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud (1921/1979g) describe al primer poeta épico como aquel que toma el lugar del padre asesinado, inventando un mito heroico: él solo, y sin ayuda, mató al padre. Este héroe que surge, por así decir, de una mentira, ya que “presentó la realidad bajo una luz mentirosa” (p. 128), logra diferenciarse de la masa, recorta su protagonismo, es un sobreviviente, pero sostenido en un engaño. La masa, por su lado, necesita de ese ideal temerario que sabe enfrentar el poder despótico y liberar al resto. Nos encontramos aquí con la sugestión propia del narcisismo: el líder se convierte en el ideal admirado y temido a la vez. Ese era Marco: reconocido y condecorado, espejo en el que todos querían reconocerse. Portador de una historia que exorcizaba a la muerte y también redimía de las culpas compartidas.

La masa excitada por estímulos no se interroga por la verdad o falsedad, es intolerante, obediente y conservadora, y se consagra al ideal (Freud, 1921/1979g, p. 75); predomina, así, el influjo sugestivo de contagio. El ideal narcisista va acompañado de idealización, omnipotencia y fascinación. La enajenación en un discurso (Peskin, 2015) ofrece la ganancia de pertenencia, al costo de impedir su cuestionamiento; así, el sujeto se empobrece aferrándose a la propia creencia: lo idéntico se idealiza y lo diferente se excluye. Terreno fértil para despertar fanatismos, tema que será desarrollado más adelante.

Marco producía esa fascinación: una “buena imagen” pero, como tal, aplanada, incuestionable y carente de matices. La necesidad de desmentir el horror lo hacía irrefutable.

Marie Langer (1950) sostiene que los mitos urbanos son modos de elaboración de situaciones de angustia colectiva, los que, frente a una tra-

gedia, permiten la identificación con la víctima inocente, disfrazando así los propios deseos asesinos y culpabilizadores. La persistencia de estos mitos modernos se explica por la credulidad ingenua que domina colectivamente. Langer toma de Marie Bonaparte los “mitos de guerra” como aquellos relatos que surgieron, se creyeron y se transmitieron como verídicos luego de la guerra.

El horror de la guerra activa también culpas ancestrales, acusaciones, reproches. Sentimiento de culpa que hunde sus raíces en aquel parricidio, patrimonio filogenético. La culpa y el arrepentimiento conforman la ambivalencia de sentimientos que se apoderan de los hombres. Lo ominoso, que remite a algo antiguo propio, se enajena y retorna desde afuera. Eso siniestro se apoya en el hecho de que ese superyó sabe más del yo que el propio yo, que pretende ser unívoco aun frente a los deseos asesinos. En algún sentido, Marco sabía mucho de aquello rechazado que debía mantenerse a raya; en eso residía su poder.

La desmentida

Pero la historia del Tercer Reich nos ha enseñado, entre otras cosas, que lo monstruoso reside no pocas veces en lo “normal”, en aquello que la gran mayoría siente como “perfectamente normal y evidente”.

A. Miller, 2009

Desmentir y mentir parecen estar atravesados por diferentes mecanismos. Entre las múltiples acepciones de *desmentir*, está aquella línea que refiere a la coexistencia de una contradicción: en un mismo acto se afirma lo contrario de lo que se dice. Implica, por lo tanto, una escisión del yo, que ve y no cree en lo que ve. En cambio, la mentira parece más del lado de un saber: para mentir hay que saber la verdad que se quiere negar, algo más ligado al *no querer saber* propio de la represión. La mentira es una forma de verdad.

En los albores del psicoanálisis, Freud (Breuer y Freud, 1895/1978) ya hablaba de desmentida, refiriéndola a ciertos dichos de sus pacientes, los que evidenciaban el descrédito de aquello que de algún modo retornaba, mostrando claramente la resistencia: “Ahora se me ha ocurrido algo, pero es evidente que usted me lo ha insinuado”, o “Yo sé lo que usted espera de esa pregunta” (p. 286), o bien “Es posible que yo haya pensado eso, pero no puedo acordarme” (p. 304). Indicios todos de modos de estar enterado de algo sin estarlo al mismo tiempo, rechazar desestimando aquello insoportable inconsciente que asomaba.

En sus desarrollos respecto de la sexualidad infantil, sostiene que tanto el desconocimiento de la función del semen como la imposibilidad de reconocimiento de la vagina llevan al niño a construir teorías respecto de aquello que más le concierne: de dónde vienen los niños. La falta de respuesta a semejante interrogante la suple con la construcción de una narración que le permite dar cuenta del origen, sin comprometerse con esa percepción que lo avasalla. El niño tampoco quiere seguir investigando, su curiosidad respecto del origen queda abandonada por un tiempo, y la sustituye por ficciones fálicas, cloacales, orales, etc. Las teorías sexuales infantiles –que descansan, por cierto, en la desmentida de la castración (ausencia de pene en la madre)– se convierten así en verdaderos cuentos infantiles necesarios (con su componente terrorífico) para evitar el terror.

Es la teorización del efecto que produce en el niño el registro de la diferencia sexual anatómica lo que lleva a la desmentida de la castración. El niño, enfrentado a la encrucijada que se le plantea entre la exigencia pulsional (la temida y excesiva excitación autoerótica) y la amenaza de castración (en tanto peligro real y posible), está obligado a decidir si reconoce el peligro y renuncia a la satis-

facción o desmiente la realidad y cree que no hay razón para ese miedo. Tal como sostiene Adolfo Benjamín (1998), las teorías sexuales infantiles conforman un sistema de creencias junto con las fantasías originarias y la religión. Son construcciones que advienen con la subjetividad: antes de ellas, no hay sujeto. Por otro lado, continúa explicando que el duelo por el asesinato del Padre de la horda origina la ley, la cultura y la subjetividad humana. El nudo argumental de origen es para él la muerte de ese Padre con mayúsculas, el de la horda, asesinato que se escucha en el relato de cada caso, y su presencia simbólica da el sentido de la vida.

En *De guerra y de muerte*, Freud (1915/1979b) nos refiere al horror que produce la guerra: la primera y más genuina reacción sería la desmentida de la percepción insoportable. La muerte del otro remite a eso tan irrepresentable como la propia muerte y también a los sentimientos ambivalente que se despiertan respecto del muerto (de allí que, para el idioma castellano, se hable de parientes del muerto como deudos, palabra que en su origen hispano queda ligada a la deuda que produce la muerte). La muerte del otro es una amenaza para la propia integridad yoica, lo cual lleva a la construcción de escenarios fantaseados que permiten dar un sentido que sostiene la creencia en la no muerte.



Por otro lado, la desmentida aparece también ligada a la culpa y al asesinato; en *Moisés y la religión monoteísta* (Freud, 1939 [1934-1938]/1980) se sostiene que la fantasía del asesinato del padre, el parricidio, fue repetida en la figura de Moisés a modo de una actuación, y no de un recuerdo. La creación de la religión con la consecuente veneración de Dios da cuenta de un movimiento de desmentida de ese asesinato. Las representaciones religiosas demandan creencia, están por encima de la razón, se sostienen en supuestos infundados, son ficciones frente a las cuales el ser humano se comporta “como si” (Freud, 1927/1979c, p. 28). Deben su poder al desamparo inicial y, por lo tanto, a la necesidad de creer en un todopoderoso (no atravesado por la castración), en una providencia divina que calme la angustia asegurando la justicia y prolongando la vida (o, por lo menos, ahuyentando a la muerte). Creencias que resultan ser irrefutables e indemostrables.

Podemos pensar entonces que toda organización social se asienta sobre una base de creencia compartida que sostiene la cohesión a modo del modelo religioso. Dardo Scavino, filósofo argentino radicado en Francia, habla de narraciones políticas y sostiene que todo relato político es una fábula necesaria que los confabulados se relatan para conservar o ampliar su grupo. En definitiva, representan modos de sostener un lazo social. Las narraciones son mitos, y el mito es entonces una manera de darle forma épica a la memoria y mantener unido al pueblo.

El temor a la muerte del padre y también la culpa por su asesinato convierten los espíritus en demonios malignos que piden venganza. Es frente al cadáver que se construyen las prohibiciones éticas del “no matarás” como freno al odio que se esconde detrás del dolor por la pérdida. Lo mismo ocurre con las promesas religiosas de una mejor vida en el más allá.

Las desmentidas en el niño, en el neurótico, en el adulto son necesarias y constitutivas, tal como lo desarrolla O. Mannoni (1969). Una creencia puede ser conservada y abandonada a la vez, y se condensa en esa famosa frase “Lo sé, pero aun así...”. Para la creencia, se necesitan créditos dispuestos a rechazar algo, afirmando lo opuesto. Por lo tanto, la desmentida no implica solo la contradicción, sino la coexistencia de opuestos.

Por un lado, la desmentida emerge como esa defensa necesaria ante la angustia de castración y apunta a algo insostenible percibido. Se rechazan las consecuencias que dicha percepción podría ejercer sobre la creencia que hasta ese momento se sostenía. La desmentida se convierte en un modo de pensamiento inevitable para soportar el horror de la castración, así como su versión extrema, la muerte.

Retomando *El impostor* (Cercas, 2014), luego del horror de la guerra y de los años fatídicos del franquismo, el pueblo se cohesionaba sosteniendo su unidad en una creencia compartida. La sobreexposición traumática despertó defensas: la identificación colectiva soportó la fusión, la ilusión de no fisura genera sentimientos esperanzadores frente a la destrucción vivida. El sistema de creencias se edificó así para preservar la integridad narcisista del yo (o del grupo). El punto de quiebre de semejante imagen completa es la amenaza de muerte del yo. Marco era el encargado de generar esa unidad, se creía en él, en un sentimiento de adherencia sin quiebre, sin fisura.

Hay una diferencia notable entre dos modos discursivos del creer: el “creer que”, que admite cierta duda, y el “creer en”, que sostiene ese efecto totalizador y supone una entrega al ideal (Benjamín, 1998). El encuentro con la castración, con ese objeto variable, no fijo y predeterminado, abona el terreno de la creencia en un poderoso proveedor de satisfacción y de “ese único objeto” que obnuble y que también disimule lo contingente.

Los orígenes mentirosos

*La vida no es lo que uno vivió, sino la que uno recuerda
y cómo la recuerda para contarla.*

García Márquez, 2002

Los orígenes de los pueblos y del psiquismo son narrados por mitos, relatos que establecen algún punto de partida respecto de la pérdida de un estado anterior. Ficciones de diverso tipo que sostienen la ilusión de que hubo un *paraíso feliz*, sin tensiones, del que luego llegaría el desencanto, el conflicto. Reconocida la pérdida, se genera la añoranza de un estado ilusorio de absoluto narcisismo (sostenido en la posibilidad de reencuentro con aquel objeto propiciatorio de satisfacción sin pérdida ni tope).

Desde el *Proyecto...*, Freud (1950 [1895]/1989) nos provee de esa “mentira estructural” (Peskin, 2016), alrededor de la cual se organiza la subjetividad. En este caso nos referimos a aquella que abona la idea de un objeto perdido de la experiencia de satisfacción, cuyo sedimento organiza el deseo e instituye el examen de realidad. Freud nos anuncia que aquello más variable de la pulsión es justamente su objeto, pero este “desencaje” no se soporta fácilmente. Paradoja, esta, inevitable y determinante de la subjetividad humana.

El deseo, por lo tanto, se construye sobre un engaño: reencontrar ese objeto único, sentando así las bases de esa captura especular narcisista del enamoramiento y la fascinación por el líder, a modo de una pretendida y fallida identidad de percepción, sin que se pueda así hacer el duelo por ese objeto del instinto.

El desamparo inicial del cachorro humano lo liga indefectiblemente al asistente ajeno, ese salvador que rescata de la inermidad. Toda nueva situación de vulnerabilidad reactualiza ese desamparo, instigando a la búsqueda de un padre todopoderoso que rescate y sostenga, aun a costa de quedar infantilizado. De este modo, se ofrece una tramposa ilusión de unidad, de un yo sin fisura narcisista y, sobre todo, la creencia en una única realidad. Ilusión que se sostiene también en la creencia compartida que genera cohesión en un grupo. Es sobre la base de la creencia en ese salvador que se construye la figura del superyó que ofrece cuidado y protección a cambio de dependencia y adhesión. El superyó sostiene el ideal narcisista que somete a la voluntad de un amo; la realidad se aplana, ya que solo hay un discurso imperante.

En situaciones que activan el desvalimiento inicial, la necesidad de creer, aun a expensas de la desmentida, puede sentar las bases del fanatismo, depositando en un “héroe” de turno el poder de salvador disfrazado del bien común. El sometimiento a un ideal puede ocasionar

sesgos en los sentidos, mutilar el pensamiento autónomo, generando esa ilusoria y maníaca ficción de pertenencia a una comunidad de iguales. La enajenación en un discurso de poder obtura todo cuestionamiento y empobrece el pensar crítico.

Por lo tanto, la subjetividad humana se arma sobre construcciones mentirosas, y su signo distintivo es la capacidad de crear mentiras o poder mentir. En su doble reciprocidad, el que miente y el que demanda la mentira se complementan. La mentira y el engaño son también herramientas propias del lenguaje y la culturalización (Peskin 2016).

Cercas (2014) se pregunta cómo llegó Marco a dirigir la CNT en el momento de transición del franquismo a la democracia, y se responde: “la democracia se construyó en España sobre una gran mentira colectiva o sobre una larga serie de pequeñas mentiras individuales. ¿Pudo construirse de otro modo? ¿Pudo la democracia construirse sobre la verdad?” (p. 234).

La intención de Cercas no es juntar pruebas incriminatorias ni mostrar las incongruencias, falsificaciones o disimulos que confirmen que “Marco es un impostor”. Cercas interpela al impostor que habita en cada uno, al que necesita sostener las propias creencias, sin medir consecuencias. En este sentido, su trabajo es más cercano al psicoanálisis, que, sin referir a cuestiones de moralidad o de denuncia, bucea en la verdad de cada quien.

La realidad, entonces, es aquella que se relata, que se nombra, que se escribe, que se ficcionaliza; por lo tanto, nos encontramos siempre con versiones de ella. Todos contamos una verdad, la propia; todos somos “impostores”. Aun así, muchas veces queremos sostener que la propia es más verdadera que otras, pues se respalda en algún discurso de poder que la define como realidad, proclamando así una supuesta y tramposa unidad. De ese modo, se transforman creencias en convicciones irrefutables. La realidad psíquica y la realidad social compartida se manejarán entonces con negaciones, desmentidas, proyecciones, represiones y otros mecanismos para eludir lo insostenible. La realidad en este sentido siempre tendrá algo de encubridora, ya que estará atravesada por fantasías, deseos y temores.

Por eso nos encontramos con la desmentida generadora de sistemas de creencias compartidos y su función como modo de atravesar lo traumático y crear una narración colectiva que reagrupe lo fragmentado y la desmentida como mecanismo fundante del fanatismo y de las atrocidades que de él pueden derivarse.

Del duelo

Hay varias líneas teóricas que permiten entender la metapsicología; una de ellas la conforman los conceptos de narcisismo, de duelo y de melancolía que introduce Freud en 1914. El narcisismo representa ese estadio en el cual el yo, desinteresado del objeto, se satisface a sí mismo en un estado en el que “el mundo externo no reviste interés” (Freud, 1915/1979h, p. 130), o bien ofreciéndose al ello para ser amado en lugar del objeto, en versión de la segunda tópica (Freud, 1923/1979d). Conceptos que permiten explicar la reversibilidad especular que se establece entre yo, objeto e ideal. Siendo que en el enamoramiento, la hipnosis, el fenómeno de masa, el ideal coincide con el objeto y el yo queda empobrecido, mientras que, en la exaltación maníaca, el yo se engrandece, confundido con el ideal. Ficciones todas sostenidas en la fragilidad y reversibilidad propia del narcisismo. Maneras también de tramitar la pérdida del objeto como intento de retenerlo identificándose con él o proyectándolo en ese otro amenazador de la paranoia. Melancolía y paranoia en ciernes. En todo caso, son modos narcisistas de rechazar lo diferente. Freud refiere a ese inconmensurable dolor que surge allí, en esa dificultad para poder establecer la diferencia entre una pérdida crónica que no cicatriza (más ligada a la melancolía) y la añoranza del aquello perdido (más ligada al duelo).

Sin embargo, esa imagen compacta es tan solo una ficción que, como tal, puede quebrarse fácilmente: la pérdida es inevitable, no hay inmunidad que garantice lo absoluto. Aquello perdido siempre tendrá algo irrecuperable y, por ende, innombrable. Sin embargo, el ser humano sostiene la ilusión del reencuentro con un sustituto posible que se adecúe a ese objeto perdido, aunque lo perdido conlleva una huella que no se recupera ni se equipara. Tal como sostiene Miguelez (2010), la idea de sustitución de lo perdido es solo una ilusión narcisista de la reversibilidad, de la adecuación al objeto. El duelo, por tanto, implica el reconocimiento y aceptación de lo irreversible, la marca que inscribe la pérdida de aquello que “no es sustituible, ni aun en su semejanza, es lo que retorna como resto a trabajar, abierto al proceso de elaboración” (p. 605).

Si la ficción es parte esencial de nuestra subjetividad, es porque la realidad como tal está perdida y necesita ser contada y construida. El conflicto es parte inevitable de nuestra constitución, aunque no siempre tolerado. Por lo tanto, el llamado criterio de realidad es lábil, dinámico y contradictorio, muchas veces. El yo, en su función de mediador entre el ello y la realidad, es el encargado del examen de realidad y del pensamiento anticipatorio. Aspira a una unidad siempre quebradiza, tiende a la síntesis, a la unificación de sus procesos anímicos (Freud, 1933 [1932]/1979a, p. 71). La desmentida y su complemento, la escisión, las proyecciones e introyecciones, la represión con sus retornos y en su extremo máximo el repudio son modos de evitar el conflicto que le impone al yo la amenazante realidad.



El psicoanálisis nos muestra que no solo se construyen ficciones de héroes que redimen y salvan, también hay otras por medio de las cuales el sujeto se hace cargo del sufrimiento de todos (recordemos la el sacrificio por ser el hijo de Dios). El masoquismo asoma en diversos y variados guiones, todos cargados de culpa y pasión mortificante; la entrega sacrificial es otro modo del fanatismo. El gozoso y tentador sometimiento a un ideal circula.

Este trabajo invita a pensar en la inevitable tentación que habita en los humanos de creer en héroes mesiánicos que vienen a salvarnos, aunque paguemos ello con nuestra dependencia. No resulta sencillo abandonar esas creencias que nos constituyen; somos terreno fértil para sostener creencias.

No podemos dejar de pensar que nuestra clínica está atravesada por la transferencia, como todo vínculo. Por ello, es también tierra fértil para el otorgamiento de poder y los estados pasionales que expresan férreas resistencias (en sus versiones de hostilidad y odio), resistencias que anclan, fijan a un modo de compulsión repetitiva y pasional. Ya nos advierte Freud (1923/1979d) sobre el peligro que, como analistas corremos, de identificación con el ideal, y nos propone estar atentos a la “tentación de desempeñar el papel de profeta, salvador de almas y redentor” (p. 51).

Los analistas construimos una historia ficcional de cada quien, buscamos las verdades escondidas. El intento es que cada uno se descubra y se reconozca en esta deriva, en sus personajes, en sus ficciones. Aun así, tenemos que estar advertidos sobre que nosotros también nos escudamos muchas veces en convicciones tramposas a las que adjudicamos valor de verdad absoluta. Reconocernos allí será entonces, siempre, nuestro desafío.

Resumen

La guerra trae consigo la muerte. Freud intenta dar cuenta de la actitud del hombre frente a ella: la acepta, pero al mismo tiempo necesita desestimarla. ¿Cómo reconstruir sobre lo devastado? Frente a lo inevitable de la muerte, el hombre comienza a crear cuentos, relatos, fabulas, mitos, creencias religiosas y demás ficciones compartidas que permiten hacer lazo. Modos convencionales, culturales, necesarios para desmentir lo insoportable.

El niño necesita construir una teoría que permita amortiguar el efecto traumático de la percepción de la diferencia sexual. Los pueblos narran historias en las que truecan su origen desgraciado por un pasado victorioso. La desmentida se convierte así en un mecanismo frente a la angustia de castración y apunta a no reconocer aquella realidad que contradice una creencia.

Este trabajo intentará dar cuenta de la función de la desmentida como modo de atravesar la devastación que genera lo traumático.

Descriptor: *Trauma, Desmentida, Muerte.*

Abstract

War brings with it death. Freud seeks to shed light on man's attitude towards it: he accepts it, but at the same time he needs to disregard it. How can he rebuild on what has been devastated? Confronted with the inevitability of death, people come up with tales, stories, fables, myths, religious beliefs, and other shared fictions that enable them to create bonds. They are conventional and cultural ways which are necessary to disavow that which is unbearable.

A child needs to construct a theory to soften the traumatic effect brought by the perception of the sexual difference. People tell stories where they transform their unfortunate origins into a victorious past. Thus, disavowal becomes a mechanism to confront castration anxiety and seeks to disregard the reality that contradicts a belief.

This paper will attempt to shed light on the role of disavowal as a means to go through the devastation generated by trauma.

Keywords: *Trauma, Disavowal, Death.*

Referencias

- Agamben, G. (2017). *Lo que resta de Auschwitz: El archivo y el testimonio*. Adriana Hidalgo. (Trabajo original publicado en 1998).
- Benjamín, A. (1998). Creencia y no creencia religiosa (preliminares para una conceptualización metapsicológica. *Revista de Psicoanálisis*, 55(2), 297-308.
- Breuer, J. y Freud, S. (1978). Estudios sobre la histeria. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 2). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1895).
- Cercas, J. (2014). *El impostor*. Random House.
- Freud, S. (1979a). 31ª conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22, pp. 53-74). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1933 [1932]).
- Freud, S. (1979b). De guerra y de muerte: Temas de actualidad. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 273-304). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915).
- Freud, S. (1979c). El porvenir de una ilusión. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 5-56). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1927).
- Freud, S. (1979d). El yo y el ello. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 13-66). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1923).
- Freud, S. (1979e). Introducción del narcisismo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 23-329). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1914).
- Freud, S. (1979f). La transitoriedad. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 309-312). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1916 [1915]).
- Freud, S. (1979g). Psicología de las masas y análisis del yo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 67-136). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1921).
- Freud, S. (1979h). Pulsiones y destinos de pulsión. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 113-134). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915).
- Freud, S. (1980). Moisés y la religión monoteísta. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 7-132). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1939 [1934-1938]).
- Freud, S. (1989). Proyecto de psicología. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 1, pp. 326-446). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1950 [1895]).
- García Márquez, G. (2002). *Vivir para contarla*. Diana.
- Langer, M. (1950). El mito del niño asado. *Revista de Psicoanálisis*, 7(4), 389-401.
- Levi, P. (2005). *Entrevista a sí mismo*. Leviatán. (Trabajo original publicado en 1976).
- Mannoni, O. (2006). *La otra escena: Claves de lo imaginario*. Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1969).
- Miguel, L. (2010). Duelo y creación. *Revista de Psicoanálisis*, 67(4), 603-608.
- Miller, A. (2009). *Por tu propio bien: Raíces de la violencia en la educación del niño*. Tusquets.
- Peskin, L. (2015). La violencia de hoy y de siempre. *Revista de Psicoanálisis*, 72(4), 627-644.
- Peskin, L. (2016). Cuando la mentira es la verdad. *La época*. <https://laepoca.apa.org.ar/ autores/leonardo-peskin/cuando-la-mentira-es-la-verdad/>
- Scavino, D. (2012). *Rebeldes y confabulados: Narraciones de la política argentina*. Eterna Cadencia.
- Smith, S. (2016). *Las vacaciones*. Antonio Machado Libros. (Trabajo original publicado en 1949).

Recibido: 22/01/2022 - Aprobado: 15/06/2022



El Extranjero

Entre cuadernos y lazos: La potencia de lo transitorio

Recuerdo la primera vez que leí el texto *La transitoriedad*, de Sigmund Freud (1916 [1915]/1974). Tal vez estuviese en los comienzos de la facultad de psicología, desconozco la fecha exacta, pero debía de tener unos diecisiete años. Hasta hoy me resulta absolutamente nítido dónde estaba, cómo eran el escritorio y la habitación, la casa y la luz del día. Y, sobre todo, la emoción sentida. Algo muy raro, si no inédito, sucedió en aquella lectura. Terminé el texto de escasas –aunque densas– tres páginas medio llorando, sin la menor idea de cuál era exactamente la emoción que hacía derramar tantas lágrimas de mis ojos. ¿Y sobre un texto teórico? No tengo idea si, a aquellas alturas, ya había vivido algún duelo; no creo. La muerte de mi abuelo paterno, la primera vivida de cerca, ocurrió algún tiempo después de ese incidente “sobre la transitoriedad”.

Durante muchos años llevé conmigo lo ocurrido como una perla guardada dentro de la ostra. No me interesaba exactamente descubrir la causa de mi llanto, y me conmovía más sentir cómo aquel texto, por razones desconocidas, atravesaba el cuerpo de mis emociones. Sin duda, la figura del poeta, una incógnita para mí hasta hoy, así como la del amigo taciturno que acompañaban a Freud en ese agosto de 1913 en las Dolomitas, cuyo paisaje también me era totalmente extraño, habituada a las largas costas oceánicas de Brasil y no a las inmensas cadenas montañosas de los Alpes europeos, que nunca había siquiera pisado, me aguijoneaban un poco la cabeza. Ese dolor vivido sin interrupción, ese teñirse los ojos de ceniza, donde la mirada de la vida es siempre un esfuerzo en busca de una coloración inexistente, esa melancolía, como decía Freud, me incomodaban, de hecho. Venida de un mundo que me parecía destruido, y aun así extremadamente bello, no sabía entender el desánimo que afectaba de forma tan profunda esas almas frágiles de los poetas.

Pero tal vez fuese justo lo contrario: una poeta vivía en mí, aún allí, sin derecho a la existencia, con sus cuadernos guardados a siete llaves, que se dejaba tocar por la aguda sensación de que todo acaba un día o, aun peor, la sensación de la vida en su inminencia de muerte. El párrafo de Freud sobre la guerra hasta hoy me remueve las entrañas. La guerra estalla después de su deambular por los Alpes, alterando su propia conciencia sobre el riesgo de finitud de todas las cosas, ya no solo de cada uno de nosotros, obligándolo a rever sus pasos.

La destrucción rondaba desde hacía mucho la existencia de mi familia, pero de eso no guardo memoria alguna¹. Todavía más lejos, la destrucción de este país, construido él mismo sobre las marcas de lo intolerable (esclavitud, tortura, violación de las mujeres negras e indígenas, exter-

* Profesora del programa de posgrado en Literatura, Cultura y Contemporaneidad, Departamento de Letras de la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

1. Mi padre estuvo preso por la Ley Institucional número 5, promulgada en diciembre de 1968, tras cuatro años de severo régimen dictatorial cívico-militar en Brasil. Mi madre fue apresada embarazada de seis meses de mí; nuestra casa fue invadida por el ejército y marcada en la pared, indicando que allí vivía un “comunista”, como se hacía con los judíos en la Segunda Guerra Mundial; y yo, que nací en mayo de 1969, encontré a la familia destruida, en situación de extrema vulnerabilidad física, emocional y financiera. Sobre este tema, leer el artículo “O corpo vivo da história: Tortura e feminização dos corpos a partir da ditadura civil-militar brasileira” (Kiffer, 2022), escrito recientemente.

minio de los pueblos originarios, en fin: todo lo que hoy debemos reconocer como el primer gran holocausto de la historia y su máquina colonial). Tal vez todo eso haya hecho del texto de Freud el inicio, aún insospechado, de una trayectoria de escritura y de investigación de la vulnerabilidad, de la precariedad y de las incertidumbres como punto de partida y punto de llegada.

Hoy, cuando leo “suspender el cielo es ampliar nuestro horizonte; no el horizonte prospectivo, sino el existencial” (Krenak, 2019, p. 32), reencuentro aquella perla guardada dentro de la ostra, el deambular de Freud (1916 [1915]/1974) en los Alpes y su fuerza para afirmar, a pesar de la destrucción de todas las guerras: “lo construiremos todo de nuevo”² (p. 348). Sí, tal vez solo esa frase de Freud, junto con la conciencia de todo lo que pasó y aún pasa hoy, me haya hecho dejar caer tantas lágrimas.

Lo incierto de la vida no equivale, no obstante, a la certeza del fracaso. Por lo contrario, es una brecha, una ostra entreabierta, una frágil invitación a adentrarnos en otro horizonte, donde se suspende el cielo. La vulnerabilidad no es solo la potencia de la transitoriedad, su fuerza de belleza y de valor, como dijo Freud, sino también un modo que hoy nos permite, digo, a aquellos que no hablaban, no escribían, no tenían derecho a expandir horizontes, dejar un trazo, un rastro y, por qué no, otra cosmología del lazo.

¿Sería el lazo un modo frágil, incierto o vulnerable de escritura del trazo? ¿De los trazos apagados, de los transitorios, de aquellos que no construirían ni entrarían en el gran acervo de las bibliotecas del Norte, ni en el texto de la Ley? ¿Sería ese trazo, muchas veces sin letra, de la cultura aún llamada oral y corporal, un escrito a ser todavía hoy descifrado? Pero ¿dónde encontrarlos? ¿Sobre cuál árbol escriben? O, como dice Kopenawa (Kopenawa y Albert, 2010/2015), ¿sobre cuál “piel de papel” dibujan? ¿Sobre cuál árbol muerto inscribiremos este momento histórico, en el que buscamos mirar y reconocer los trazos apagados o las letras rasuradas de nuestras historias? ¿Estamos ahora exactamente donde estaba Freud en 1915? ¿Pero como en una curva en espiral, y nuestro punto es aun más incierto? *La caída del cielo* (Kopenawa y Albert, 2010/2015), la degradación de los lazos sociales, el agotamiento del planeta Tierra y luego de toda la comunidad terrestre, así como el crecimiento de las políticas de muerte afirman cada día el fin que se aproxima. Releer *La transitoriedad* hoy me parece que tiene al menos una doble función: por un lado, mirar todo lo que no conseguimos reconstruir; por otro, abrir el espacio escriturario, fuente de reconstrucción y de construcción de otros imaginarios de los pueblos, los trazos y rastros rasurados o apagados por las certezas obtusas del pasado.

Ahora es la hora de ubicarnos sobre la piel de la letra frágil, de las hojas rasgadas de la historia, de los cuadernos nunca leídos y de los libros nunca publicados. En ellos, si no reencontramos la frase “lo construiremos todo de nuevo”, al menos encontramos la cuestión sobre *cómo resistimos a pesar de toda la incertidumbre y la transitoriedad de las que nuestras vidas fueron blanco y mira*. Parece ser esa, hoy, una rotación inexorable de la episteme que sustenta nuestras ideas sobre el mundo. Si vamos a abrir las puertas para que otras epistemes se adentren (las que siempre lidiaron con lo transitorio, el fin, las caídas de los cielos) o, incluso, si ellas podrán operar alguna metamorfosis en lo concreto de la destrucción anunciada, no lo sabemos. Pero no hacer porque no sabemos es también, y sigue siendo, un indicador de cómo lidiamos con las incertidumbres en el seno de la producción del conocimiento. La incertidumbre se vuelve, a pesar de nuestro deseo o voluntad, el motor por excelencia de cualquier camino hoy, y sobre toda la superficie de la Tierra, desde los Alpes del norte a las costas del sur.

2. N. del T. Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción de esta cita, que aparecerá varias veces en el presente artículo, 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 [1915]).

Ya sabemos también que esa letra frágil del lazo, ese deseo incierto de relación (Glissant, 2021) entre todos los pueblos y las culturas no se inscribe ni a la fuerza, ni solo por abstracción o concepto. Algo que escapa a esas determinaciones nos convoca hoy a un ejercicio doble –de vivencia y de lectura–, a veces indescifrable –o no–, apenas moldeado por la racionalización y por la aprehensión de contenidos estables. Todo ello nos exige un constante dislocamiento de aquello que aprendemos y constituimos.

Es en ese lugar que comencé en 2015 mis investigaciones con cuadernos. Primero percibí que el cuaderno, en su banalidad, es algo que sobrevive en las penumbras³ de lo que ya fue nombrado o descifrado: diarios, libros de artistas, memorias, entre otros. Algo de anónimo se inscribe en la naturaleza misma del cuaderno, hasta cuando este pertenece a un escritor ya reconocido⁴. Este anónimo no es solo una firma, sino un modo de vivenciar la escritura, más próximo a las incertidumbres y a la vulnerabilidad. La precariedad del propio soporte del cuaderno acaba inmiscuyéndose en la forma de la letra en él inscripta. La letra deambula perdiendo su episteme definitiva, se abre al tránsito entre el trazo y el dibujo. Se torna fluida e incierta. Algo de la “piel de papel” (Kopenawa y Albert, 2010/2015) se teje allí, y el escribir, el dibujar vuelven a aproximarse. Las razones de esa nueva aproximación pueden ser muchas, como las que me hicieron llorar sobre la transitoriedad. Una de ellas señala la función dislocada del cuaderno en el seno del universo letrado. Como si él guardase la memoria de la fuerza de domesticación del cuerpo (la escuela, la caligrafía, la letra forzando la construcción de un cuerpo disciplinado) y de su rebeldía para dejarse domar. Entre lo traumático y lo lúdico. Luego, escribir y dibujar rinde a la letra su potencia de trazo, su fuerza literal: la del trazar, la del cuerpo, la del deambular, resistiendo a la gramática y a toda y cualquier idea del lenguaje como mediación. No hay cuaderno sin esos trazos y garabatos, podría decirse pulsionales, que escriben y dibujan al mismo tiempo.

Pero es preciso ir más lejos para pensar en las vulnerabilidades guardadas en los cuadernos. ¿Cómo viven los cuadernos de los eyectados del sistema de la letra? (Sistema que va mucho más allá de la alfabetización para inscribirse en el derecho al universo de los derechos simbólicos del mundo). Allí encontré no solo cuadernos de escritores y artistas, atestiguando, entre otras cosas, todo lo que en ellos ha resistido a la *docilización* de los cuerpos y, luego, a los procesos simbólicos de la sociedad. Encontré, más allá, el mundo de lo no escrito, como texto y ley en nuestras culturas. Fuera de la episteme del lazo social. Viviendo en su borde o de él expelido.

Los cuadernos del candomblé, una cultura de transmisión oral hasta hoy, ritual y corpórea, muestran un inmenso circuito de lenguas apagadas en la historia de Brasil, además de tramas de sabiduría ancestral allí inscriptas. Como recuerda Glissant (2021): “No hay duda de que la extinción de cualquier lengua significa un empobrecimiento para todos. [...] sería el caso de un fracaso directo de los procesos de relación” (p. 124). Pues bien, ¿podríamos pensar entonces en los cuadernos anónimos de culturas llamadas no letradas como parte fundamental de ese “lo construiremos todo de nuevo”? ¿Como búsqueda por otra vía que no perpetúe “el fracaso [...] del proceso de relación” (p. 124) entre todos nosotros? ¿O tal vez una invitación para encontrar, aún allí tramada, la potencia de la vulnerabilidad aferrando la escritura al lazo comunitario?

3. No por casualidad cuando comencé la investigación, y diría que aún hoy, la bibliografía sobre “cuadernos” era prácticamente inexistente.

4. Los 321 cuadernos del escritor argentino Ricardo Piglia fueron escritos con su nombre y apellido –pero los que no eran públicos–, Emilio Renzi. Su publicación póstuma no respeta los términos adoptados por el propio Piglia, es decir, cuadernos, y publica los volúmenes como diarios. El anonimato del nombre indica, no obstante, no los secretos recónditos, sino el conjunto de aquello que –formando parte del proceso de escritura– debe ser después olvidado para que un “autor” se construya. Es decir, la vulnerabilidad del proceso, la banalidad de las listas que recorren los innumerables cuadernos que analicé, la incertidumbre y la desconexión del pensamiento y de la escritura, una cierta imposibilidad misma del decir, allí vivenciada.

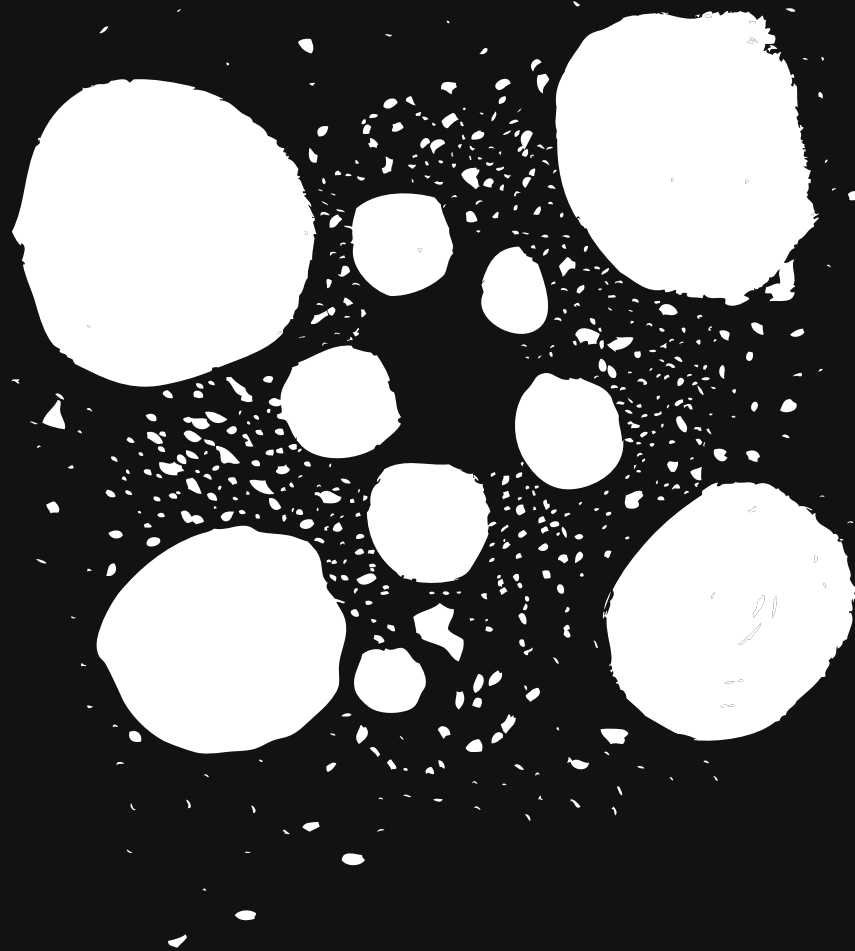


De todos modos, no se trata de salvarnos a nosotros mismos, tal vez ni siquiera de salvar. “Suspender el cielo” o hacer el esfuerzo de ir en dirección de las “pieles de papel” (Kopenawa y Albert, 2010/2015) o en dirección de lo que apagamos, una figura tan solo como el gesto frágil de nuestra búsqueda de los lazos. Del trazo como forma de lazo. “Lo construiremos todo de nuevo” no era la frase de un optimista, sino el reconocimiento de que siempre sobrevivirá –al menos en papel rasgado y letra apagada– una emoción generadora, tanto testimonio de los fracasos de nuestros procesos de relación como trazo posible por donde podremos volver a tramar su resurgimiento.

Referencias

- Freud, S. (1974). Sobre a transitoriedade. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 14). Imago. (Trabajo original publicado en 1916 [1915]).
- Glissant, E. (2021). Poética da relação. *Bazar do Tempo*.
- Kiffer, A. (2022). O corpo vivo da história: Tortura e feminização dos corpos a partir da ditadura civil-militar brasileira. *Terceira Margem*, 26(48), 15-45. <https://revistas.ufrj.br/index.php/tm/article/view/47956>
- Kopenawa, D. y Albert, B. (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 2010).
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.

Traducción del portugués: Gastón Sironi



Vórtice:
Analista-analizante:
El sueño y el soñar

Analista-analizante: El sueño y el soñar

En mi trabajo psicoanalítico he observado que la complejidad psíquica del hombre que reflexiona difiere por completo de la del que hace observación de sí mismo¹.

Freud, 1900 [1899]

Fue en el texto *La interpretación de los sueños* (Freud, 1900 [1899]/2019) que entramos en contacto con la existencia del inconsciente y con la potencia del psicoanálisis; el sueño construyó este campo cuando Freud lo consideró la vía regia hacia el inconsciente y también como realización de deseo.

El sueño precisa de un soñador que descifre sus elementos cifrados, aglomerados, en retazos. El carácter enigmático del sueño está presente también en las partes representadas por una idea patológica inserta en el sueño, aunque ninguna interpretación en la construcción del sueño puede despertar o interrumpir el sueño (p. 273). Cuando la psiquis sufre perturbaciones de la realidad en intensidades soportables, inserta en el sueño una interpretación más apropiada a la situación deseada, excluyendo la realidad de la sensación. Así, podemos pensar que el sueño es también una interpretación del estado actual de las sensaciones somáticas y, principalmente, que será una mejor interpretación si se vincula a las “mociones de deseos que acechan en el alma” (p. 274), sean estímulos nerviosos externos, sean estímulos somáticos, el resultado será el soñar que inevitablemente despertará un deseo para realizarlo. La formación del

sueño tiene una finalidad: “Así todo queda comandado unívocamente y nada se deja al azar” (p. 274).

En la intimidad de la experiencia analítica, el par analista-analizante es tomado por sentimientos, afectos y emociones producidos por el encuentro, desencadenados por la tempestad del encuentro entre dos personas. La transferencia y la contratransferencia crean y matizan el vínculo analítico, excediendo las comunicaciones verbales. En el proceso de análisis ocurren fenómenos cuya comprensión requiere tiempo, por ejemplo: el adormecimiento del analizante o del analista, el entorpecimiento, los ojos pesados, el habla pastosa, así como la imposibilidad de soñar, eventos que se dan en el espacio y en el tiempo del análisis, y que nos convocan a la reflexión.

Por otro lado, como ya dijimos, es el sueño el que mantiene el dormir y evita su perturbación; el sueño, siendo un trabajo de transformación, refleja la capacidad simbólica de una persona.

En este sentido, Kaës (2002/2004), acompañado de otros autores que pensaron la actividad onírica, aporta la noción de “envoltorio onírico del tratamiento en el espacio de la

transferencia y la contratransferencia” (p. 25), en el que la capacidad de soñar está directamente relacionada a la cualidad de ese espacio, en el que los contenidos simbólicos estarían en sintonía entre los sueños del analizante y los del analista.

Este autor entiende que hay una relación entre transferencia y sueño, no solo porque la transferencia “implica un espacio psíquico compartido” (p. 111), sino también porque comparte el movimiento regresivo como posibilidad de realizar los deseos inconscientes infantiles, pero, principalmente, por la idea de un destinatario. Toda vez que la transferencia y el sueño comunican pensamiento, el analizante/soñador se organiza para transmitirlo al destinatario. Cuando el sueño “cobra como mínimo un doble sentido, ser una producción propia del soñador e incluir algo del otro en su arquitectura” (p. 111), Kaës llama este proceso “polifonía del sueño”. Los sueños de los analistas también tienen sus destinatarios cargados de amor y de odio en relación con algunos analizantes. El autor discute la capacidad de restauración narcisista del analista a través del sueño y, sobre todo, ejemplifica cómo el sueño puede ser una forma de salir de la identificación en espejo:

la formación del espacio onírico común reposa sobre la identificación: sobre mi identificación con su objeto enlutado, con su impotencia. Mi sueño y mi manera de hacer retornar lo impensado compartido en una escena en el que él se vuelve figurable, y de salir de la identificación. (p. 113)

Él propone una reconstrucción del “vínculo intersubjetivo” (p. 113), reestructurando las funciones psíquicas internas para que el analista y el analizante vuelvan a soñar.

En esta sección de **Vórtice**, Marga Stahr (Lima) desarrolla una de las posibilidades para las dificultades para soñar que vienen

surgiendo en el psicoanálisis contemporáneo. Muestra que ciertas circunstancias de nuestra cultura pueden llevar al colapso del mundo interno, y propone para el psicoanálisis una renovación de su interés por el sueño, ya no como una interpretación del inconsciente –como en Freud–, sino como un fortalecimiento de la capacidad de soñar. Aborda situaciones rutinarias, cambios de época y aspectos clínicos ligados al fenómeno del soñar o al vaciamiento del sueño.

El texto de Ana Valeska Maia Magalhães (Fortaleza) aporta reflexiones sobre el dormir, el sueño y el soñar. Con una escritura esencialmente poética y delicada, expresa el poder evocativo del sueño y recurre a las memorias de su propia infancia, en imágenes sencillas y cargadas de afecto, para comunicar la fuerza reveladora del sueño, al mismo tiempo nueva y muy antigua. En sus palabras, *nueva* porque tiene una faceta nunca antes vista y *antigua* porque carga lo ancestral, la propia historia de la humanidad. Ana Valeska Maia Magalhães completa sus reflexiones con material clínico con el que ilustra la experiencia de la dupla analítica con los sueños soñados y los no-sueños, y con el trabajo de soñar los sueños no soñados. Y con los momentos en que la “analgesia preventiva” de las sesiones reduce el espacio de pensar. Se pierde, entonces, la vivacidad de la intimidad emocional vivida por analista y analizante. La autora deja esta cuestión: ¿Cómo pensar/soñar el futuro colectivo y restituir los vínculos con la tradición onírica? Busca en la propuesta freudiana un camino para rescatar el sueño y “perturbar el adormecimiento del mundo”.

Nos parece interesante el enfoque del trabajo psicoanalítico fuera del consultorio abordado por el colega Gabriel Finkelievich (Buenos Aires). También el hecho de pensar sobre ello en relación con la formación psicoanalítica. Parte de la idea sobre la capacidad simbólica y el vínculo –o la falta de él– en la capacidad representativa y lo que de esto se relaciona con la situación traumática, con el

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

1. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción de esta cita corresponde a la p. 123 y la de las tres siguientes a la p. 246 de: Freud, S. (1979). *La interpretación de los sueños*. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 4). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1900 [1899]).

desdoblamiento tanático de una pulsión no ligada. En este caso, el trauma grupal y el manejo dentro de las instituciones. El autor enfoca la validez del psicoanálisis como instrumento clínico más allá del consultorio. Para ello, describe su experiencia en diferentes instituciones asistenciales de atención donde ayudó a contener las ansiedades causadas por el Covid-19. El autor postula que, como el inconsciente, la transferencia y la contratransferencia también son fenómenos que surgen en situaciones sociales desorganizadoras y requieren un encuadre analítico –sea individual o grupal– que las atienda. Desarrolla así un análisis del adormecimiento como defensa frente a situaciones de angustia extrema.

El texto de Alexis Schreck (Ciudad de México) aborda teorías contemporáneas en relación con el dormir y el sueño, diferenciando el campo de la neurosis del campo de la psicosis, a partir del vértice de la melancolía. El artículo está bien documentado y presenta sucintamente diversas contribuciones de autores contemporáneos en relación con el dormir. Eso sirve de base a sus reflexiones sobre la reseña clínica con la que ilustra sus abordajes, que nos parece suficiente para ejemplificar las ideas por las que conduce al lector. En este caso, a partir del tema del sueño, el trabajo abre una reflexión sobre la clínica y sobre el conflicto melancólico, en una perspectiva transferencial.

En un texto en el que nos propone entrar en el vórtice de la clínica psicoanalítica, Miguel Sayad (Río de Janeiro) escribe sobre experiencias vividas entre el analista y el analizante, presentándonos una clínica viva, vibrante –en sus palabras–, de alta intensidad y de diferentes tensiones. Lo vivido conjuntamente transforma, en su recorrido, a analizante y analista. Es un viaje al otro, como sugiere el autor recurriendo a Goethe. Sayad propone que al analista le cabe dejarse entrar en ese vórtice para salir de él renovado e íntegro, pasando por la experiencia de desintegración del analizante y ofreciéndole

a este una nueva experiencia de sí mismo. Cambia así la dirección del flujo de emociones tan intensas que acontecen en la emergencia del encuentro.

El autor recuerda las recomendaciones de Freud sobre el método y la técnica analítica, y la teoría de las funciones de Bion para discurrir sobre la vigilia del analista y los dilemas de la somnolencia y del sentir sueño en la sesión. Aporta ejemplos clínicos del soñar, de la ceguera y del dormir para sostener que el acto psicoanalítico acoge la turbulencia emocional y crea el espacio para que pensamientos sean pensados y emociones sean sentidas por la dupla.

¡Buena lectura!

Referencias

- Freud, S. (2019). A interpretação dos sonhos. En P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 4). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1900 [1899]).
- Kaës, R. (2004). *A polifonia do sonho: A experiência onírica comum e compartilhada*. Ideias & Letras. (Trabajo original publicado en 2002).

Traducción del portugués: Gastón Sironi



Soñar en tiempos de miedo

En mi trabajo psicoanalítico he observado que la complejidad psíquica del hombre que reflexiona difiere por completo de la del que hace observación de sí mismo¹.

Freud, 1900 [1899]

Escribo este artículo al regresar de unas vacaciones en la playa, movida por una sensación de desasosiego que me dejó el observar a la gente durante las hermosas puestas de sol. En los atardeceres de este lugar, es todo un espectáculo el rojo intenso del cielo, encendido por un enorme sol en su camino al ocaso. Al igual que yo, había varias personas en la orilla del mar atraídas por esta hora tan especial. Me llamó fuertemente la atención que prácticamente todas miraran el sobrecogedor regalo de la naturaleza desde un *selfie*, a través de sus celulares, para enviarlo inmediatamente a sus redes. La omnipresencia de celulares no es ninguna novedad en el mundo globalizado, pero sí me afectó el momento en que esto ocurría y lo masivo del fenómeno en comparación a años anteriores. Parece que la experiencia de contemplar en silencio y recogimiento la puesta del astro rey no tiene en estos tiempos sentido por sí misma, sino tan solo cuando se pone al lado la propia imagen que ha de ser exhibida inmediatamente hacia afuera. Imaginé que lo que estaba presenciando era el ocaso de la vivencia en intimidad de la experiencia emocional del *ser* humano, el que pareciera estar siendo ahogado por la arrogancia narcisista de la época y por el apremio de externalizar en actos concretos lo que no puede recoger ni contener en una experiencia subjetiva.

Me pregunté también si estaba sesgada generacionalmente, pero creo no equivocarme al pensar que algo no muy bueno nos está ocurriendo como especie, algo que para los jóvenes nativos de la era digital puede pasar desapercibido.

Con velocidad insospechada se vienen instalando en el mundo actual cambios tecnológicos, biotecnológicos, la inserción de la inteligencia artificial, la hegemonía altamente controladora de la sociedad de consumo, la intoxicación de sobreestimulaciones que internet ofrece, desastres climáticos, amenazas virales, etc., que amenazan la salud física y mental de los seres humanos. Vivimos tiempos de derrumbe de certezas y pautas construidas a lo largo de décadas, lo cual genera confusiones, miedo e inseguridad, algo que vienen describiendo y anunciando filósofos, sociólogos e historiadores contemporáneos, como Z. Baumann, Y. Harari, M. Nussbaum, entre muchos otros.

Parece que no alcanzamos a digerir ni comprender lo que vivimos. No contamos con conocimiento suficiente, conciencia crítica ni respuestas reflexivas, sino quizás tan solo con refugios inconscientes y sobreadaptaciones peligrosas.

Lo vemos en nuestros consultorios psicoanalíticos, al que llegan personas cada vez más aquejadas por trastornos de ansiedad, ataques de pánico, pesadillas o insomnios nocturnos,

trastornos psicósomáticos, vidas desorientadas plagadas de actuaciones. Sabemos que la característica central de estas nuevas patologías es una deficiente organización del yo que padece de un *sufrimiento narcisista-identitario* (Roussillon, 15 de septiembre de 2016). Un yo que no logra integrarse difícilmente podrá contener emociones dolorosas y angustiosas, por lo que encontrará alivio vía la descarga en actos y en el cuerpo, alejándose de la internalización psíquica de un procesamiento asociativo que otorgue sentido personal a las emociones y, por ende, sin lograr la construcción de una subjetividad.

En estados psíquicos primarios, cuando el sentimiento de inseguridad y vulnerabilidad gobierna al sujeto humano, amenazando con la desintegración del sí mismo, todo lo que importa es calmarse, sujetándose existencialmente a lo que sea, a través de identificaciones adhesivas, obsesiones, fanatismos y adicciones. Se sustituye una realidad inquietante por un fantaseo omnipotente, un *pensamiento mágico* (Ogden, 2010), blindando la curiosidad respecto de la experiencia vivida, cerrando la posibilidad de aprender de ella, tomando el camino facilista de tan solo nombrar, clasificar, fijar, repetir un pretendido saber incuestionable.

Podemos decir que hoy en día la capacidad de pensar emociones está en jaque. Un pensamiento que W. Bion llamó *pensamiento onírico*, entendido como un proceso inconsciente que genera significados tanto de día como de noche para hacer comprensibles experiencias emocionales difíciles. El trabajo del sueño consiste, desde esta perspectiva, en reunir unidades dispersas de la experiencia para poder registrarlas y generar así la posibilidad de conectarse entre sí, elemento fundante de la capacidad de pensar, del crecimiento psíquico y de la experiencia de *ser*. Un pensamiento creativo capaz de integrar y conectar estados mentales diversos a través de la imaginación, la asociación libre y la representación. Anzieu (1985/2003), con gran talento para

explicar con imágenes sus ideas, nos dice que “la ilusoria piel del sueño esconde un Yo-piel irritado y en carne viva” (p. 233), debido a las múltiples efracciones que ocurren durante día, al que intenta reparar envolviéndolo en una “cuna de imágenes”.

Hoy más que nunca, el soñar, que fue la inspiración conceptual inaugural del psicoanálisis, retoma vigencia teórica y urgencia gravitante en la clínica y la vida cotidiana del mundo actual. Si la filosofía enfoca hoy su interés en el miedo, nosotros como psicoanalistas debiéramos difundir nuestra manera de comprenderlo y afinar el modo de captarlo y procesarlo.

En la época victoriana, los sueños inspiraron a Freud para explorar deseos sexuales reprimidos que causaban estragos en la salud mental de las personas, y su técnica de interpretación buscaba la emancipación del yugo de la represión. Posteriormente, en los años veinte, fueron también los sueños, esta vez los producidos por el trauma de la guerra, los que impulsaron el desarrollo de su teoría para comprender estados mentales traumatizados, pertenecientes a un registro diferente de aquel del deseo reprimido y la búsqueda de placer: estados de fijación repetitiva y angustia automática que no podían convertirse en señal psíquica. Hoy, el psicoanálisis contemporáneo se enfoca en ese déficit de “señal”, retornando a la capacidad de soñar como modelo teórico y recurso psíquico para rescatar a la mente del perjuicio de un “narcisismo negativo”, como propone Green (1983/1999) cuando se refiere a aquellos estados que describe como *la noche psíquica, el dormir sin sueño, el sueño blanco*. Esto es, estados mentales en los que la enorme magnitud de angustia ha generado un potente movimiento evitativo que resulta automutilador de pensamiento al agujerear o quebrar el recorrido asociativo del pensamiento, produciendo una renegación masiva de la propia realidad psíquica, una fractura en la capacidad de simbolización.

* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.



La renegación de la propia realidad psíquica acarrea déficits yoicos e identitarios, dando paso al miedo y la angustia. Roussillon (15 de septiembre de 2016) señala que los fantasmas saben a quién aparecerse, pues toman el cuerpo de otro que no es tan “otro”, alguien con pérdida de identidad.

Contamos con la valiosa herencia emancipadora del pensamiento freudiano, ya no para liberarnos del sometimiento del deseo sexual, sino para rescatarnos del no deseo, del *no sueño* (Cassorla, 2013) del no pensamiento, de la no interioridad. Como bien dice M. Horenstein (30 de octubre de 2020), nuestro oficio sobrevivirá por su *anacronismo fértil*, pues contamos con un dispositivo para producir pensamiento crítico.

Sin embargo, hemos de estar atentos a no perder la especificidad del espíritu psicoanalítico, puesto que también el ejercicio de la clínica está amenazado por la presión de concreción y adaptación ejercida por estos tiempos. Levine (2010) exhorta a mantener la especificidad del psicoanálisis, a la par de la necesidad de actualización del mismo, para poder tratar a los nuevos pacientes con funcionamientos preverbales, los que traen palabras vacías, somatizaciones, *enactments*.

Es específico de nuestra técnica el propiciar un encuentro peculiarmente íntimo con los pacientes, una suerte de *estructura encuadrante* (Green, 1979/1993) que, en virtud de la constancia de una escucha abierta y una actitud silente de parte del analista, se constituye en una *matriz* que moviliza turbulencias emotivas muy personales en el paciente y sentimientos intersubjetivos entre paciente y analista. Ello propicia el acceso a estados mentales poco, mal o nunca antes representados simbólicamente, que han de ser “soñados” conjuntamente en las sesiones (*sueño-de-dos*; Cassorla, 2013) para combatir el miedo.

Referencias

- Anzieu, D. (2003). *El yo-piel*. Biblioteca nueva. (Trabajo original publicado en 1985).
- Cassorla, R. (2013). La simbolización y el trabajo del sueño del analista. *Revista de Psicoanálisis de Madrid*, 69, 75-109.
- Green, A. (1993). *La nueva clínica psicoanalítica y la teoría de Freud: El silencio del psicoanalista*. Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1979).
- Green, A. (1999). *Narcisismo de vida y narcisismo de Muerte*. Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1983).
- Horenstein, M. (30 de octubre de 2020). *Fronteras del tiempo: el futuro en psicoanálisis/el futuro del psicoanálisis*. Panel del 33º Congreso Fepal: Fronteras., Montevideo.
- Levine, H. (2010). Creating analysts, creating analytic patients. *International Journal of Psycho-Analysis*, 91(6), 1385-1404.
- Ogden, T. (2010). On three forms of thinking: Magical thinking, dream thinking and transformative thinking. *Psychoanalytical Quarterly*, 79, 317-347.
- Roussillon, R. (15 de septiembre de 2016). *Núcleos melancólicos en el sufrimiento de la identidad narcisista*. Plenaria del 31º Congreso Fepal, Cartagena.

Dormir, sueño, soñar: Bruma de analgesia, destello

*É a minha própria casa,
mas creio que vim fazer
uma visita a alguém.*

Maria Gabriela Llansol, 2011

*Nascemos para o sono,
Nascemos para o sonho.
Não foi para viver que viemos sobre a terra.
Breve apenas seremos erva que reverdece:
verdes os corações e as pétalas estendidas.
Porque o corpo é uma flor muito fresca e mortal.*

Herberto Helder, 1968

El huerto de árboles frutales, el piso de cemento quemado, el aroma a café en el colador de tela gastada. Al llegar la noche, mi abuela, aun cansada por el día de trabajo, reunía sus restos, recuperaba otra vez el fulgor de su memoria y nos contaba historias. Almas en pena, amores perdidos y reconquistados, viajes a los más imposibles planetas. Aventuras. En el mundo de mi infancia, la noche se iluminaba con una vela encendida pegada a la tapa de una lata de leche. La vela se derramaba en un lento gotear como de lágrimas silenciosas y abría en nosotros un mundo vasto, cuyos pasos siguientes nos eran desconocidos. Ante nuestra mirada llena de expectativas, como es la mirada de los niños, aquellas historias desbordaban encantamientos y miedos. Y también la idea de que la vida requiere audacia, puesto que está plagada de conflictos y de pérdidas, pero también de vínculos y alegrías. Que, pese a los obstáculos que se atraviesan en nuestro camino, hay una fuerza que nos conecta. Sin embargo,

para seguir adelante es necesario un otro con el que dialogar, otro que sea nuestro inconsciente amoroso. El camino se construye con las marcas de nuestras nostalgias, que tienen la función de cuidar de nuestra ternura.

Quizás es por eso que, cuando alguien me cuenta un sueño, siento que estoy en contacto con una fuerza nueva y muy antigua a la vez.

Nueva porque es algo nunca antes visto. Un llamado al sentido enigmático de las películas que creamos, con sus recorridos extraños, repletos de condensaciones y desplazamientos de personajes y escenarios que visitan nuestra casa y componen nuestro repertorio oculto.

Antigua porque, al soñar, le damos continuidad a la trayectoria ancestral de la humanidad, guardiana de los ecos de las fieras, de la visión de las plantas al viento, de las tempestades sonoras y de los bosques densos, de los tótems erguidos con los códigos de los tabúes, de los fuegos móviles que abren rutas en la oscuridad, de las fiestas, cultivos y danzas de comunión con el más allá, del misterio sobre de dónde venimos y hacia dónde vamos que

envuelve los tiempos míticos que se adormecen y despiertan en nosotros.

Me gusta pensar cómo soñó Freud el psicoanálisis para crearlo. Un constructo inmerso en lo desconocido, conjugando temporalidades, rememorando saberes, inventando el camino de la teoría a cada paso que daba en la experiencia clínica. Lo curioso es que la vía regia que permite la sustentación de ese lugar fluye desde lo más evanescente, metamórfico e imprevisible: el sueño y el soñar.

Si bien el soñar es el farol que disipa la niebla, no se sabe cómo iluminará las zonas oscuras, no se sabe cuándo lo hará, ni siquiera si eso sucederá. Gran parte de nuestro trabajo se da en un espacio de exilio, desplegándose en forma silenciosa hasta que, de repente, surge en la sesión un relámpago, el retorno de palabras exiladas y el fluir de las emociones por las cuales la verdad puede manar.

Gran parte del proceso con una analizante transcurrió sin relato de sueño alguno. Las sesiones estaban impregnadas de una atmósfera apática, melancólica y repetitiva en comentarios despreciativos hacia sí misma. Un retorno de lo mismo como presión para metabolizar (Minerbo, 2016). Por más que la repetición de la misma historia con el mismo tono de voz imprimiera el ritmo de un lamento lento y que una atmósfera casi hipnótica hiciera que los ojos me pesaran, me sentía muy próxima a ella, estábamos juntas en la travesía, éramos una dupla en espacios regresivos, soñando sueños no soñados y buscando una puerta abierta para la escritura de sí en la sesión (Ogden, 2010).

La memoria es un lugar donde las cosas suceden por segunda vez.

¿Qué es un espejo, sino un lugar y una segunda vez?

¿No somos siempre dos al mirarnos en el espejo?

(Guimarães, 2013, p. 12)

Asustada, me contó el sueño con los espejos. Como si una pompa de jabón se detuviera unos segundos antes de explotar frente a sus ojos, pudo ver reabierta la puerta de la infancia y por ella nos adentramos.

En el trabajo con otra analizante, la profusión de relatos de sueños tomaba tiránicamente las sesiones. Era una presencia masiva, como una bruma de analgesia preventiva o una especie de envoltura psicoanalítica de taponamiento permanente para que nada fuera a sacarla de un lugar conocido. La sesión se volvía árida, sin la abertura de ventanas que permitieran que la luz bañara los espacios internos y posibilitara nuevas escrituras. Yo estaba exhausta, tomada por un sueño empobrecido, sin recursos para soñar y favorecer un contacto con la vivacidad de la intimidad emocional.

Toda creación necesita de alguna inestabilidad en su territorio experimental. El centro de la experiencia de la dupla analítica acontece en el abandono del anclaje en lo que se sabe o se piensa saber para que quizás florezca el germen de una idea (Bion, 1990/2017). En el espacio de la clínica, esa es una tarea que no se hace sin resistencia, y gran parte de nuestra experiencia supone un recorrido en paralelo a los embates de opacidad, en el intento de alcanzar un destello.

Bion (1978/1992; 1990/2017) solía decir que las ideas necesitan ser descubiertas otra vez y que los pensamientos están disponibles, esperando que alguien pueda pensarlos. ¿Es probable que los hilos que vinculan el psicoanálisis con la trama de la cultura actual puedan volver a ser nutridos por la potencia del sueño? ¿Cómo pensar/soñar el futuro colectivo y restituir los lazos con la tradición onírica?

De vez en cuando, se forma una bruma, y la línea de continuidad con la memoria del recorrido creativo como soñadores parece romperse. Si la bruma demora en disiparse, muchos se enturbian por dentro y entienden que acaban de fundar el mundo, delimitan el tamaño de su circunscripción y creen que ya saben todo lo que necesitan saber. Dejan de

* Sociedade Psicanalítica de Fortaleza.

imaginar un futuro para las especies. Dejan de contar historias. En momentos tomados por la amnesia y por la brutalidad –como los que atravesamos–, los representantes de los pueblos originarios vienen a nuestro encuentro con sus voces (Kopenawa, 2010/2015; Krenac, 2019) y comparten su cosmovisión. Hablan de lo que olvidamos, hablan del bosque que nos sustenta, de la grandiosidad longeva del misterio y de que nuestros profesores no nos enseñaron a soñar. Una línea fértil del arte y de la ciencia investiga actualmente el movimiento de nuevas alianzas entre los humanos con las plantas (Mancuso, 2019) y con los animales (Souza Coutinho, 2017). Sabemos poco sobre la riqueza de las mentes que componen la vida en el planeta, pero es probable que nuestra condición de continuidad esté sujeta a la renovación de las fuerzas de la diversidad, a la eficacia de la libido en hacerse más presente frente al avance de la destructividad.

Walter Benjamin (1940/1994), al elaborar el concepto de historia, dice: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo ‘tal y como verdaderamente ha sido’. Significa adueñarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro”¹ (p. 224). Creo que, como Benjamin, Freud estaba empeñado en despertar los destellos del pasado y perturbar el adormecimiento del mundo. Restauró la fe en los sueños para hacernos ver de nuevo, y no de cualquier forma, sino como quien ve por primera vez; mirar el mundo con espanto, tal como mira un niño.

Referencias

1. N. del T.: Traducción de J. Sánchez Sanz. La traducción corresponde a las pp. 79-80 de: Benjamin, W. (1971), *Tesis de filosofía de la historia*. Edhasa. (Trabajo original publicado en 1940).

- Benjamin, W. (1994). Sobre o conceito de História. En W. Benjamin, *Obras escolhidas* (vol. 1). *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura* (pp. 222-234). Brasiliense. (Trabajo original publicado en 1940).
- Bion, W. R. (1992). *Conversando com Bion*. Imago. (Trabajo original publicado en 1978).
- Bion, W. R. (2017). *Seminários na Clínica Tavistock*. Blucher. (Trabajo original publicado en 1990).
- Guimarães, C. (2013). *Histórias do não ver*. Cobogó.
- Herberto, H. (2018). Nascido para o sono. En H. Herberto, *O bebedor nocturno*. Tinta da China. (Trabajo original publicado en 1968).
- Kopenawa, D. y Albert, B. (2015). *A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 2010).
- Krenac, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- Llansol, M.-G. (2011). *Um falcão no punho: Diário 1*. Autêntica.
- Mancuso, S. (2019). *Revolução das plantas: Um novo modelo para o futuro*. Ubu.
- Minerbo, M. (2016). *Diálogos sobre a clínica psicanalítica*. Blucher.
- Ogden, T. H. (2010). *Esta arte da psicanálise: Sonhando sonhos não sonhados e gritos interrompidos* (D. Bueno, trad.). Artmed.
- Souza Coutinho, J. F. de (2017). *A cosmopolítica dos animais* (tesis de doctorado). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Traducción del portugués: Alejandro Turel



Aplicación de la clínica psicoanalítica en fenómenos de devastación social

Introducción

Trataré de mostrar la posibilidad de ejercer el psicoanálisis fuera del consultorio psicoanalítico y el encuadre tradicional a condición de sostener la escucha psicoanalítica que guarda la creencia en el inconsciente, la sexualidad infantil, la transferencia y la contratransferencia como instrumentos de la cura, entre otros. De esta manera, considero al psicoanálisis uno de los instrumentos curativos a ser utilizados en la salud pública frente a contingencias de devastación social.

Haré un breve relato de lo que, en mi experiencia de psicoanalista, realicé con sujetos a los que la pandemia de Covid-19 les comprometió su salud mental, contemplando la importancia que tiene el psicoanálisis personal del analista para llevar a la práctica la actividad clínica citada. El mismo no solo debe pasar por el análisis de su deseo de ser analista, sino por el análisis de sus conflictividades más profundas y originarias para así poder trabajar en situaciones traumáticas que generan estados de letargo. Tal es el caso de quedarse dormido como defensa última frente a lo insoportable de la tragedia que se estaba viviendo y la falta de una organización subjetiva y sanitaria para afrontarlo. Los síntomas que acabo de citar obligan a que el analista esté

preparado para hacerse un autoanálisis en el momento de su práctica para poder liberarse de los efectos psíquicos de la tragedia que despierta temas personales, provocando letargo o el quedarse dormido, igual que su analizando.

Pasaré a relatar los efectos anímicos de la pandemia en la población general y el personal de salud que tuvieron que enfrentarse a un tirano, que en principio dictaba las leyes generando impotencia y furia por cómo doblegarlo, dejando marcas anímicas en el personal de salud hasta hoy en día.

La sociedad global comenzó a vivir bajo los efectos de una pandemia que no solo trajo la muerte física de miles de habitantes, sino que también devastó las economías nacionales y fue comprometiendo la salud mental de la población. En sus inicios aparecieron estados de angustia y desesperación psíquica frente a los efectos no pensados y no comprendidos de la pandemia, procesos regresivos del yo que dejaron a una parte de la población bajo estados de inermidad psíquica. Pasaban los días, las medicaciones conocidas no hacían efecto, las vacunas salvadoras estaban en plan de investigación, los hospitales recibían pacientes portadores del virus, las terapias intensivas no daban abasto, la muerte decía "presente" en cada momento. Para evitar los contagios, se decretaba el aislamiento domiciliario.

Al poco tiempo de llevarse a la práctica dicha medida protectora, esta desencadenó

sensaciones de encierro que fueron transformándose en cuadros fóbicos y de desesperanza. Los vínculos familiares se transformaron en conflictivos, las transferencias positivas y negativas, y las proyecciones de lo no aceptado por el yo ya no se distribuían en vivencias fuera del hogar, sino que el mundo quedaba reducido a la casa familiar. Con ello los mecanismos de disociación que dejaban ciertos conflictos anímicos fuera del hogar comenzaron a desplegarse entre los miembros de la familia.

En los equipos de salud, el cambio permanente de protocolos para enfrentar el Covid-19 generaba mucho desconcierto, impotencia y terror. La violencia estaba presente. Situaciones como los estados de letargo y el pelear por no quedarse dormidos fueron las que llevaron a los psicoanalistas a trabajar estas temáticas relatadas, y la escucha analítica mostró su eficacia. Durante los momentos más agudos de la pandemia, la salud mental colectiva se fue deteriorando, y hoy, cuando la pandemia muestra estar más controlada, se observan las marcas en lo anímico y en el cuerpo que dejó en la población.

Desarrollo

Una de las causas del quedarse dormido es, a mi modo de entender, lo insoportable de sostener en lo psíquico la situación traumática que desencadenan estados de inermidad psíquica. Esta inermidad es el resultado de que lo traumático no puede ser ligado en el campo representacional, quedando el sujeto expuesto a la compulsión a la repetición, como un intento de elaborar lo traumático, aunque siempre fracasa. Lo simbólico pasa a estar ausente por déficit originario o por el arrasamiento del orden simbólico que genera la situación traumática en lo real, y dicha ausencia se lleva consigo la riqueza representacional; así, las pulsiones no encuentran ligadura en el orden de lo psíquico.

Esta situación genera en los sujetos del encuentro analítico un estado en el que su simbólica pierde las representaciones que la conforman, quedando solamente la fuerza de lo pulsional sin nombre. Sin posibilidad de ligadura en lo psíquico, produciéndose un estado de angustia incontrolable en el que el quedarse dormido es una defensa frente a dicha catástrofe anímica, el analista debe tomar este impulso como la señal de alarma para poner en actividad el autoanálisis y el de su contratransferencia, con el fin de mantener su aparato de pensamiento y su capacidad empática.

Me pregunto si esta situación, el quedarse dormido, no se debe también a una búsqueda regresiva al yo de placer purificado, donde lo bueno queda dentro del yo, y en el afuera -vía proyección- queda lo malo, intolerable y persecutorio. El afuera traumático es negado y desmentido para sostener un estado de placer que no desorganice al yo.

Esto se da a través de imaginar espacios idealizados donde lo traumático temido nunca va a llegar. El espacio reúne todas las condiciones para defender a sus habitantes, lo viven como una madre idealizada que los cobijará del virus que contagia y mata. Esto pasa afuera, por ejemplo, en barrios marginales, donde sus habitantes viven hacinados.

Pero el afuera golpea las puertas y entra sin pedir permiso. Primero hace aparecer el desconocimiento sobre el virus. En los centros asistenciales, los protocolos de intervención para las prácticas cotidianas con los internados cambian permanentemente, y esto comienza a golpear la idealización omnipotente de la institución. La misma empieza a ser cuestionada, y en medio de ello aparece el Covid-19 en uno de los internados; el desorden y el terror se adueñan, poniendo en riesgo la práctica asistencial.

Lo que acabo de relatar pasó en diferentes centros de salud. Un ejército de voluntarios de diferentes instituciones psicoanalíticas -entre ellas, la Asociación Psicoanalítica Argentina- coordinó grupos de reflexión de la tarea que

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

servió de contención a equipos de salud. Para la población general se organizaron llamados telefónicos: los habitantes podían llamar para recibir contención frente a sus desbordes anímicos. Desde una posición empática y escucha psicoanalítica, fueron contenidos; muchas de estas llamadas se transformaron en demandas de psicoterapia que se realizaban por videoconferencia, al igual que los grupos de reflexión con los equipos de salud. Muchos de ellos continúan hoy en psicoanálisis individual. Estas prestaciones fueron realizadas en forma gratuita. En los dos espacios se analizaban los sueños que se relataban, logrando que desapareciera el quedarse dormido en ellos y en nosotros, así como los estados anímicos desbordantes de quienes llamaban pidiendo ser ayudados. Ellos se recuperaban por la aparición de la palabra y la asociación libre, y, a mi modo de entender, lográbamos que lo inconsciente fuese mediatizado por la palabra y no por pasajes al acto.

En uno de los grupos que coordiné luego de que las ansiedades primarias fueron controladas, cada miembro pudo empezar a hablar de sus miedos y desesperaciones. Así, uno se planteó: “Ahora nos conocemos más, siento que estamos más cerca y el virus ya no es el tirano que nos domina”.

En los aportes a la técnica psicoanalítica dados por Sigmund Freud (1912/1980) en el artículo *La dinámica de la transferencia* (1912/1980), se describe cómo trabajar la transferencia y su conceptualización. Dice:

No es cierto que la transferencia surja más intensa y desentrenada en el psicoanálisis que fuera de él. En los sanatorios en que los pacientes no son tratados psicoanalíticamente, la transferencia muestra también máxima intensidad y adopta las formas más indignas, llevando, a veces, hasta el sometimiento más absoluto y no siendo nada difícil comprobar su matiz erótico. (p. 99)

Matiz erótico no hablado, pero sí actuado, en el que los *imágenes* infantiles y sus formas de vincularse con carácter incestuoso saltan la represión. Los recuerdos y sus representantes alojados en el inconsciente se hacen presentes, reactualizados en una situación transferencial, por ejemplo, con un compañero en una marcha política o en una situación laboral, y si esto no es señalado, muchas veces se generan pasajes al acto de extremada gravedad.

Desde mi modo de entender, el inconsciente no es una virtualidad que aparezca solo en un consultorio analítico, sino que es una materialidad que está siempre presente y es constituyente del lenguaje humano, a condición de escucharlo y operar sobre sus efectos.

Siempre pensé que si un médico puede actuar ante el desmayo de una persona en la vía pública y eficazmente ayudar al doliente a salir de su malestar orgánico, por qué un psicoanalista no puede actuar desde su saber en una situación de conflicto en la vía pública y llevarlo a buen término, haciendo posible la apertura de un espacio asociativo donde las pulsiones van ligándose y poniendo coto a un pasaje al acto en en que finalmente la pulsión de muerte se hace presente.

Entrando al tema del sueño y el soñar, Laplanche (1980/1992) plantea:

La elaboración secundaria del sueño consiste en volver al sueño gramaticalmente entendible. [...] En todos los casos, la elaboración secundaria tiene por meta evidentemente integrar un fenómeno que a priori es inquietante, a algo que podemos llamar con el psicoanálisis «nuestro yo»; nuestro «yo oficial», dice Freud en sus primeros textos, concebido como el conjunto de los discursos, de las opiniones posibles, más o menos admisibles oficialmente, acerca de nosotros. (p. 258)

Cuando Laplanche habla de la elaboración secundaria, en un momento asocia esto, a mi modo de entender, con la aparición del simbolismo y lo simbólico en los sueños. Al respecto, plantea:

¿A dónde hemos llegado? A confrontar dos fenómenos aparentemente muy distintos, por un lado, la elaboración secundaria, por otro, el simbolismo o la interpretación simbólica. Aparentemente muy distintos porque en la teoría de Freud la elaboración secundaria es presentada como lo que hay de más defensivo. La interpretación simbólica, por el contrario, nos pondría en forma más directa con los contenidos inconscientes más arcaicos en el sentido de la especie humana, y no solo del individuo. (p. 262)

Por otro lado, las contratransferencias despertadas por las transferencias masivas producto de situaciones sociales desorganizantes deben ser analizadas por el analista en el momento que desarrolla su práctica, a través de su autoanálisis o luego, en su análisis personal o de supervisión. Por esto señalo la importancia del trípode de la formación, que se transforma en las alforjas de su práctica, donde ella requiera ser aplicada.

Esto sucede cuando trabajamos como psicoanalistas asistiendo a personas que son víctimas de situaciones de violencia social o ecológica, cuando aparece en nuestros sueños lo traumático conformado por el resto diurno.

En función de lo que estoy planteando sobre el compromiso de nuestra subjetividad en nuestra práctica, dentro y fuera del consultorio, creo que lo inquietante no viene solo de lo inconsciente no elaborado que habla en los sueños, en las diferentes formaciones del inconsciente, en los síntomas, sino en lo traumático de situaciones de la realidad que operan como desencadenantes de angustias desbordantes, en las que el aparato psíquico

tiene mayor organización, la angustia opera como señal de alarma y lleva a la búsqueda de ayuda.

Es el momento de la aparición de lo que J. Puget (Puget y Wender, 13 de abril de 1982) denominó “mundos superpuestos”. Estos ponen permanentemente en alerta a la persona del analista para conservar su lugar y no confundirse, a mi modo de ver, en una identidad histórica con su paciente. Elaborar esta situación marca una posición ética que le permite al analista conservar su lugar, continuar por el camino de la cura del analizante y recuperar la neutralidad.

Conclusión

Frente a tanto ataque mortífero sobre el cuerpo biológico y sobre lo anímico, creo que el trípode de formación opera como una buena pantalla de protección antiestímulos que apuntala al psicoanalista cuando ejerce la terapia psicoanalítica fuera de su consultorio, en situaciones de catástrofes donde es demandado.

Referencias

- Freud, S. (1980). Dinámica de la transferencia. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 12). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1912).
- Laplanche, J. (1992). *Problemáticas 2: Castración. Simbolizaciones*. Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1980).
- Puget, J. y Wender, L. (13 de abril de 1982). *Mundos superpuestos*. Trabajo presentado en la Reunión Científica de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires, Buenos Aires.

Los sueños escurridizos de la melancolía

Somos -todos- restos y rastros de las personas que hemos amado, de las relaciones que hemos abandonado y de los objetos que hemos perdido. Cada relación rota, cada pérdida, cada luto deja su sello en nuestra identidad, identidad que se va formando como acumulación de estos residuos libidinales (Freud, 1921/1985e). No eres solo lo que comes, sino lo que has amado. El yo se estructura melancólicamente porque lo hace a partir de la pérdida, iniciando con el pecho de la temprana infancia, pero también se estructura paranoicamente porque lo hace en relación con el otro, los otros. Ausencia y presencia, como el *fort-da* del juego en el vínculo con el otro que Freud nos presenta en *Más allá del principio de placer* (1920/1985d).

Lo cierto es que, más allá de esto, literalmente “más allá” (y con ello invoco la pulsión de muerte que se halla *más allá* del principio de placer), están estas identificaciones melancólicas viscosas y a veces irresolubles que ocupan un espacio en nuestro *self* y que solo se manifiestan frente a la cura cuando logramos avances en nuestro proceso analítico y logramos empezar a diferenciarnos de nuestras figuras amadas/odiadas de la infancia, generando retrocesos resistenciales en el tratamiento.

En ocasiones estás identificaciones melancólicas invaden todo nuestro ser, somos ellas, somos eso que perdimos y de lo que no

podimos diferenciarnos. Freud dice en *Duelo y melancolía* (1917 [1915]/1985a) que la sombra del objeto cae sobre el yo, pues el odio dirigido a este, como objeto abandonador, ahora se dirigirá hacia el yo propio, condenándolo y otorgándole la sensación de vacío y futilidad propia de la melancolía. Las identificaciones melancólicas son persistentes y difíciles de resolver. Implican la viscosidad libidinal y su rebeldía a renunciar al objeto interno que da como efecto la compulsión de repetición como *Wiederholungszwang*, donde el *Zwang* le da un efecto perentorio e irrefrenable, ligado a la pulsión de muerte en 1920. Parecería la pura repetición de un malogro en la representatividad psíquica.

La melancolía se sitúa del lado de las psicosis porque implica no solo una indiferenciación, sino también una obturación del deseo, puesto que el melancólico rechaza saber nada de este, rehúsa reconocer al sujeto del inconsciente. Este es el aspecto nodal de la posición subjetiva del paciente melancólico. La depresión aparecerá recursivamente como renuncia perfecta frente al deseo propio y su conflictiva.

Mientras que el síntoma neurótico porta una pregunta y un mensaje, en la melancolía los síntomas son la respuesta, la solución sustitutiva, y si el melancólico pudiese hablar con honestidad, diría:

No tengo que preguntar nada, sé que soy culpable y debo ser condenado. La autoflagelación será mi castigo y mi solución, y no

será nunca necesario preguntar más nada. El sujeto del inconsciente no existe para mí pues no hay algo mío inconsciente que me determine o al menos me mueva. Por lo mismo, no me apropio de mi deseo, no lo reconozco como mío, las cosas me suceden a mí...

Un deseo desde afuera que lo gobierna, como un designio a cumplir, goce imperativo.

En su gran obra *La interpretación de los sueños*, Freud (1900 [1899]/1985c) nos dice que el sueño es un acto psíquico en todo derecho, cuya “fuerza impulsora es, en todos los casos, un deseo por cumplir” (p. 527). Para Gerard Bonnet (1991), el sueño es una de las tres vías regias para acceder a lo inconsciente¹, una vía reveladora como lo es el arte o el teatro, pues aporta elementos nuevos, inesperados, propios de la figurabilidad a partir de la *Darstellung* como construcción y presentación que pretende dar significado al sujeto deseante.

Pero ¿qué pasa con este asunto del deseo en los sueños del melancólico? Julia Kristeva (1997) habla de ciertos sueños como estados arrepresentativos de la representación,

que no es el signo sino el indicio de la pulsión de muerte [...]. Son a menudo “pinturas abstractas” o cascadas de sonidos, imbricaciones de líneas y tejidos en los cuales el analista descifra la disociación –o una no-integración– de la unidad psíquica y somática. Podemos interpretar estos indicios como la última huella de la pulsión de muerte. (p. 29)

Continúa explicando que se detectan “cuando la forma se des-forma, se abstrae, se desfigura, se vacía” (p. 29).

1. Las otras dos son las vías fragmentarias, en el sentido de que fragmentan el discurso consciente (olvidos, lapsus, actos fallidos, chistes, etc.), y las vías estructurantes, en el sentido de que estructuran este discurso en profundidad (el amor, la sexualidad, el síntoma).

Mi paciente Nadia, de 38 años, me dice: “Soñé con algo amorfo, como cuando cubres algo con chocolate blanco que se desborda, ni es líquido ni es sólido, algo que no podía descifrar, me molestaba”.

Pienso en una amiba que fagocita, en un Yo empobrecido cubierto por la sombra del otro, desparramado y escurridizo. Yo tampoco la puedo descifrar, pues no hay una red simbólica de pensamiento que compartir y, como bien diría Cassorla (2005), en estos casos en los que existen áreas arcaicas no representadas en el paciente, solo el *rêverie* del analista puede ir aportando una significación al discurso. En caso de que esto falle, cabe el peligro de que la pareja analítica se estanque en un “no-sueño a dos” en el que la dupla no puede soñar o ensoñar las fantasías de este, cayendo en un *impasse* analítico en el que la repetición constante aparece como escape al conflicto que el deseo podría implicar.

Nadia tiene más sueños: con zombies que la persiguen, con niños muertos que quieren entrar a su habitación, con robots entre los que ella debe elegir para hacer pareja. Por momentos hay intentos de escapar de esta desvitalización, pero sus objetos son muertos vivientes, fantasmas que la constituyen desde la identificación primordial, y mis esfuerzos por simbolizar, con ella quedan tan congelados como los óvulos que tiene capturados en una clínica, en espera de que alguien llegue a su vida para intentar la parentalidad.

Margaret Little (1958/2017) explica que el análisis común y corriente de los sueños en este tipo de pacientes no sirve. Si acaso traen sueños, el trabajo de sueño (como proceso psíquico, *Durcharbeiten*) es difícil de realizar. Los sueños no tienen contenido latente, sino que son una serie de imágenes asociativas o el *wish* directo, como el niño que sueña que come fresas porque se quedó con las ganas (Freud, 1900 [1899]/1985c).

Y aquí es donde debemos preguntarnos: ¿Qué tan capaz es el paciente de hacer un trabajo elaborativo? Freud claramente dice, a lo

* Asociación Psicoanalítica Mexicana.

largo de su obra, que el paciente viene a terapia a trabajar, a vencer activamente sus resistencias (Freud, 1926 [1925]/1985b), a hacer un *trabajo* de sueño (Freud, 1900 [1899]/1985c), un *trabajo* de duelo (Freud, 1917 [1915]/1985a), un *Durcharbeiten* o trabajo elaborativo, *working through*. Esta capacidad elaborativa habla por sí misma de cierta estructura, de cierta subjetividad que será difícil de encontrar en la estructura psicótica propia de la melancolía.

Quizás Recalcati (2008) tiene razón cuando explica que será la contratransferencia del analista aquello que introduzca lo vital a través de su deseo, el deseo del analista de analizar, de simbolizar y de sostener al paciente en el curso de su proceso de diferenciación. La *Gegenübertragung* es el transporte como movimiento, pero también como posibilidad de Eros, como un relanzamiento libidinal hacia la vida, hacia esa terceridad que es el amor por la vida (*Leben lieben*) y que debe estar presente en el psicoanálisis.

Referencias

- Bonnet, G. (1991). *La transferencia en la clínica psicoanalítica*. Amorrortu.
- Cassorla, R. M. (2005). From bastion to enactment: The 'non-dream' in the theatre of analysis. *International Journal of Psychoanalysis*, 86, 699-719.
- Freud, S. (1985a). Duelo y melancolía. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1917 [1915]).
- Freud, S. (1985b). Inhibición, síntoma y angustia. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 20). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1926 [1925]).
- Freud, S. (1985c). La interpretación de los sueños. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 5). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1900 [1899]).
- Freud, S. (1985d). Más allá del principio de placer. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (1985e). Psicología de las masas y análisis del yo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1921).
- Kristeva, J. (1997). *El sol negro: Depresión y melancolía*. Monte Ávila.
- Little, M. (2017). *Transferencia neurótica y transferencia psicótica*. Pólvora. (Trabajo original publicado en 1958).
- Recalcati, M. (2008). *Clínica del vacío: Anorexias, dependencias y psicosis*. Síntesis.



En el vórtice de la clínica: El analista y el analizante. El sueño, la ceguera y el adormecimiento

El analista y el analizante

No existe uno sin el otro, ambos comparten el mismo ambiente y tienden a comprender lo que expresan inconscientemente, ya sea a través del lenguaje hablado, del lenguaje en imágenes o del lenguaje corporal.

Mi experiencia de muchos años es de clínica psicoanalítica de alta frecuencia, de tres a cinco veces por semana, pero también de consultas terapéuticas e intervenciones breves: encuentros psicoanalíticos de unos pocos encuentros o procesos intermitentes, con idas y venidas más o menos esporádicas del paciente.

Los analistas hacen un recorrido, no solo por el tiempo que pasa, sino por aquello por lo que pasan con sus analizantes, lo cual los lleva a transformaciones personales y de puntos de vista.

Según Edward Said (2003) en diálogo con Daniel Barenboim respecto a *Western-Eastern Divan Orchestra*, Goethe concibió las bases de la identidad de un pueblo de un modo que quizás fue único en la historia de la cultura europea. Para Goethe, el determinante para la expansión de la cultura de un pueblo sería la posibilidad de viajar a otros, y no una concentración en sí mismo y sus iguales. Esa perspectiva de Goethe es la misma que la del psicoanálisis. Un viaje al otro para propiciar la expansión creativa en su porvenir, sin apli-

car un modelo de salud mental o de cura, de adaptación a una modalidad de ser-en-el mundo que al psicoanalista le parezca salvable.

En el vórtice de las emociones transferenciales entre el analista y su analizante, encontramos las oportunidades privilegiadas de acción transformadora.

La diferencia de tensión es el punto determinante de la experiencia analítica y puede llegar a tal intensidad, ser tan vertiginosa que no resulte *fácil al analista* resistir a la compulsión de repetición y entrar en ese vórtice, de modo de poder co-responder a la experiencia de desintegración del analizante, abriendo y ofreciéndole una nueva experiencia de sí mismo. Cambiar la dirección de ese caudal de emociones tan intensas no siempre es una tarea sencilla. *¿Cómo hacerlo?*

Pensemos en la teoría de los elementos de Bion (1962, 1962/1963).

Los elementos *alfa* son constituidos por el *rêverie* de la madre con el bebé, y posteriormente se relacionan con la capacidad de hospitalidad y la capacidad negativa del analista, que hace frente a la turbulencia emocional generada por el convivio analítico.

Los elementos *beta* son el resultado de la falla, desde los comienzos, de la capacidad de *holding* y *rêverie* de la madre, y más adelante lo serán de la falla del analista en su capacidad de dejarse llevar a sus áreas de desconocimiento y vacío, tendiendo defensivamente a llenar esos vacíos con sus teorías e interpre-

taciones. Sin embargo, el vacío está siempre a la espera, como un desafío a lo que puede advenir, y allí, en su inminencia, se contraponen los vectores entre la compulsión a la repetición y el riesgo de experimentar el desamparo que debemos sostener por medio de nuestra capacidad de estar solos, de jugar (Winnicott, 1965/1979, 1971/1975), y por nuestra capacidad negativa, término creado por Keats (Chuster, 1996).

Freud (1911-1915 [1914]/1975a), al hacer referencia al método y la técnica psicoanalítica, postula que cuanto más atento y empeñado en entender y curar a su paciente esté el analista, tanto más alerta estará también. Y que, sin embargo, es justamente la pérdida de esa vigilancia, tal como sucede en el sueño, la que facilita el acceso al Inconsciente, a los sueños y su lenguaje. Aquí también nos enfrentamos a los dilemas sobre la somnolencia y el sueño del analista.

El psicoanálisis deconstruye, diluyendo por medio de la presencia y la palabra suave, así como también por la capacidad negativa, la estructura sintomática y la compulsión a la repetición. Enfrenta su fuerza y resistencia, y de su disolución -de aquello que se disuelve- obtiene buena parte de la energía (libidinal) que va a amparar al ser que emerge del vórtice, el Ser, ser sí mismo, que actúa como tal.

El acto psicoanalítico acoge la turbulencia emocional y la encara como expresión de pensamientos y emociones que todavía no pudieron ser pensados o sentidos, pero que se vuelven pensamientos que se piensan y emociones que se sienten desde el momento mismo en el que pensamos sobre el otro, en ese espacio entre los dos.

De ese modo, la representación cosa se adecúa al sentido original traumático de la representación palabra; la emoción es experimentada en la adhesividad de una a otra (Freud, 1915/1975b).

Es por la vía de la deconstrucción de la conspiración de silencio, por la integración del testimonio subjetivante y por la desacra-

lización de las imágenes e ideologías de poder, por donde el proceso analítico avanza hacia las áreas inconscientes. Ideologías que sostienen una determinada práctica psicoanalítica en márgenes esquizo-paranoides, por fuera del universo de las asociaciones libres de las palabras.

Sueño

Tenía doce años. Estuvo muchos años sin soñar después de una secuencia de sueños repetitivos: era perseguido por un perro rabioso. Corría y se subía al techo de un auto. El perro atacaba, pero no lo alcanzaba. Se iba resbalando por la superficie lisa del auto.

Volvió a soñar, después de muchos años de insomnio, siendo adulto joven y en análisis.

En el diálogo analítico, otra pesadilla fue verbalizada y esclarecida.

Había ahora alguien que escuchaba, un interlocutor confiable y dispuesto a acompañarlo en este torbellino emocional. “Corría por callejones oscuros, esperando la certera puñalada en su espalda. Se despertaba asustado y sudado. Lo perseguía una persona que no veía y de la cual huía”. Otro sueño repetitivo, quizás el mismo pensamiento del primero con otro contenido manifiesto.

En la elaboración en las sesiones, era su padre con un cuchillo en la mano levantada para apuñalarlo por la espalda. Lo vio.

Esta vez, sin huir, estaba despierto, preparado para la reconstrucción o construcción de una obra: una imagen hecha de palabras habladas y por la presencia tranquila y tranquilizadora de su analista. Ahora, con la presencia del otro que acoge y ve, él también puede ver. Ve la imagen que produce.

La resonancia transferencial es clara. Sin embargo, la resistencia más fuerte no era que el analista lo amenazara por la espalda (una proyección de su agresividad y fantasía de deseo de liberarse matando al padre de la infancia). La resistencia más poderosa, de la cual la interpretación anterior podría ser una defensa

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.



y que Freud menciona como la mayor y más intensa resistencia en el análisis de un hombre, era el deseo de ser penetrado por detrás por el padre, deseo que puede incluso ser sentido en relación con el analista.

Ojos cerrados

Una joven del interior. Vino con la familia. Se quedaron en la sala de espera. Estaba ciega desde hace algún tiempo. No veía. La atendí tan solo una vez.

Vi a la chica sentada junto a sus familiares. Era evidente la intensidad erótica de su presencia, cuerpo y postura. Era muy joven y bastante atractiva.

Entró al consultorio. Quedamos a solas. Le expresé la confidencialidad absoluta de lo que pasara entre nosotros. Ella permaneció de pie, sin hablar. Luego de un tiempo de incomodidad, yo hablé.

Silencio, pero no vacío: silencio desbordante de sensualidad y seducción. El cuerpo transmite una energía silenciosa y comuni-

cativa, con efectos en la carne. Ella parecía estar en una especie de trance, desafiante y desorganizada. Caminaba confusa por la habitación.

Le dije cuán sexualmente excitada estaba, cómo quería atraerme y cómo fantaseaba ese momento a solas conmigo en el consultorio. Fantasías sexuales. Pero que no quería ver lo que sentía e imaginaba. Que no veía para fingir que la cosa no existía y que nadie veía.

Fueron solamente estas pocas palabras, dichas en más de un momento, pero a lo largo de no más de 45 minutos. No se sentó, siguió deambulando por el lugar, de confusa a lânguida, con lentitud.

Llegó un momento en el que la tensión se diluyó y no tenía más sentido continuar. Ella no habló ni una sola palabra.

Fue hacia la puerta y le hice una señal a su padre, que subió las escaleras y la acompañó para salir. No tuve ninguna noticia de ellos. Un mes después, me encontré con conocidos de la familia que me dijeron con alegría que ella volvió a ver después de la consulta.

Adormecimiento

Veinticinco años, tres veces por semana. Sentada frente a frente. Ojos en los ojos. Me dormí (Sayad, 25 de octubre de 1985).

-¡Miguel! -Abrí los ojos, un tanto sobresaltado-. ¿Te dormiste? -me pregunta, afligida. -¿No puedes creer lo que ven tus ojos? -le pregunto.

-¡Dime! ¿Te dormiste? ¡Dilo! ¡¿Estabas durmiendo?!

-¿Necesitas que te diga lo que ya estás viendo, para poder ver? ¿Para dar crédito a lo que viste?

Nos quedamos en silencio, pero en un silencio amistoso o, por lo menos, no beligerante, meditativo, y luego nos despedimos. En la sesión siguiente, una sorpresa: cuenta que finalmente logró gozar. Esta dificultad, aunque no mencionada explícitamente así, era uno de los motivos del análisis.

Referencias

- Bion, W. R. (1962). The psycho-analytic study of *thinking*. *International Journal of Psycho-Analysis*, 43(4-5), 306-310.
- Bion, W. R. (1963). *Learning from experience*. Heinemann Medical Books. (Trabajo original publicado en 1962).
- Chuster, A. (1996). *Diálogos psicanalíticos sobre W. R. Bion*. Tipografía.
- Freud, S. (1975a). Papers on technique. En J. Strachey (ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 12). Hogarth Press. (Trabajo original publicado en 1911-1915 [1914]).
- Freud, S. (1975b). The unconscious. En J. Strachey (ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 14). Hogarth Press. (Trabajo original publicado en 1915).
- Said, E. W. (2003). *Freud and the non-European*. Verso.
- Sayad, M. (27 de octubre de 1985). *O psicanalista que dorme*. 10º Congresso Brasileiro de Psicanálise, Río de Janeiro.
- Winnicott, D. W. (1975). *O brincar e a realidade*. Imago. (Trabajo original publicado en 1971).
- Winnicott, D. W. (1979). *The maturational processes and the facilitating environment: Studies in the theory of emotional development*. Hogarth Press. (Trabajo original publicado en 1965).

Traducción del portugués: Alejandro Turell



Dossier:
Antropofagia

Antropofagia

En 2022 conmemoramos diez años de *Calibán* y cien años de la brasileña Semana de Arte Moderno de San Pablo, denominada Semana del '22. Las fechas no son solo festivas, sino que reconocen la importancia de estos eventos en el mapa político-cultural: el centenario del marco del Modernismo brasileño y el decenio de la publicación que se dedica al pensamiento psicoanalítico latinoamericano, así como a su interlocución con otros campos del conocimiento.

La Semana de Arte Moderno fue ideada con el objetivo de provocar un punto de ruptura con el academicismo en las artes plásticas y con el parnasianismo y el simbolismo en la poesía y en la literatura. Para ello, se organizó una temporada de presentaciones vanguardistas en el tradicional Teatro Municipal paulista. Con vocación simultáneamente nacionalista y cosmopolita, la misma estableció un diálogo entre la producción artística brasileña y las vanguardias europeas, motorizado por una mirada que se preguntaba qué es ser brasileño. Una pregunta que se combina con el movimiento autorreflexivo psicoanalítico y que, a su vez, va al encuentro de la llegada del psicoanálisis a Brasil en manos de Durval Marcondes –fundador de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, la primera sociedad de América Latina–, que era cercano a los modernistas.

Seis años después, Oswald de Andrade prolonga y radicaliza el ideario de la Semana del '22, presentando su *Manifiesto antropofago*. Publicado en la *Revista de Antropofagia* el 1º de mayo de 1928 (o en el año 374 de la deglución del obispo Sardinha), se considera el ápice del primer Modernismo.

Allí, ubicándose contra “todos los importadores de conciencia enlatada” (p. 7), el poeta

transpone la cuestión de la identidad nacional a la duda shakespeariana: “Tupi or not tupi” (p. 7) y convoca a canibalizar la cultura europea para establecer las diferencias identitarias de las excolonias de América Latina.

En esta propuesta de un nuevo orden civilizatorio, Oswald teje una relectura de *Tótem y tabú* (Freud, 1913 [1912-1913]/2012), exigiendo la transformación permanente del tabú en tótem. Un gesto descolonial, en términos actuales. Finalmente, un poeta de un país colonizado revé en sus términos el mito de la fundación de la civilización europea.

De hecho, la Revolución Caraíba oswaldiana pregonaba sobreponer el salvaje a lo civilizado, estableciendo una nueva relación entre culturas consideradas centrales y periféricas, como las latinoamericanas. El parricidio y el banquete que lo sigue determinarían el fin de la dominación cultural, toda vez que ser caníbal a la manera de los tupís-guaraníes, que devoraban a sus enemigos y se alimentaban de sus cualidades, nos posiciona como agentes del proceso de definición de lo que nos es propio. Apropiarse de lo extranjero en un movimiento crítico de devoración, digestión y transformación. “Solo me interesa lo que no es mío” (p. 7).

Por eso, en el editorial del primer número de la revista, en 2012, Leopold Nosek (2012) presenta a Calibán –personaje transportado desde Inglaterra a las tierras latinoamericanas– como “nuestro antropófago” (p. 7). A su vez, Mariano Horenstein (2012) ensaya escribir el “Manifiesto Calibán” para concluir que este es la propia revista. Y para Ana Maria Azevedo (2012), la antropofagia es lema para la valorización de lo que producimos en América Latina; es el espíritu antropofágico que nos une, como dice Oswald en la apertura del *Manifiesto antropófago*.

Las cuestiones identitarias fueron una búsqueda que estuvo presente en el arte de toda América Latina a comienzos del siglo XX, como vemos en las manifestaciones del grupo argentino Martín Fierro, en los muralistas mexicanos, en Torres García en Uruguay y en Xul Solar en Argentina, para citar algunas de tantas. Xul llegó a proponer el *neocriollismo*, una lengua que podría ser común por la mezcla del portugués y del castellano, con contribuciones lexicales del inglés y del alemán.

En esa búsqueda, la noción de antropofagia, en su propuesta revolucionaria para el siglo XX, reconoce la violencia y la contradicción del encuentro de las culturas negra, amerindia y europea. Se opone, en cierta forma, a la idea de mestizaje, elaborada entre los siglos XIX y XX para pensar la formación de las identidades nacionales latinoamericanas. Basándose en una doble faz, biológica por la miscegenación y cultural por el sincretismo, es una visión que sufre críticas por encubrir conflictos étnicos y raciales, y por la expropiación de elementos particulares a convertir en símbolos nacionales por parte de las elites dirigentes (Munanga, 2004).

Posteriormente, pensando la posmodernidad globalizada del siglo XXI, Néstor García Canclini (1990/2019) sugiere, en lugar de sincretismo o mestizaje, la noción de hibridismo, que abarca diversas mixturas interculturales, y no solo étnicas o raciales. Se apoya en lo que llama migraciones multidireccionales, que relativizan el paradigma binario, como subalterno/hegemónico y tradicional/moderno, que orientó la concepción de cultura y poder en la modernidad y en la propia antropofagia. Para García Canclini, el arte tiene un papel fundamental en la comprensión del fenómeno de la hibridación en América Latina.

El *Manifiesto antropófago* de Oswald y la pintura de Tarsila do Amaral están contemplados en este número de la revista en las contribuciones de Maria Augusta Fonseca y Tadeu Chiarelli, que contextualizan y problematizan las cuestiones de la Semana del '22. Además,

cabe recordar que *Abaporu*, emblema antropofágico de la pintora, es actualmente parte del acervo del Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires (Malba).

Pero la cultura no se reduce a sus expresiones artísticas. También se encuentra en las formas de concebir y organizar la vida, la resistencia y lo cotidiano, como se ve en el texto de Alicia Castellanos Guerrero sobre la experiencia zapatista en México. Gustavo Remedi retoma en su artículo la cuestión de la hibridación –que, al contrario de la antropofagia, muestra que el mundo nos deglute y nos modifica– y discurre sobre la transculturación narrativa. Tenemos también las cuestiones de *Tótem y tabú*, que Paulo Endo relaciona con las ideas de Norbert Elias para pensar los determinantes inconscientes de las leyes y de las constelaciones identitarias.

Finalmente, abriendo el *Dossier*, Elizabeth Danto nos recuerda que el psicoanálisis construyó su metodología fundamentada en los ideales de la misma modernidad que acuñó las vanguardias, una utopía que combinaba la transparencia de la mente con las posibilidades del Estado socialdemócrata para la proyección de una salud pública nacional. Recuerda también que la vocación psicoanalítica es estar siempre en tránsito, como indica el tema del próximo congreso de Fepal.

¡Buena lectura!

Referencias

- Andrade, O. (2014). Manifiesto antropófago. En S. Titan Jr. y P. Puntoni (ed.), *Revista de Antropofagia* (pp. 7-9). Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin. (Trabajo original publicado en 1928).
- Azevedo, A. M. A. (2012). *Calibán: Um novo desafio*. *Calibán*, 10(1), 10-11.
- Freud, S. (2012). Totem e tabu. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 11, pp. 13-244). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1913 [1912-1913]).
- García Canclini, N. (2019). *Culturas híbridas* (H. P. Cintrão y A. R. Lessa, trad.). Edusp. (Trabajo original publicado en 1990).
- Horenstein, M. (2012). Manifiesto Calibán. *Calibán*, 10(1), 12-16.
- Munanga, K. (2004). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. Autêntica.
- Nosek, L. (2012). Nosso antropófago, Calibán! *Calibán*, 10(1), 7-9.

Traducción del portugués: Gastón Sironi

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

Psicoanálisis y espacio social

En la Viena de mediados de la década de 1920, la popular idea del *Hombre transparente* [*Durchsichtige Mensch*] vinculó tres temas significativos: nuevos hogares, higiene y bienestar público, y planificación familiar. Aunque los nazis usurparían y transformarían estos temas para justificar sus campos de exterminio una década más tarde, en 1925 aquella transparencia era una metáfora deseada. El psicoanálisis calzaba perfectamente: aportar transparencia a la mente liberaría a la gente de la neurosis y, al mismo tiempo, promovería la participación en el Estado socialdemócrata. Con una metodología con asiento en el modernismo de comienzos del siglo XX e imbuida de la energía de la democracia social de entreguerras, la nueva práctica clínica era más popular de lo que las narrativas convencionales nos dejarían creer.

La figura independiente denominada *Hombre transparente*¹ era una escultura tridimensional hecha de plástico o vidrio transparente, exhibida en general en pabellones y encuentros de salud, populares en Europa y en Estados Unidos en los años de entreguerras. La forma masculina, de tamaño real, ya sea estática o mecanizada, proporcionaba una conciencia casi táctica de la salud y la fisiología humanas restringidas hasta el momento al personal médico o fúnebre. Para Viena, la lle-

gada en 1925 de la muestra del *Hombre transparente* no pudo ser más oportuna. Como subraya Karl Vogel (1999), en ese entonces “dos nuevos campos abrieron concepciones del cuerpo humano antes inalcanzables, que concitaron un enorme interés público: las imágenes por rayos X y el psicoanálisis” (p. 34). Imbuidos de las cualidades modernistas del iluminismo y el secularismo, los campos de la tecnología de rayos X y el psicoanálisis atrajeron un amplio interés porque ofrecían a los ciudadanos no científicos nuevas formas de mirar al hombre “por dentro”.

La ciudad de entreguerras en la que vivía y trabajaba Freud era, según la psicóloga social Marie Jahoda (1983), “no tanto una teoría como un modo de vida [...] impregnado por un sentido de esperanza sin parangón en el siglo 20” (p. 343). Los beneficios de la ciudadanía habían llegado a Austria en mayo de 1919, cuando el Partido Socialdemócrata de los Trabajadores (SPÖ, por sus siglas en alemán) triunfó sobre los socialcristianos en la primera elección por sufragio del país. Las mujeres votaron por primera vez bajo el paraguas del sufragio universal. Posiblemente el experimento socialista más exitoso de la historia urbana de Occidente, la época conocida como Viena Roja desarrolló la salud pública y la salud mental como recursos públicos a una escala nunca vista. Con el objetivo de acercar a la gente a la promesa científica moderna, el gobierno socialdemócrata atendió las necesidades de las familias urbanas de posguerra, incluyendo, sobre todo, necesidades basadas

en las concepciones recientemente formuladas sobre el funcionamiento psicológico. Muestras como las del *Hombre transparente* convocaban a una audiencia laica a compartir este sentido de esperanza y posibilidad: aquellos cuyas vidas se habían visto afectadas por la guerra y su consiguiente crisis económica y social podrían comprometerse en un discurso nuevo y más profundo sobre el cuerpo, la mente y, en última instancia, uno mismo.

Lo que el historiador Wolfgang Maderthaler (2019) llamó “utopía de la vida cotidiana” (p. 19) duró solo unos quince años. Hacia 1934, las fuerzas conservadoras y clericales habían tomado el control del Gobierno, dando inicio al período represivo del fascismo austriaco. Todavía perdura la Viena Roja, inscrita de forma perenne en la ciudad toda. Su aparato socialista desarrolló el marco de un contrato social moderno, una nueva visión del mundo que cuajó en casi todos los reformistas progresistas, los Freud incluidos. Como escribió Adelaide Popp, la gran legisladora que alentó a chicas y a mujeres a procurarse independencia y educación: “La transformación de las condiciones sociales que busca la democracia social no puede lograrse a menos que las personas también se transformen a sí mismas” (citada en Lafleur, 1975, p. 98). El psicoanálisis tenía un papel que jugar. En las dos décadas posteriores al llamamiento de Freud, en 1918, a iniciar “centros de atención [...] donde hubiera tratamientos gratuitos” (p. 167), muchos de los psicoanalistas de las dos primeras generaciones hallaron el modo de capturar la intención del discurso en formas cuantificables y objetivas. Algunos, como Paul Federn y Josef Friedjung, participaron directamente del gobierno de la Viena Roja; otros, entre ellos August Aichhorn, Siegfried Bernfeld, Anna Freud y Alfred Adler, propugnaron una reforma escolar y crearon nuevas escuelas; Helene Deutsch, Hermann Nunberg y Paul Schilder trabajaron en la clínica psiquiátrica municipal. Su clínica gratuita en Pelikangasse 18, el Ambulatorium, prosperó de maneras inesperadas. Ellos lucharon por la educación

sexual. Los analistas estaban en los juzgados, en los hospitales, en la educación, en los diarios. “Ideológicamente, la mayoría de los analistas eran liberales”, recuerda Richard Sterba (1982, p. 81) en sus memorias sobre la época. “Sus preferencias, como la mayoría de los intelectuales vieneses, estaban con los socialdemócratas” (p. 81). En este contexto, el *Hombre transparente* ofrecía tanto una motivadora visualización del cuerpo interno como su consecuente concepción de la capacidad de salud y autorregulación del par mente/cuerpo.

Dado que algunos de los analistas eran médicos –Wilhelm Reich, Grete y Eduard Bibring, Otto Fenichel–, podían combinar los campos de la medicina, el psicoanálisis y la salud mental pública. Ya antes de conocer a Sigmund Freud, habían coincidido en las clases de anatomía de Julius Tandler en la Facultad de Medicina de la Universidad de Viena. Durante gran parte de la Viena Roja, el Dr. Julius Tandler, el reconocido anatomista que fue nombrado Ministro de Salud Pública de la ciudad, luchó por la idea de que un amplio abanico de intervenciones gubernamentales recompondría familias unidas, una fuerza laboral física y mentalmente sana, y a la nación postmonárquica como una nueva democracia. Para los ciudadanos, decía Tandler (1936), el derecho a una asistencia integral promovería en última instancia una “exitosa recuperación de [...] la salud del pueblo en nuestra república, profundamente afectada por la guerra” (p. 70). Esta recuperación debería, ante todo, fortalecer a los trabajadores de Viena y a sus familias bajo un programa general que abarcara salud, salud mental (incluido el alcoholismo) y viviendas accesibles. De ello derivó un programa de viviendas que volvió a dar albergue a más de 65.000 familias en los celebrados edificios de departamentos en altura de Viena, los *Wiener Gemeindebauten*, cuya escala, alcance y doble impacto social y arquitectónico no han sido replicados aún. Con servicios de trabajo social agregados, porque Julius Tandler –que admiraba a Freud– sabía que la salud pública implicaba también salud mental,

* Profesora de doctorado, Hunter College.

1. Esta figura, también conocida como *Hombre accesible* u *Hombre mecánico*, es analizada desde la perspectiva de la cultura material por Catherine Stones (2019).

las comunidades incluían clínicas pediátricas, jardines de infantes, centros deportivos y servicios de orientación matrimonial. Participaban psicoanalistas en prácticamente todos los niveles de estos servicios comunitarios: desde las residencias de August Aichhorn para jóvenes conflictivos hasta los programas de orientación para niños de Alfred Adler y los innovadores centros de asesoramiento de Anna Freud, la asistencia profesional para parejas, familias y niños transformaría la representación de la salud mental, pasando de la incertidumbre de la vulnerabilidad individual a una política legislativa de atención universal.

La salud pública y la salud mental se planificaron como un servicio “universal”: no comprometerían las decisiones autónomas sobre la salud ni la libertad individual, sino que, más bien, promoverían una responsabilidad compartida entre ciudadanos y Estado para el cuidado del cuerpo y de la mente. La exhibición pública del *Hombre transparente* ofrecía un rotundo punto de convergencia entre la conciencia corporal del espectador individual y la proyección pública de la salud de la nación. Lo que difería entre esta particular convergencia de la década de 1920, construida bajo las condiciones de la democracia social, y la que desarrolló *a posteriori* el régimen fascista austriaco era el grado de participación e identidad que el ciudadano podía aportar a la muestra.

Con un pabellón exclusivo, la figura, cuyos diseñadores han sido completamente olvidados, estaba ubicada de tal manera que los espectadores se acercaban desde el frente y luego la recorrían en sentido horario para apreciarla por completo. Como con la mayoría de las esculturas públicas, personas completamente desconocidas se veían obligadas a interactuar en forma colaborativa al caminar a su alrededor. La escultura del cuerpo humano era tan reconocible como enigmática, ya que podía evocar fantasías, recuerdos y sentidos tan diferentes como los propios espectadores. Y así como cada espectador generaba sus propios sueños, también le atribuía elementos inconscientes y supuestamente sexuales a la

imagen del cuerpo. Aunque era en realidad de tamaño natural, la escultural figura inerte del *Hombre transparente* el espectador la percibía (más como una sensación que como un hecho) de mayor tamaño. Freud (1900-1901/2001c) vio esta clase de proyección como un fenómeno onírico: “La figura del rey era dos o tres veces mayor que la de sus súbditos o la del enemigo vencido. Un grupo escultórico de la época romana se servirá para el mismo fin de recursos más finos”² (p. 596). El *Hombre transparente* era a la vez de la época clásica e insistentemente moderno, como la Viena Roja... y el psicoanálisis.

Las imágenes de salud individual y familiar, presentadas en el interior y en torno del *Gemeindebau*, figuraban en general como esculturas, pero también en murales y mosaicos. Con gran semejanza con el proceso psicoanalítico, estas exhibiciones se diseñaban para presentar a la gente nuevos modos de verse y de ver a los demás, de vivenciar no solo el cuerpo, sino también la mente. En otras palabras, su presentación y organización visual demandaba a los espectadores una introspección personal y confirmaba, a la vez, su fe en los ideales de un gobierno socialista racional. La idea de usar esculturas públicas para transmitir un ideal valorado no tenía precedentes en Viena. *Superman*, la escultura de 1900 de Anton Hanak, ofrecía a los espectadores la misma búsqueda aspiracional de la perfección mente-cuerpo. Las series posteriores de Hanak, monumentales esculturas maternalistas exhibidas entre 1924 y 1929, personificaban las políticas familiares de Julius Tandler. No sorprende que la salud infantil (que abarcaba la salud mental) hiciera confluir a socialdemócratas y a psicoanalistas, y constituyera una importante vinculación entre las políticas sociales de la Viena Roja y los servicios de salud mental.

2. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 585 de: Freud, S. (1991). La interpretación de los sueños. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 5). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1900-1901).

Tandler y Freud, para quienes salud pública y mental eran conceptualmente inseparables, trabajaron juntos en varios proyectos de bienestar público, y dos de sus encuentros más significativos apoyaron el avance de los derechos humanos. En el juicio al psiquiatra Julius von Wagner-Jauregg, en 1919, Tandler integró la comisión estatal para investigar el uso del electroshock por parte de Wagner en soldados que supuestamente fingían enfermedades. Freud (1920/1956) declaró como testigo experto y dijo que el electroshock era “de antemano [...] un estigma. No apuntaba a restablecer al enfermo [...]. Es que la medicina se encontró esta vez al servicio de propósitos ajenos a su esencia”³ (p. 212). Freud y Tandler volvieron a encontrarse en abril de 1920 (Freud, 2000b, p. 17), tras su nombramiento conjunto en el consejo de administración de bienestar infantil de Viena. Convocada por el intendente de Viena, Jakob Reumann, esta reunión de asesoría tuvo a Freud y a Tandler, líderes de sus respectivos movimientos, como orientadores para la asignación de fondos internacionales para el bienestar infantil. Freud, comentaba Tandler (citado en Molnar, 1992), tenía “fortaleza vital” (pp. 113 y 284), y en mayo de 1924 emitió una proclama especial que nombró a Freud *Bürger der Stadt Wien*. “El honor procede del Partido Democrata Social”, dijo Freud (2000a, p. 152) a su familia. Como para confirmarlo, el diario de los socialdemócratas, el *Arbeiter Zeitung*, publicó: “Una obligación especial tenemos los socialistas para con los nuevos caminos que abrió [Freud] para [...] los niños y las masas” (Federn *et al.*, 1972, p. 26). Estimar los pocos encuentros conocidos entre Freud y Tandler revela mucho sobre el lugar del psicoanálisis en la Viena Roja y el modo en que, a su vez, la sensibilidad por el bienestar social conformó

3. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 212 de: Freud, S. (1992). Apéndice. Informe sobre la electroterapia de los neuróticos de guerra. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 17). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1955 [1920]).

la conducta del psicoanálisis. Este cruce entre psicoanálisis y bienestar público, creían ambos hombres, ayudaría a restaurar el significado de ciudadanía para los grupos desfavorecidos, como los veteranos de guerra discapacitados y los niños arrojados a la pobreza.

Con el intercambio social en mente y a semejanza del ingreso al pabellón del *Hombre transparente* o a la aproximación a una estatua de Hanak en el jardín de un *Gemeindebau*, la sala de espera de un psicoanalista a mediados de la década de 1920 ofrecía una experiencia privada dentro de un espacio social. La sala de espera ofrecía una invitación a la transparencia, ya que la gente acudía con un propósito compartido, pero con frecuencia desde mundos sociales opuestos. Los psicoanalistas empezaron a pensar en profundidad sobre este espacio luego del desarrollo inicial de sus clínicas en Berlín (1920), Viena (1922), Londres (1926) y Budapest (1929). Como observaba Max Eitingon (1923) en la Berlin Poliklinik:

Incluso la circunstancia de que [los pacientes] no estén solos en la sala de espera tiene, en mi opinión (y que me han confirmado a menudo mis colegas), un efecto favorable: en una concurrida sala de espera la realidad le hace sentir al neurótico que él no es el único para quien un médico es un Padre. (p. 255)

Cuando abrió, en 1922, el Ambulatorium de Viena simplemente subalquiló un sótano remodelado en la unidad de trauma cardiológico del Hospital General: no estaba diseñado para albergar a una gran cantidad de pacientes. Muchas otras consultas se ubicaron en los hogares de los psicoanalistas, donde la instalación de un diván analítico convertía la habitación más sencilla en consultorio. La historia del psicoanálisis se despliega entonces, en parte, en salas de espera, el espacio social que comparten los pacientes al acercarse al consultorio del analista. Algunas, como la sala



de espera de Freud en Viena, en Berggasse 19, son famosas y se les confiere un aura casi santificada; otras, siguiendo rasgos de clase, son temporales, públicas y posiblemente más multitudinarias. En la Clínica Budapest, por ejemplo, las salas de tratamiento se abren a la sala de espera, y no se hacen esfuerzos para impedir que los pacientes se encuentren con otros amigos y analistas, con el consiguiente efecto, en última instancia, de desarrollar el mismo sentido de comunidad, como en la Berlin Poliklinik. Independientemente de la clase, no obstante, los pacientes sabían que el proceso de mirar hacia atrás, a un período más temprano de sus vidas, comenzaba en las salas de espera. Si bien estos espacios afectaron la conversación clínica desde el principio, después de 1918 cobraron mayor significancia democrática, cuando Freud alteró el curso del psicoanálisis y los analistas abrieron sus salas de espera a la comunidad.

Un pasaje del discurso de Freud ante el 5° Congreso Psicoanalítico Internacional de 1918 abona ampliamente esta transformación:

Puede preverse que alguna vez la conciencia moral de la sociedad despertará y le recordará que el pobre no tiene menos derechos a la terapia anímica que los que ya se le acuerdan en materia de cirugía básica. [...] Se crearán entonces sanatorios o lugares de consulta a los que se asignarán médicos de formación psicoanalítica [...]. Estos tratamientos serán gratuitos. [...] Es probable que sea la beneficencia privada la que inicie tales institutos. De todos modos, alguna vez ocurrirá⁴. (p. 167)

El discurso tuvo lugar en Budapest, en la Academia Húngara de Ciencia, donde los psi-

coanalistas se habían reunido justo antes del fin de la Primera Guerra Mundial.

Freud llevó a sus seguidores a la nueva dinámica política generada por la extinción de la monarquía Habsburgo y el consecuente advenimiento de la democracia social en Austria. Pidió a los analistas que visualizaran un futuro público para el psicoanálisis: un tratamiento que llegara más allá del diagnóstico de neurosis, un conjunto de pacientes procedentes de múltiples culturas, un espacio que pudiera abrirse sin excluir la posibilidad de intercambios clínicos íntimos. En diez años, en clínicas y centros comunitarios, los pacientes se encontraron en tránsito, en las salas de espera. Pronto tendría lugar la narración de una desgracia familiar o de un trauma por abuso infantil aliviado por un joven psicoanalista. Un paciente deja de ir a terapia y luego, meses después, decide retomar. Como escribiría más tarde Edward Glover (1928) desde la clínica de Londres:

Una “terapia activa” [...] en general [...] puede procurarse con provecho, especialmente la investigación de reacciones menores al consultorio analítico, a ruidos que se oyen y comentan, a arreglos en la casa, a la concurrencia en la sala de espera, a la calle y al mundo entero. (p. 201)

Aunque la ciudad es relativamente pequeña, “el mundo entero” de Viena podía encontrarse en las salas de espera de las clínicas psicoanalíticas comunitarias en la mayoría de los distritos del municipio. Else Pappenheim (22 de noviembre de 1995, entrevista no publicada, con autorización) dijo que “cada rama de la medicina tenía su atención gratuita, por lo que no era tan inusual que los psicoanalistas con preocupaciones sociales decidieran brindarla también”. Los tratamientos de orientación infantil de Alfred Adler precedieron en realidad por varios años al programa equivalente del Ambulatorium. Adler les pregun-

4. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a las pp. 162-163 de: Freud, S. (1979). Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 17). Amorrotu. (Trabajo original publicado en 1919 [1918]).



taba a sus alumnos nocturnos: “¿Por qué no comenzar con un sitio de orientación infantil (*Erziehungsberatungsstelle*) por el bien de niños y padres?” (Kramer, 1942, p. 34).

Desde la primera Clínica de Orientación Infantil Adleriana, montada en 1919, la Escuela de Psicología Individual de Adler expandió su modelo de orientación para tratar a niños discapacitados por su falta de *Gemeinschaftsgefühl*, o lo que él llamaba *sentimientos comunitarios*. Más ampliamente, el concepto de *Erziehungsberatungsstelle* convocaba a los profesionales del psicoanálisis, la salud y el trabajo social de Viena. Con Tandler al mando, los centros de asesoramiento pedagógico de la ciudad (que siguen existiendo actualmente) apoyaron a pacientes de la comunidad que buscaban enfrentar problemas individuales y familiares. Algunos de estos centros estaban localizados en escuelas, pero muchos se hallarían en un *Gemeindebau*, quizás junto con un programa de orientación matrimonial. Dado que el estrés familiar afecta completamente el desarrollo psicológico de niños y adolescentes, los terapeutas se orientaron también a las necesidades de padres o tutores legales (con derivación al Ambulatorium si era necesario): una abuela deprimida apoya al niño que tuvo extramaritalmente su hijo; a Minna, de ocho años y medio, la derivan porque “nadie pudo con su extraña personalidad” (mentía, robaba y se masturbaba abiertamente en el aula).

En toda la ciudad, anuncios de prensa de la atención pública de Anna Freud dieron amplia visibilidad a las consultas, con unas 75 noticias de los encuentros en los *Beratungsstelle* impresas en quince periódicos locales. Un anuncio típico decía:

Centro de Orientación Pedagógica y Juvenil de la Sociedad Psicoanalítica de Viena. Bajo la dirección de Anna Freud, August Aichhorn, Willi Hoffer y Edita Sterba. Atención los jueves de 6 a 8 en el Colegio Secundario Federal, 9º Distrito de Viena, Wasagasse 10 (orientación gratuita).

En la práctica y en su ideología, los analistas sostenían la idea de que los niños podían recuperarse de un trauma, y consideraban las defensas como herramientas pragmáticas (aunque paradójicamente inconscientes) de autocuidado. Al mismo tiempo, la Sociedad para el Asesoramiento Sexual de Wilhelm Reich ofrecía servicios semejantes en sus propias consultas en la ciudad, algunas pensadas para jóvenes de hasta dieciocho años y otras para adultos. El equipo de Reich ofrecía orientación de base psicoanalítica sobre higiene sexual, pubertad, matrimonio y anticoncepción, y también sobre las cuestiones legales pertinentes.

Entre sus intervenciones individuales y proyectos mayores, como los centros de atención en los que, como había dicho Freud, “estos tratamientos serán gratuitos”, los psicoanalistas de la década de 1920 mostraron un sofisticado sentido del espacio social, congruente con la misión de la Viena Roja de entreguerras. A decir verdad, como recuerda Maria Jahoda (1983), “estábamos tan comprometidos en este movimiento que no prestamos suficiente atención a [...] el otro lado de la cultura de Austria, profundamente dividida [...] hasta que fue demasiado tarde” (p. 343). Pero con el inicial modelo freudiano de la mente en vista, innumerables problemas del comportamiento humano encontraron su lugar, cada uno con su propia lógica y presentados con la claridad del *Hombre transparente*. Aliados socialdemócratas en la ciencia, la escultura pública y el método psicoanalítico abrieron en conjunto nuevos mundos de innovación visual, narrativa y esperanzadora.

Referencias

- Eitingon, M. (1923). Report of the Berlin Psycho-Analytical Polyclinic. *Bulletin of the International Psycho-Analytical Association*, 4, 254-269.
- Federn, E., Urbach, A., Meng, H., y Weiss, E. (1972). Thirty-five years with Freud: In honour of the hundredth anniversary of Paul Federn M. D. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 8(1), 3-55.
- Freud, S. (1956). Memorandum on the electrical treatment of war neurotics. *International Journal of Psychoanalysis*, 37, 16-18. (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (2000a). Letter from Sigmund Freud to Oliver and Henny Freud, May 7, 1924. En E. Falzeder y E. Brabant (ed.), *The correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi* (vol. 3). Belknap.
- Freud, S. (2000b). Letter N° 841 to Sándor Ferenczi, April 22, 1920. En E. Falzeder y E. Brabant (ed.), *The correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi* (vol. 3). Belknap.
- Freud, S. (2001a). Lines of advance in psychoanalytic psychotherapy. En J. Strachey (ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 17). Hogarth. (Trabajo original publicado en 1919 [1918]).
- Freud, S. (2001b). The interpretation of dreams. En J. Strachey (ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 4). Hogarth. (Trabajo original publicado en 1900 [1899]).
- Freud, S. (2001c). The interpretation of dreams. En J. Strachey (ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 5). Hogarth. (Trabajo original publicado en 1900-1901).
- Glover, E. (1928). Lectures on technique in psychoanalysis (Concluded). *International Journal of Psychoanalysis*, 9, 181-218.
- Jahoda, M. (1983). The emergence of social psychology in Vienna: An exercise in long-term memory. *British Journal of Social Psychology*, 22, 343-349.
- Kramer, H. (1942). The first child guidance center and its first patient. *Individual Psychology Bulletin*, 2, 32-37.
- Lafleur, I. (1975). Adelheid popp and working-class feminism in Austria. *Frontiers: A Journal of Women's Studies*, 1(1), 86-105.
- Maderthaner, W. (2019). What is Red Vienna? En W. M. Schwarz, G. Spitaler y E. Wikidal (ed.), *Das Rote Wien, 1919-1934: Ideen, Debatten, Praxis* (pp. 18-23). Birkhäuser.
- Molnar, M. (trad. y ed.) (1992). *The diary of Sigmund Freud*. Scribner's.
- Sterba, R. (1982). *Reminiscences of a viennese psychoanalyst*. Wayne State University.
- Stones, C. (2019). Putting the 'me' in mechanical: Lessons from the mechanical men of health 1928-1948. *Medical Humanities*, 45(4), 361-370.
- Tandler, J. (1936). Kranker und Krankenhaus. *Blätter für Krankenpflege und Fürsorge*, 3(9-10), 70.
- Vogel, K. (1999). The transparent man: Some comments on the history of a symbol. En R. Bud, B. S. Finn y H. Trischler (ed.), *Manifesting medicine: Bodies and machines* (pp. 31-61). Harwood Academic.

Traducción del inglés: Gastón Sironi

Oswald de Andrade: Meandros de la Antropofagia

Para mis nietos Mariana y Claudio.

El movimiento modernista brasileño, cuyo marco fue la Semana de Arte Moderno de 1922, tuvo como propósito fundamental renovar nuestra expresión artística y reflexionar acerca del carácter de nuestra nacionalidad. Para algo así, era preciso actualizar el pensamiento crítico, investigando, debatiendo, rompiendo viejas corazas, aboliendo preceptos. Teniendo al arte y a la cultura como centro de sus reflexiones, nuestros modernistas, entre los cuales se destaca Oswald de Andrade, buscaron diálogos con las vanguardias europeas de comienzos del siglo XX, a la vez que intentaron conocer críticamente el Brasil, investigando sus raíces. En el campo de la literatura, fue un punto clave de sus intereses la lengua de expresión local y las cuestiones pertinentes a nuestra cultura híbrida. Se pusieron en contra de los que remedaban el “arte amanecido en Europa”, enfrentándose al atraso oficial, con la intención de declarar nuestra independencia artística en relación con los modelos rígidos del colonizador, acatados durante demasiado tiempo. El grupo modernista, con sus fértiles exploraciones y teniendo a Oswald de Andrade como punta de lanza, incluso en la reflexión dinámica acerca del país, llegó a sobrepasar con creces sus propósitos iniciales. Tal como afirmó otro exponente, Mario de Andrade (1974), el movimiento habría “manchado también con violencia las

costumbres sociales y políticas” (p. 231). Sobre ese intelectual y artista destacado de nuestro siglo XX, escribió Oswald de Andrade en 1954, poco antes de su muerte: “Puedo afirmar y ya afirmo que, sin la presencia catalítica de Mario de Andrade, el surgimiento del Modernismo se habría, por lo menos, retrasado” (p. 122).

Se toma aquí, a modo de ejemplo, el *Manifiesto de la poesía Pau-Brasil* (O. de Andrade, 1924/2021c) y particularmente el *Manifiesto antropófago* (O. de Andrade, 1928/2021b) para discutir acerca de la participación decisiva de Oswald de Andrade en esa batalla por la renovación de las artes y del pensamiento crítico en el país. En ese sentido, para situar al escritor en su combativa trayectoria, se retoma en retrospectiva histórica una importante conferencia que dictó en 1944. En medio del torbellino que envolvía aquel año, Oswald de Andrade viajó a Minas Gerais, invitado por el entonces prefecto de Bello Horizonte, Juscelino Kubitschek de Oliveira, integrando la segunda “caravana modernista” a aquel estado (la primera había tenido lugar en 1924, año en el cual los modernistas presentaron en Brasil al poeta franco-suizo Blaise Cendrars). Participaron también en ese evento de 1944 escritores, artistas e intelectuales, muchos de ellos remanentes del movimiento que prosperó después de la Semana de Arte Moderno en San Pablo. El Brasil de entonces pasaba por un período sombrío y la situación del mun-

do era aun más grave. Internamente se vivía la dictadura del Estado Nuevo, mientras que en Europa se padecía la amargura y la furia de la Segunda Guerra Mundial. De este modo, en medio de las tensiones internas, afloró un grupo resistente, reunido en Bello Horizonte para la inauguración del conjunto arquitectónico de Pampulha, con proyecto de Oscar Niemeyer y panel firmado por Candido Portinari. Parte importante de ese evento fue también la Exposición de Arte Moderno, la primera en aquella capital. Oswald de Andrade fue invitado de honor, correspondiéndole la conferencia de apertura, la que llamó “El camino recorrido”. En ella el escritor destacaba las luchas libertarias que tuvieron lugar en Brasil en el transcurso de su historia, incluyendo como parte de esas luchas las transformaciones artísticas resultantes del movimiento modernista. Así, usó su voz para aclarar: “Si traje alguna cosa de mis viajes a la Europa de entre guerras, fue al propio Brasil. El primitivismo nativo era nuestro único hallazgo del 22” (O. de Andrade, 1944/2004). Y agregó: “La Antropofagia fue en la primera década del Modernismo la punta ideológica, el primer contacto con nuestra realidad política, porque dividió y orientó hacia el futuro” (pp. 165-166).

La Antropofagia, es decir, el proyecto del cual Oswald de Andrade fue mentor, y en el cual se empeñó personalmente, cobró fuerza el 11 de enero de 1928, cuando el escritor recibió de regalo de cumpleaños un óleo sobre tela de su mujer, Tarsila do Amaral. Se trataba de la figura de un hombre, cuya cabeza muy pequeña contrastaba con un cuerpo desproporcionado y abultado. Los integrantes del grupo lo identificaron como “un hombre plantado en la tierra” (Bopp, 1977, p. 40). De acuerdo con el relato de Raúl Bopp, el grupo decidió darle un nombre autóctono a la obra. Consultaron entonces un antiguo diccionario de lengua general (nheengatu o tupi-guaraní) de autoría del padre Montoya, buscando equivalencias. Para *hombre* hallaron el término *aba*. Después se encontraron con el vocablo *poru*, que signi-

fica “aquel que come”. A partir de ello, juntaron los términos y dieron al cuadro de Tarsila el nombre de *Abaporu*, “el hombre que come” (Amaral, 1975, p. 247). Estaba asentada la base de un nuevo movimiento, la Antropofagia, que consignaba la idea de la reconquista de la dignidad humana que el indio había perdido con la sumisión de su cultura a la del colonizador europeo. Se fundó entonces, en aquel 1928, la *Revista de Antropofagia*, que incluyó en su primer número el *Manifiesto antropófago*, de Oswald de Andrade.

En ese nuevo manifiesto, que ponía en relieve la cultura de los primitivos amerindios, se propugnaba la revolución americana (“revolución Caraíba”) que unificaría todas las revueltas y devolvería a los explorados la condición reconquistada de ser humano. No se trataba de reivindicar un retorno al pasado, sino de impulsar una nueva perspectiva para pensar su actualidad: “La edad de oro anunciada por América. La edad de oro. Y todas las girls” (p. 628). En ese clamor con el que apela a un esfuerzo de concientización, Oswald problematiza, ataca, sugiere, sosteniendo una tesis opositora a la mentalidad mezquina del colonizador-dominador que aplastó la cultura nativa, imponiéndole su “catequesis” de “raza superior” y la moral represora de su cultura. En suma, se manifestaba en contra de los que oprimen y esclavizan, representados por la sociedad de base patriarcal. Por ello, propugnaba por la transgresión de la ley castradora y por una práctica devoradora de los tabúes del convencionalismo que los transformara en tótems. Preconizaba así por la necesidad de tomar decisiones, elegir caminos. En clave devoradora de la literatura europea, Oswald se valió de una obra de Shakespeare, parodiando la conocida frase de un personaje, el príncipe Hamlet, en pieza homónima, “To be, or not to be, that is the question” (acto 3, escena 1) y ajustándola a la particularidad local: “Tupy, or not tupy that is the question [sic]”. En ese giro provocativo de asimilación de una expresión ajena y de una visión del mundo –“solo

* Profesora libre-docente de la Universidade de São Paulo.

me interesa lo que no es mío” (O. de Andrade, 1928/2021b, p. 627)-, incluyó diferentes cuestiones, formulando nuevas preguntas. En la primera parte de la expresión, “Tupy, or not tupy”, hace un juego de palabras que aproxima los sonidos de dos lenguas diferentes –la lengua general del autóctono, *tupy*, y la lengua inglesa del civilizado, *to be-*, conservando en ese proceso las asperezas y las disparidades resultantes de este tipo de apropiación, tanto sonoras como de contenido, aunque en el sentido general prevalezca lo jocoso. Si se presta atención, la expresión no agrega un único término de lengua portuguesa, puesto que el término *tupy*, de lengua general (instituida por los jesuitas), asimilado de pueblos ágrafos, es un sonido transliterado que fue objeto de adaptaciones para poder ser inscripto en la escritura. La duda ya estaba sembrada. Era necesario elegir. Ser esclavizado por el orden patriarcal o vivir en libertad en un mundo regido por el matriarcado. En el resto de la expresión, “that is the question”, la cita es literal, sin interferencia del registro original o de la lengua inglesa, lo cual genera, por un lado, una extrañeza para los que desconocen tal lengua, y por otro, el planteo de la cuestión del aprisionamiento de la cultura elevada por la élite.

El interés de Oswald de Andrade por el primitivismo nativo en el territorio de los distintos estratos que constituyen las facetas de la nacionalidad ganó potencia y visibilidad en el *Manifiesto de poesía Pau-Brasil* (1924/2021c). Las diferentes cuestiones formuladas en él van a nutrir, en la práctica, un libro de poemas del escritor, concebido como “cancionero” *Pau-Brasil*, publicado en 1925, con ilustraciones de Tarsila do Amaral. Su prologuista, Paulo Prado (2017), consideró la obra un verdadero “huevo de Colón”, desarrollando así la metáfora: “Oswald de Andrade, en un viaje a París, desde lo alto de un *atelier* en Place Clichy –ombligo del mundo– descubrió deslumbrado su propia tierra” (p. 15). Como consecuencia de esa “visión luminosa de un mundo nuevo, inexplorado y misterioso”, tiene lugar,

según Prado, la “tentativa de renovar los modos de expresión y las fuentes inspiradoras del sentimiento poético brasileño, soterrado desde hace más de un siglo por el peso libresco de las ideas de importación” (p. 15). Pocos años después, Oswald retomó la experiencia en términos más abarcativos y radicales con el *Manifiesto antropófago*, base de un movimiento sin par, cuyo buque insignia fue la *Revista de Antropofagia*.

Más tarde, en una entrevista de 1942, Oswald de Andrade perfiló rumbos:

El Modernismo fue tumultuoso y caótico entre el 22 y el 28, cuando se produjo en San Pablo la Antropofagia. Allí una especie de división de aguas definió posiciones y explicó el lenguaje recto de la Semana y su despliegue revolucionario. (p. 72)

En esa entrevista, el escritor agregó otra importante declaración, la de que “las raíces estéticas de la Antropofagia estaban en *Pau-Brasil*, en aquella ‘poesía de exportación contra la poesía de importación’, que fuera mi llamado en el 22” (pp. 72-73). Y, con su aguda percepción, agregó: “De todas esas fases y posiciones de investigación nacional debería surgir la investigación social que generó la novela brasileña del 30 para acá” (p. 73). En otra oportunidad, pasados algunos años más, en “Informe sobre el Modernismo” (O. de Andrade, 1946/2021a), reforzó ese argumento declarando: “De hecho data del 28 el movimiento que lancé con el nombre de Antropofagia y que inicialmente no pasaba de una profundización del sentimiento nacional de *Pau-Brasil*” (p. 647). Para comprender nuestra realidad en sus múltiples facetas, era preciso prescindir de las fórmulas, “ver con ojos libres”, advierte Oswald de Andrade (1924/2021c, p. 624), comenzando por la propia lengua de expresión oral y de uso cotidiano, donde se aloja “la contribución millonaria de todos los errores. Cómo hablamos. Cómo somos” (p. 621). La idea era conocer y trabajar la realidad, el

lenguaje, los materiales en estado bruto para transfundir en la forja artística los elementos extraídos de los rasgos locales, sin hacer *tabula rasa* de la multiplicidad de contradicciones que ayudan a configurar la mixtura característica de nuestra conformación. Es esa particularidad la que el escritor tenía en la mira, con la intención de “renovar los modos de expresión”, señalando marcas de nacionalidad. Esta asimilación en el arte poético de aspectos plurales de “palabra impura”, “palabra inculta” muestra bien el campo vivo de ajustes y mezclas propio de la particularidad brasileña. Entendida así, la Antropofagia oswaldiana, metaforizada en el proceso alimentario (deglución, asimilación y excreción), se vale de materia ajena para transformarla, produciendo un nuevo orden, abriendo nuevas perspectivas y contemplando en esa dinámica crítica otros modos de ver el mundo. Por esas y otras razones, Antonio Candido (1995) afirmó: “Oswald de Andrade expresó con brillantez en la teoría de la Antropofagia todo ese movimiento, sugiriendo que nuestra manera de hacer cultura era devorar la europea para transformarla en nuestra propia carne y sangre” (p. 299).

La Antropofagia de Oswald de Andrade prosperó en sus reflexiones, agitando ideas en el seno del movimiento modernista, al promover en el manifiesto de 1928

una aguda crítica a la sociedad patriarcal y la defensa entusiasta del Matriarcado que, a su entender, produce una cultura antropofágica, liberada y liberadora; en tanto que el Patriarcado le parece responsable de la cultura mesiánica, generadora de una moral de esclavos, pilar de la sociedad de clases. (Brito, 1972, parr. 2)

Aquí no está de más recordar que Oswald concibió su Antropofagia como un rito de devoración, que comprende a la vida como transformación continua. En relación con la antropofagia que practicaban los pueblos

primitivos de América, Oswald de Andrade explica en *La crisis de la filosofía mesiánica* (1950/1972) que ellos no comían al otro “por gula o por hambre” (p. 77). Como señala el escritor, ese rito expresaba “un modo de pensar, una visión del mundo, [...] en el rico mundo espiritual del hombre primitivo” (p. 77). Y completa la explicación: “Se contraponen en su sentido armónico y comunitario al canibalismo, que viene a ser la antropofagia por gula y también a la antropofagia por hambre, conocida a través de las crónicas de las ciudades sitiadas y de los viajeros perdidos” (p. 77).

Del tejido, aún ralo, de la nacionalidad en formación, del que la lengua de expresión cotidiana es elemento primordial, Oswald extrae en su trabajo artístico características que van del vocabulario a las alteraciones en el ritmo de la palabra, variaciones de sonoridad en las que pueden ser detectadas las pronunciaciones del color local. Sin olvidar la importancia de otras impregnaciones advenidas de nuestra diversidad cultural, como la presencia de africanismos y extranjerismos asimilados de los pueblos inmigrantes, la preocupación de Oswald en su cancionero *Pau-Brasil*, sin embargo, tiene un propósito determinado. Las características de la lengua general, encarnadas en la expresión cotidiana del portugués hablado en Brasil, fueron para el autor la punta de un iceberg que lo llevó a explorar atajos en los caminos que nuestros escritores románticos (como José de Alencar y Gonçalves Dias) ya habían comenzado a recorrer. Tales cuestiones, que impregnan nuestra formación, fueron de interés común entre los modernistas, en su intento de identificar las marcas profundas de nuestra cultura en un espectro que va desde las manifestaciones de sociabilidad hasta los modos de decir, pensar y actuar. Teniendo ello en vista, Oswald de Andrade incursionó en diversas áreas, orientando su aprendizaje desde una perspectiva crítica y dando cuenta en el *Manifiesto antropófago* (1928/2021b) de sus múltiples incursiones en la cultura primitiva. Aquí vale destacar un

segmento telegráfico, un tramo constituido por afirmaciones que son reiteradas anafóricamente: “Ya teníamos al comunismo. Ya teníamos la lengua surrealista. La edad de oro” (p. 630). El ejemplo escogido sirve para identificar una importante fuente de investigación por la que también incurrió Mario de Andrade. Se trata de la obra *El salvaje*, del general Couto de Magalhães (1876/1975). En ese extenso trabajo compuesto por estudios de lengua general, que contiene leyendas tupis y costumbres de los primitivos, se encuentra, entre otros, el capítulo “Familia y religión salvaje”. Uno de sus tópicos, “El comunismo entre los *caiapós*”, no pasó desapercibido por Oswald en la elaboración del citado segmento del manifiesto. Sin adoptar el punto de vista conservador y prejuicioso del militar en relación con el primitivo, Oswald de Andrade extrajo de *El salvaje* otros elementos informativos para la elaboración de sus conjeturas. Así, de la clasificación de las tribus por sus lenguas, ampliamente estudiada en la obra, Oswald extrajo un poema transliterado del tupi para elaborar la afirmación: “ya teníamos la lengua surrealista”, citando literalmente del texto investigado, con líneas distribuidas en forma de versos: “Caiti Caiti/ Imara Notiá/ Notiá Imara/ Ipeiu”, que, de acuerdo con Magalhães (1876/1975), significa: “Luna Nueva, oh, Luna Nueva, sopla en Fulano recuerdos de mí” (p. 16). Esos son tan solo algunos ejemplos articulados por Oswald en el *Manifiesto antropófago* para definir simbólicamente algunas vertientes del “matriarcado de Pindorama”. Desde esa perspectiva, tampoco la mencionada edad de oro se presenta como proposición de un *modus vivendi* desconocido, porque Pindorama (región o tierra de las palmeras), nombre que los autóctonos de esa porción del mundo daban al espacio que habitaban, representaba una especie de paraíso terrenal, antes de ser dominado y devastado por los europeos. Por esos sondeos y caminos abiertos, se toma aquí la antropofagia oswaldiana



en sentido mitológico y simbólico, más amplio, como una verdadera filosofía embrionaria de la cultura. [En ella] Oswald propugnaba por una actitud brasileña de devoración ritual de los valores europeos, a fin de superar la civilización patriarcal y capitalista, con sus normas rígidas en el plano social y sus represiones impuestas en el plano psicológico. (Candido y Castello, 1974, p. 16)

Así vista, la revolución reivindicada por el artista en pro de una nueva edad de oro para el Nuevo Mundo suponía el completo rechazo de los valores petrificados en la sociedad. Por ello, ser tupi significaba metafóricamente reaccionar contra las opresiones, liberarse de las “corazas” que aprisionan, promoviendo la constante transformación del “tabú en tótem”. En las propuestas revolucionarias y a contracorriente de su manifiesto, Oswald de Andrade (1928/2021b) ridiculiza el mundo de las apariencias que guía a la sociedad patriarcal, sociedad que vistió al indio y se enmascaró a sí misma: “Lo que atropellaba la verdad era la ropa” (p. 627). Como se puede observar, sobresalen hoy, con llamativa actualidad, muchas reivindicaciones del *Manifiesto antropófago* que dialécticamente contribuyen a pensar el presente con prospección futura.

En la construcción de sus propuestas de oposición, Oswald recuerda que “los vagos del mapamundi de Brasil”, desconocedores de la propiedad privada y del límite de las “fronteras”, fueron acosados por los dominadores, que les impusieron la cultura de la posesión. Recuerda además que fue con promesas falsas y benevolentes que los europeos esclavizaron y aculturaron al indígena. De allí propugna, ampliando el espectro, por la liberación de los hombres esclavizados por otros hombres. En las líneas finales del *Manifiesto antropófago*, remata: “Contra la realidad social, vestida y opresora, registrada por Freud; la realidad sin complejos, sin locura, sin prostituciones y sin

cárceles del matriarcado de Pindorama” (p. 632). Y firma: “Oswald de Andrade/ En Piratininga/ Año 374 de la Deglución del Obispo Sardinha” (p. 632).

Referencias

- Amaral, A. (1975). *Tarsila: Sua obra, seu tempo* (vol. 1). Perspectiva; Edusp.
- Andrade, M. de (1974). O movimento modernista. En M. de Andrade, *Aspectos da literatura brasileira* (pp. 231-255). Martins.
- Andrade, O. de (1972). A crise da filosofia messiânica. En O. de Andrade, *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às utopias* (pp. 75-138). MEC; Civilização Brasileira. (Trabajo original publicado en 1950).
- Andrade, O. de (1990). Entrevista a Osório Nunes. En O. de Andrade, *Os dentes do dragão* (pp. 71-73). Globo. (Trabajo original publicado en 1942).
- Andrade, O. de (1991). O Modernismo. En O. de Andrade, *Estética e política* (pp. 120-127). Globo. (Trabajo original publicado en 1954).
- Andrade, O. de (2004). *Ponta de lança*. Globo. (Trabajo original publicado en 1944).
- Andrade, O. de (2017). Poesia Pau-Brasil. En O. de Andrade, *Poesias reunidas*. Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1925).
- Andrade, O. de (2021a). Informe sobre o Modernismo. En O. de Andrade, *Obra incompleta* (vol. 1, pp. 645-650). Edusp. (Trabajo original publicado en 1946).
- Andrade, O. de (2021b). Manifiesto antropófago. En O. de Andrade, *Obra incompleta* (vol. 1, pp. 627-632). Edusp. (Trabajo original publicado en 1928).
- Andrade, O. de (2021c). Manifiesto da poesia Pau-Brasil. En O. de Andrade, *Obra incompleta* (vol. 1, pp. 619-625). Edusp. (Trabajo original publicado en 1924).
- Bopp, R. (1977). *Vida e morte da Antropofagia*. Civilização Brasileira; INL.
- Brito, M. S. (1972). [Solapa]. En O. de Andrade, *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às utopias*. MEC; Civilização Brasileira.
- Candido, A. (1995). Uma palavra instável. En A. Candido, *Vários escritos* (pp. 293-305). Duas Cidades.
- Candido, A. y Castello, J. A. (1974). *Presença da literatura brasileira* (vol. 3). Difusão Europeia do Livro.
- Magalhães, C. de (1975). *O selvagem*. Edusp; Itatiaia. (Trabajo original publicado en 1876).
- Prado, P. (2017). Poesia Pau-Brasil. En O. de Andrade, *Poesias reunidas* (pp. 15-19). Companhia das Letras.

Traducción del portugués: Alejandro Turell



Calibán -
RLP, 20(2),
154-159
2022

Tadeu Chiarelli*

Tarsila antropófaga: El “Grito de Ipiranga” de la pintura en Brasil

Cuando examinamos el movimiento antropofágico desde el punto de vista de las artes visuales, advertimos que la producción de Tarsila do Amaral es su mejor –jo su única!– traducción¹. Partiendo de este presupuesto, este texto reflexionará sobre la recepción de la pintura de Tarsila por parte del crítico de la *Revista de Antro*, el paraense Oswaldo Costa, radicado entonces en San Pablo, que firmaba algunos textos como Antônio Raposo. Para él, Tarsila era la primera gran artista moderna de Brasil, desplazando, por consiguiente, a Anita Malfatti, Di Cavalcanti, entre otros. Por otro

lado, también para Raposo, el movimiento modernista de 1922 no pasaba de ser un episodio preparatorio de lo que sería la principal manifestación del arte moderno en Brasil, el movimiento antropofágico².

Finalmente, este texto destacará que lo que

2. En febrero de 1922 se organizó, en el Teatro Municipal de San Pablo, una Semana de Arte Moderno, que reunió a literatos, poetas y músicos de San Pablo y de Río de Janeiro. En el *hall* del teatro se realizó una exposición de arte moderno con artistas locales, de Río de Janeiro, de Belo Horizonte y de Recife. Con el tiempo, la Semana fue considerada responsable del inicio oficial del Modernismo en el país. Entre los intelectuales de la Semana, se destacó Oswald de Andrade, poeta y novelista conectado con las vertientes de las vanguardias internacionales del período y, al mismo tiempo, preocupado en formular un arte brasileño original, capaz de deglutir toda la tradición europea para formular un arte y una cultura independientes. Fue con ese propósito que, en 1928, Oswald lanzó su *Manifiesto antropófago*, creando el movimiento antropofágico, manifestación que rompería con muchos de los presupuestos del Modernismo de 1922. A su vez, Tarsila do Amaral –artista que ingresó al grupo modernista tras la Semana– adhirió al movimiento, convirtiéndose en su protagonista.

* Profesor *senior* del Posgrado en Artes Visuales, Universidade de São Paulo.

1. Es importante recordar que, a comienzos de la década de 1930, el artista Lívio Abramo tomó como parámetro algunos elementos de la producción antropofágica de Tarsila.

justifica el interés de Raposo por las pinturas de Tarsila, en detrimento de las de los demás modernistas, sería la deglución crítica que la pintora hacía del surrealismo, vinculándola tanto a la tradición de la pintura europea como al ambiente local.

En ocasión de la muestra que hizo Tarsila en San Pablo, en 1929, presentando su producción desde 1923 hasta entonces, el diario conservador *Correio Paulistano*³ publicó una reseña sobre la exposición (Anónimo, 21 de septiembre de 1929, citado en Amaral, 1975). Aunque anónimo, todo indica que el artículo había sido redactado por Antônio Raposo, seudónimo de Oswaldo Costa⁴, uno de los antropófagos más radicales de la *Revista do Brasil*, órgano oficial del movimiento. Tal hipótesis se toma del hecho de que el elogio hecho en ese artículo a la pintura *Cartão-postal* (1929) reaparecerá, bajo la misma óptica, en un artículo publicado al día siguiente, en el mismo diario, firmado por Antônio Raposo (22 de septiembre de 1929, citado en Amaral, 1975).

En la reseña del día 21, el autor asocia a la producción de Tarsila aquellas de algunos de los principales nombres del Modernismo de San Pablo y de Río de Janeiro:

La pintura de Tarsila, la escultura de Celso Antônio, la arquitectura de Warchavchik, la poesía de Oswald de Andrade y de Raul Bopp son afirmaciones vigorosas que resisten a todas las investidas de las viejas fórmulas de arte, incompatibles con nuestra vida inquieta, tumultuosa, trepidante. El suceso que alcanzaron aquí la música de Sinhó, no hace mucho, y, aún hoy, la música de

Villa-Lobos, documenta nuestras palabras. (Anónimo, 21 de septiembre de 1929, citado en Amaral, 1975, p. 465)

Tras afirmar que *Cartão-postal* podía compararse a la pintura de la artista que hasta entonces él más admiraba, *Antropofagia* (también de 1929), el autor finaliza sus comentarios:

La exposición de Tarsila, por el espíritu de unidad que en ella se observa, por el extraordinario poder creador y por el profundo sentimiento de nuestras cosas que revela la ilustre pintora, es, sin dudas, la primera ofensiva grande y seria del Modernismo brasileño. (p. 465)

Si en esa primera reseña Tarsila era vista como la artista más destacada del Modernismo brasileño, en el texto del día siguiente –firmado por Antônio Raposo (22 de septiembre de 1929, citado en Amaral, 1975)– el crítico reafirma su interés por la producción de la pintora en la medida en que la considera una profesional de su tiempo. En el texto anterior había sido sintético en sus consideraciones, pero en la reseña del día 22, Raposo detalló las razones que lo hacían apreciar de tal manera el trabajo de Tarsila. Para el crítico, era incomprensible la insistencia de algunas personas en dudar de la valía del Modernismo, ya que, en sus palabras,

lo que se puede discutir, lo que se discute, son las nuevas tendencias y las nuevas corrientes nacidas dentro del círculo modernista. Ridicularizar o no admitir un Léger o un Lhote [...] o un Miró o un Max Ernst [...] es lo mismo que ridicularizar un Greco o un Leonardo. Greco y Leonardo fueron expresiones de su época [...]. La música de Satie, el *surréalisme*, la teoría de la relatividad, el psicoanálisis, la *Gestalt* son patrimonio de

3. A pesar de ser el órgano oficial del Partido Republicano Paulista (que se mantenía en el poder desde hacía décadas), el *Correio Paulistano* fue el diario que más divulgó el Modernismo en San Pablo, y esto porque uno de sus directores, el intelectual Menotti Del Picchia, fue uno de los integrantes de la primera hora del Modernismo de San Pablo.

4. Oswaldo Costa nació en Belém do Pará, en 1900. Se trasladó en 1918 a Río de Janeiro para estudiar derecho. A fines de la década de 1920, se encuentra en San Pablo, donde colabora con la *Revista de Antropofagia* y trabaja en el *Correio Paulistano*. Para conocer detalles sobre su participación en el movimiento antropofágico, consultar Figueiredo y Galvão Jr. (2019) y Jáuregui (2015).

nuestro siglo, como la pintura de Picasso y la escultura de Maillol, y no podemos des-
deñarlo. (pp. 463-464)

Es en ese contexto avanzado que Raposo sitúa la producción de Tarsila, subrayando que, entre los pocos artistas verdaderamente modernos de Brasil, ella era única, o sea, la más original. Él incluso repite la consideración hecha en la reseña anterior: si hasta aquella exposición *Antropofagia* era el ápice de la carrera de Tarsila, luego de haber admirado *Cartão-postal* la situación cambiaría, y esa pintura se volvería para él la obra más importante de la artista.

A partir de esa constatación, Raposo observa que lo que llamaba su atención en las pinturas de Tarsila no era su interesante colorido ni el rigor plástico que marcara su fase pau-brasil, tampoco “su imaginación poderosa”. Lo que le encantaba era “su identificación con el espíritu de nuestra tierra. ¡Qué gran pintora brasileña es Tarsila!” (p. 465). Finaliza la reseña asociando a la pintora, definitivamente, al movimiento antropofágico, aquel pensamiento nuevo que “ha de dominar el mundo –el pensamiento del Ecuador– con raíces en el *arte nova* de Brasil, el arte de Tarsila” (p. 465).

Infelizmente, Raposo no profundiza su impresión sobre *Cartão-postal*, ni en la reseña del 21 de septiembre ni en la del día siguiente. Sin duda, afirmar que Tarsila tenía el “espíritu de nuestra tierra” es de una subjetividad impar. No obstante, tal vez ese espíritu fuese la reunión de todas las cualidades que él percibía en *Cartão-postal* –obra que sintetiza abundancia de color y rigor constructivo–, elementos que formarían la raíz del “*arte nova* de Brasil”: la Antropofagia.

En *Cartão-postal*, Tarsila utilizó la estructura de las pinturas paisajísticas que se popularizaran a partir del siglo XVII en Europa y en el resto del mundo, y las fotos de tarjetas postales que representaban Río de Janeiro: el

primer plano, más oscuro y ocupado por la vegetación exótica, de la que sobresalen, a la izquierda, un cactus, y a la derecha, un árbol con follaje y frutos, en el que descansan un animal y su cría. En el centro, un área azul, en la que destaca el Pan de Azúcar, una de las principales referencias topográficas de Río de Janeiro. En la secuencia, una línea de morros verdes (en los laterales) y azules (detrás del Pan de Azúcar), y, finalmente, el cielo.

Con *Cartão-postal* Tarsila “actualiza” la estructura de la pintura paisajística convencional. Por otro lado, la pintura muestra un esfuerzo consciente de, al mismo tiempo, obedecer a la “verdad” del paisaje que pinta (el Pan de Azúcar) y, como en un sueño, inventar formas que poco tienen de verdaderas (la vegetación y los animales representados).

Cartão-postal tiene otra singularidad: fue producida a partir de procedimientos que eliminan índices de manualidad, escondiendo las pinceladas de la artista, como si fuese una pintura industrial. *Cartão-postal* parece emular una tarjeta postal de las que se compran en la calle: un objeto industrializado y anodino.

Incluso en esa pintura, las formas bien demarcadas se conjugan como en un *collage*, parecen recortadas y juxtapuestas, reiterando el carácter bidimensional del soporte.

Tal vez hayan sido todas esas particularidades de *Cartão-postal* lo que llamó la atención de Raposo.

Recordando, en la reseña del día 22, él repite: “Hasta hace muy poco, consideré que *Antropofagia* –que es el Grito de Ipiranga de nuestra pintura– marcaba el fin de sus descubrimientos prodigiosos. Confieso, entretanto, que me engañé: *Cartão-postal* modificó mi opinión” (Raposo, 1929/1975, p. 464). Es decir, después de haber visto *Cartão-postal*, Raposo transfiere a esta pintura el título de



Col. Pinacoteca de São Paulo; e na legenda de *Cartão Postal*, Col part. Rio de Janeiro, Col. Particular.

“Grito de Ipiranga de nuestra pintura”⁵, lo que, convengamos, no es poca cosa, una vez que *Antropofagia* y *Abaporu* siempre se consideraron manifiestos visuales del movimiento antropofágico. Pero ¿qué significaría la transferencia de ese título a *Cartão-postal*? ¿Raposo había intuido la potencia de aquella obra? ¿Había advertido que no valía por su significado aparente (una “vista” de Río de Janeiro), sino como resultado de la deglución de estructuras pictóricas tradicionales y procedimientos procedentes de la contemporaneidad?

¿Será que Raposo percibía que *Cartão-postal* era una pintura erudita que, irónicamente, deseaba igualarse a un producto de la cultura de masas?

Al reflexionar sobre esas características de la pintura de Tarsila, se nota que ella ya actuaba como antropófaga algunos años antes del surgimiento del movimiento antropofágico, en 1928. Si examinamos su formación hasta 1922 –cuando, justo después de la Semana, conoce a los modernistas⁶–, veremos que, a pesar de ser menos intenso, el proceso de *de-*

5. Para los lectores y las lectoras no familiarizados con la historia de Brasil, “Independencia o muerte” fue el grito supuestamente proferido por Don Pedro, príncipe regente de Portugal en Brasil, cuando, en 1822, en las márgenes del riacho de Ipiranga, se rebeló contra las órdenes de volver a Portugal. El hecho permanece conocido como Grito de Ipiranga, en el sentido de “grito de independencia”.

6. En febrero de 1922, Tarsila estaba en Europa y, por lo tanto, no participó de la Semana de Arte Moderno. De regreso a San Pablo, en septiembre de aquel año, le presentaron a los principales modernistas de la ciudad: Mário de Andrade, Menotti Del Picchia y Oswald de Andrade. Tarsila, los intelectuales y Anita Malfatti formarían un grupo de corta duración, denominado Grupo de los Cinco.

voración que la artista hace del arte más actual del período denunciaba la voluntad de superar su desfasaje en relación con el arte moderno, territorio al que ingresa “tardíamente”, debido a los hechos de su biografía⁷. Sin embargo, tras el inicio de sus relaciones con los modernistas, hubo una aceleración en el proceso de *devoración*/deglución de las tendencias artísticas más recientes.

¿Qué quería aprender Tarsila cuando volvió a París en 1923? Todo lo que para ella significaba lo mejor de la pintura moderna: las producciones de Lhote, Gleizes y Léger (todos ahora “poscubistas”). ¿Y para qué tanta prisa en asimilar tanta novedad? Para, a partir de ella, responder la gran pregunta del Modernismo de San Pablo: ¿Cómo crear un arte moderno en el país, con señales inequívocas de “brasilidad”?

Con su fase pau-brasil⁸, Tarsila fue quien mejor respondió a esa demanda, pues sus pinturas transformaban la cuestión local en un elemento que se articulaba según la obediencia a la lógica del montaje: pinturas que, al mismo tiempo que enfatizaban la bidimensionalidad de la tela y el orden constructivo del espacio, recreaban la geografía física y humana del país; pinturas que se alimentaban del primitivismo tan en boga en París, pero adaptándolo con éxito a la “cuestión” Brasil.

A partir de ese razonamiento, y sin poder aquí profundizarlo, apunto la hipótesis de que la fase pau-brasil de Tarsila podría considerarse la “primera dentición”⁹ de su pintura antropofágica.

En el libro *La interpretación de los sueños*, Freud (1900 [1899]/2019) afirma que, para

analizar cualquier sueño, es preciso tener en mente y saber distinguir lo que sería su contenido *manifiesto* y su contenido *latente*. El primero estaría superpuesto al segundo, escondiendo su significado más recóndito. Es en ese sentido que no es inusual soñar con situaciones desestabilizantes, en las que personajes de lo más extraños se unen en escenarios inusitados. Toda esa extrañeza contribuiría a despistar los sentidos más profundos de los sueños.

Fue justamente ese desajuste y el extrañamiento percibido en el contenido manifiesto de los sueños lo que marcó la producción surrealista, haciendo que sus protagonistas eligiesen la misteriosa definición de *belleza* hecha por el Conde de Lautréamont (Isidore Ducasse) –“Bella como el encuentro fortuito de una máquina de coser y un paraguas en una mesa de disección”– como lema del movimiento.

Si comparamos las pinturas *Antropofagia* y *Cartão-postal*, percibiremos que, en la primera, a pesar de la dimensión sintética (y también caricatural) de las figuras y de lo inusitado de la escena, resuena la estructura de la pintura tradicional: es la representación de figuras en un paisaje. Están allí los seres enigmáticos sentados sobre un campo verde frente a la vegetación. Atrás, el cielo azul y el sol, que es una naranja partida al medio. La obra, a pesar de todo el supuesto extrañamiento que exhala, tiene una dimensión didáctica y narrativa, pues remite al espectador a las pinturas *A negra* (1923) y *Abaporu* (1929) –ambas de Tarsila–, e igualmente al movimiento antropofágico.

Finalmente, *Antropofagia* tiene una dimensión narcisista, satisfecha consigo misma, como si fuese un resumen de la saga de su autora.

Pero esto no ocurre con *Cartão-postal*. Allí las formas recortadas y yuxtapuestas reafirman el campo bidimensional, de un modo que, adrede, parece querer comprometer la representación del paisaje. Al mismo tiempo, el extrañamiento causado por las figuras exóticas que la habitan (la vegetación misteriosa,

los animales medio monstruosos frente al tan familiar Pan de Azúcar) desequilibra el sentido de “tarjeta postal”, confiriéndole una dimensión irónica.

Es decir, la reafirmación del campo bidimensional (*Cartão-postal* es una representación y, al mismo tiempo, la afirmación de una idea pictórica autónoma), mezclada a la extraña familiaridad que emana de aquellos seres y de aquel paisaje, es lo que puede haber seducido a Raposo, haciendo que la eligiese como el “Grito de Ipiranga” de la pintura brasileña.

En el proceso de revalorización que el Modernismo de San Pablo viene sufriendo, a partir del centenario de la Semana de Arte Moderno de 1922, creo igualmente imprescindible una revalorización de Tarsila do Amaral como la artista que supo entender y responder a las demandas locales e internacionales del movimiento. Mucho más que una mujer seductora y rica, esposa de este o de aquel intelectual, y a partir de pinturas tan potentes como *Cartão-postal*, ella representa lo más significativo que sucedió en el campo de las artes visuales de aquel período.

Para finalizar, en tanto Oswaldo Costa (Antônio Raposo) fue el único en percibir que *Cartão-postal* era una pintura mucho más paradigmática que *Antropofagia*, estoy seguro de que él debería ser más conocido y su producción crítica mejor estudiada.

Referencias

- Amaral, A. (1975). *Tarsila: Sua obra e seu tempo*. Perspetiva.
- Chiarelli, T. (5 de mayo de 2021). Os autorretratos de Tarsila do Amaral, parte 1: A espanhola. *Arte!Brasileiros*. <https://bit.ly/39JTYkC>
- Chiarelli, T. (9 de junio de 2021). Os autorretratos de Tarsila do Amaral, parte 2: A imagem “Achiropita”. *Arte!Brasileiros*. <https://bit.ly/3Nw9pvg>
- Chiarelli, T. (27 de julio de 2021). Os autorretratos de Tarsila, parte 3: As várias ressignificações de uma imagem de matriz fotográfica. *Arte!Brasileiros*. <https://bit.ly/3wEqbTi>
- Figueiredo, A. M. y Galvão Jr., H. N. (2019). Revistas no front: Aproximações entre *Belém Nova* e *Revista de Antropofagia* por meio de manifestos na década de 1920. *Antíteses*, 12(23), 166-195.
- Freud, S. (2019). A interpretação dos sonhos. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 4). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1900 [1899]).
- Jáuregui, C. A. (2015). Oswaldo Costa, Antropofagia, and the *cannibal critique* of colonial modernity. *Culture & History Digital Journal*, 4(2). <https://bit.ly/3wFaoTm>

Traducción del portugués: Gastón Sironi

7. Sobre la formación “tardía” de Tarsila do Amaral como pintora, fruto de circunstancias biográficas, consultar, por ejemplo, Chiarelli (5 de mayo de 2021, 9 de junio de 2021, 27 de julio de 2021).

8. Aunque pasible de revaloración, tradicionalmente se considera que la fase Pau-Brasil de Tarsila tuvo lugar, *grosso modo*, entre 1924 y 1928, cuando comenzaría su fase antropofágica.

9. Aquí me apropio de los términos *primera dentición* y *segunda dentición*, que fueran utilizados para dividir los dos períodos de la *Revista de Antropofagia*, órgano de divulgación del movimiento antropofágico: primera dentición, 1928-1929, números 1-10; segunda dentición, 1929, números 1-16.

De manifiestos y metáforas culturales: Programas culturales en la zona de dependencia

Forma oblicua de capturar y comprender “algo” inasible o irrepresentable de otro modo (qué somos, nuestra cultura, qué y cómo proceder), la metáfora que instaló el *Manifiesto antropófago* (de Andrade, 1928/s. f.) resultó tan provocativa como ambigua. Al tiempo que asume paródicamente el papel del “salvaje malo” y establece un programa de “destrucción nutritiva”, también admite la posibilidad del consumo del otro hasta el punto del empacho, la mímesis y convertirnos en aquello que nos comemos (Nash, 2008).

Y es que toda metáfora también conlleva e introduce un “riesgo” (Cornejo Polar, 1998), una configuración no deseada que viene dentro y se desliza por debajo, oscureciendo tanto como iluminando, poniendo en imagen tanto como desdibujando, poniendo en palabras a la vez que omitiendo. Así, por cuanto adolece de problemas similares a los de las nociones de *mestizaje e hibridez*, con los que la emparentamos, aquí nos proponemos repensarlas a la luz de otras tres -*Caliban, transculturación y heterogeneidad*-, con las que comparten la constelación de términos críticos del pensamiento latinoamericano (Colombi, 2021).

Aquellos antiguos manifiestos vanguardistas

Era una época -¿“Moderna”?- en la que los manifiestos, aquellos textos estridentes y mágicos, con forma de pregón o diatriba letrada, pretendían imprimirles un golpe de timón al rumbo y el significado del mundo y de la vida. Mediante llamamientos sentenciosos y frases elípticas y punzantes, ansiaban transformar la realidad, constituir una multitud de seguidores -¿un ejército? ¿una columna?-, fundar, con pocas palabras, Otro orden simbólico y del deseo. Llamaban a acciones -“somos *concretistas*” (de Andrade, 1928/s. f., p. 5, p. itálicas mías)- y a pensar y a vivir de otros modos, sobre otras bases y reglas. Eran una de las armas del letrado, encargado del Departamento de los Signos: Ariel siempre al servicio de Próspero, aunque consciente de sus pequeños privilegios, placeres y poderes (Rama, 1984).

Aquellos manifiestos -ultraísta (1919), estridentista (1921), Pau-Brasil (1924), regionalista (1926), antropófago (1928/s. f.), etc.- nacen del choque y el cruce entre, por un lado, un fenómeno propio del campo del arte, como lo es la búsqueda de ruptura, de libertad, de cuestionamiento de los límites y reglas del propio campo, típicos de las vanguardias (Bourdieu, 1966/2002 y 1992/1995; Bürger, 1974/2009; Becker, 1982/2008; Unruh, 1994;

Rosenberg, 2013), y por otro, de una circunstancia y ubicación geopolítica del letrado latinoamericano, siempre marcado por la mirada y la mordida colonial (Fanon, 1952/2009; Losada, 1975; Quijano, 2000; Mariátegui, 1928/1958; Vidal, 1976). Realidad material y simbólica inescapable, que de modo constante presenta un manojito limitado de opciones y que oscila entre el ánimo de pertenecer y ser reconocido y aceptado como iguales en la Civilización, la Modernidad, Occidente, el Mundo, y al otro extremo, el rechazo a ese Orden que lo somete y un deseo de ser y hacer *otra cosa*: “¿No tenemos otra cosa que hacer que crear una tercera Europa?”, preguntaba Fanon (1961/1983, p. 194). Entre el reclamo de *semejanza* y la afirmación de la *originalidad* y la *diferencia* (Rama, 1982).

Primos hermanos de las cartas -pensemos en la de Jamaica, de Bolívar- y los ensayos -el *Facundo*, de Sarmiento; *Nuestra América*, de Martí; *Ariel*, de Rodó-, aquellos manifiestos eran una revuelta contra el Padre, y también la Madre/matriz -“loca”, “infame”, en el caso de Bolívar-, las “elites vegetales” (de Andrade, 1928/s. f., p. 3), los “importadores de conciencia enlatada” (p. 1), las ropas, las poses, las gramáticas y las máscaras que encubrían la verdad (Martí, 1891/2005; Fanon, 1952/2009); “¡basta de copiar!” (de vegetar; Martí, 1891/2005, p. 33), de mirar “con antiparras yanquis o francesas” (p. 33): “¡Inventamos o erramos!” (Rodríguez, 1824/2004).

Aquellos manifiestos, en suma, aportaron algunos de los eslabones y hebras que constituyen -o al menos subyacen como ruinas en nuestra conciencia, nuestro discurso, nuestra historia. Del *Manifiesto antropófago* (de Andrade, 1928/s. f.) hoy nos queda, por ejemplo, la graciosa frase “Tupi, or not tupi” (p. 1) -bastardeada hasta el aburrimiento-, guiño letrado, siempre a mano, que mediante la parodia señala esos intentos ambivalentes de ansia de *asimilación* y *desenclave*. Y nos queda, claro, la metáfora, aquella imagen rápida y fácilmente digerible del concepto, del procedimiento:

nuestra vocación antropófaga.

La antropofagia

Antropofagia que, decíamos, remite, asume y devuelve paródicamente el modo en que Europa -la conciencia europea y la europeizada- vio y pensó América: tierra de salvajes (“buenos”, “malos”), seres mágicos, irracionales, inmorales, monstruosos, canibales/calíbanes¹, vengativos, hambrientos y feos². En el Mito Moderno, en el mito “Europa”, aventura Enrique Dussel (2000), así aparecemos porque es preciso justificar y validar el exterminio, la expropiación, la negación del Otro -“conquistado luego existo” (p. 48), interpone Dussel, en sustitución del “pienso luego existo”- y su ideología: el papel benefactor de Europa como donante y proveedor de Orden, Lenguaje, Razón, Civilización, Cultura, Ideas, Belleza, Virtudes.

Así se conformó, dirá Quijano (2000), la matriz de colonial de poder, pues para obtener el botín, además de un dominio económico y político, es preciso el control del saber (epistémico) y la construcción y administración de subjetividades, que incluye nombrar y clasificar a las personas en negros, indios, ilegales, extranjeros, putas, brujas, calíbanes (antropófagos).

Roberto Fernández Retamar (1999/2004) admitió la omisión del *Manifiesto antropófago* en su historia de Caliban³ (Retamar, 1971) -lo mismo que de Francisco Bilbao y Marcus Garvey-, donde sí revistan Colón, Montaigne, Shakespeare -por supuesto-, Renan, Groussac, Rodó, Ponce, Césaire y Fanon, entre otros. Olvido que atribuyó a su desconocimiento y que luego corrigió. Igual de rara es

1. Mantenemos aquí la sonoridad de *canibales*, por lo que su anagrama sería *calíbanes* (ver la nota 3).

2. Próspero a Calibán: “[...] simio maldito! ¡Cómo se puede ser tan feo!” (Césaire, 1969/2011, p. 12).

3. De ahora en más, cuando no sea cita, lo usaremos sin tilde, adhiriendo a los argumentos esgrimidos en tal sentido por Fernández Retamar (1993, 1999/2004).

* Instituto de Letras, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, Uruguay.

la ausencia, simétrica, de Caliban en el manifiesto de Oswald de Andrade, donde tampoco aparece. Olvidos y omisiones nunca inocentes.

Pero, entonces, detengámonos en la metáfora del título. La imagen y la noción que más nítidamente quedó colgando en el aire: la de nuestra antropofagia. La metáfora alude, señala una condición: el hambre, la escasez -la desnudez asociada-, el deseo de comerse al otro, de alimentarse de la cultura del otro: “Sólo me interesa lo que no es mío” (O. de Andrade, 1928/s. f., p. 1). La idea de la escasez-desnudez-hambre (por lo otro) que la imagen contiene o connota hace desaparecer o minimiza las riquezas y las culturas propias.

Remite, asimismo, a un deseo y plan de acción, un programa de asimilación destructiva-creativa. Dice Vicky Unruh (1994):

Aunque enfocado en Brasil, el Manifiesto antropófago de Oswald de Andrade de 1928 presenta la posición americanista más provocativa del Modernismo Brasileño. Subraya la deuda de Europa hacia el Nuevo Mundo por su concepción del hombre natural [y del “buen salvaje”] tal cual fue configurado en los escritos de Montaigne y Rousseau, y propone, por contrapartida, un “salvaje malo”, que se lo come *todo y a todos*, como un modelo de crítica cultural y de asimilación creativa. (p. 130, itálicas mías)

¿Calibán antropófago?

¿Calibán antropófago?, preguntó Víctor Rodríguez Nuñez (en Fernández Retamar, 1999/2004, p. 142). Si la antropofagia es equivalente a caníbal/caliban, borrona o pierde algunos matices que aporta este último. Principalmente, el “efecto R”, de *racialización*, arma poderosa de la conquista europea, que conduce directo a la sujeción y eliminación del otro *sin asco*, pues no son personas, son animales, son monstruos, detritus, materia en descomposición -“eres estiércol”, dice el Próspero de Shakespeare (1611/2003, p. 14)-,

y a la subsiguiente expropiación y explotación. Ser caníbal es lo inaceptable. Nadie así puede ser humano, ni propietario ni sujeto de derecho.

En “Caliban ante la antropofagia”, Fernández Retamar (1999/2004) nos remite a otro texto suyo de 1976, en el que hace suya una idea de António Cândido (1971):

Uno de los logros de la vanguardia latinoamericana [...] fue su desafiante proclamación de los valores no occidentales en la América Latina. Es lo que hace Oswald de Andrade al lanzar [...] su Manifiesto antropófago [...] [que] proponía, dirá António Cândido, “la devoración de los valores europeos, que había que *destruir para incorporar* [...] como los indios canibales devoraban a sus enemigos para *incorporar la virtud de estos* a su propia carne [...]” (p. 143, itálicas mías)

Pero ¿se destruyen primero? ¿Esos valores y virtudes son tales? ¿Son efectivamente europeos? (Pratt, 2011). Porque las referencias del manifiesto señalan no “a todo y a todos” (Unruh, 1994, p. 130), no a todo “lo que no es mío” (O. de Andrade, 1928/s. f., p. 1), sino principalmente en dirección a Europa y sus virtudes. Dice Pratt (2011):

Hoy [...] persisten las convocatorias a favor del regreso a la Ilustración europea -entendida como la única fuente de valores [...]-. [Pero, del mismo modo que] el Occidente ilustrado nunca ha tenido el monopolio de la codicia, el genocidio, el patriarcado, el imperialismo, la esclavitud, la violencia religiosa, la explotación, el autoritarismo... tampoco ha tenido el monopolio de la ciencia, la racionalidad, el principio de igualdad, la idea del buen vivir o del bien común, los conceptos de justicia o libertad, de la responsabilidad de los más fuertes hacia los más débiles. (p. 54)

En el film ¿Qué delicioso estaba mi

francés?, Nelson Pereira dos Santos (1971) pone en escena un gesto esencial de la antropofagia, en el que se combinan la conquista y la sujeción del invasor (del francés) con *el amor y la entrega gustosa* (de la mujer), si bien, llegado el momento establecido, prefigurado, se habrá de cumplir el acto ritual en el que la comunidad hace suyo, en comunión colectiva, al *otro degradado* -cocido-, y de ese modo, en ese banquete provechoso y fructífero, se hace fuerte y feliz.

Pero ¿querría Caliban comerse a Próspero, a riesgo de envenenarse, de volverse otro Próspero? Dilema de la dialéctica de la colonialidad. Dime qué comes y te diré quién eres: *comemos a las minas, las minas nos comen a nosotros* (Nash, 2008). ¿Y violar a Miranda? El Caliban de Césaire (1963/2011) rechaza la acusación del Próspero de Shakespeare de intentar violar a Miranda y también las palabras que el dramaturgo puso en boca de Calibán: “me lo impediste, de lo contrario poblara esta isla de Calibanes” (Shakespeare, 1611/2003, p. 14), pero es solo tu fantasía libidinosa (Césaire, 1963/2011, p. 67)⁴.

Otros dos ejemplos, contrapuestos, me vienen a la mente.

Uno, el extraño caso del rey Henry Christophe, novelizado por Alejo Carpentier en *El reino de este mundo* (1949/1981) y llevado al teatro en la tragedia *Una tempestad*, de Césaire (1963/1972). Al comerse el modelo del enemigo, Henry, el cocinero revolucionario, se vuelve rey y tirano, tema que se repite con la parodia del racionalismo en *El recurso del*

4. En el Prefacio de *Los condenados de la tierra* de Fanon, Sartre (1961/2003) se refiere a un número de fantasías de violencia inversa abrigadas por los sujetos de la opresión y la violencia colonial -los colonizados-, que se manifiesta o sublima de diversos modos. Fanon (1961/1983), en cambio, expone las violaciones de las mujeres argelinas a manos de los franceses y su consecuencia en sus pacientes argelinos. En *El reino de este mundo*, Carpentier (1949/1981) noveliza este asunto en varios capítulos: Ti Noel sueña con violar a Mademoiselle Floridor (p. 57); en el curso de la primera rebelión antiesclavista, violan a “las señoritas distinguidas de la llanura” (p. 61); en el saqueo del palacio del Rey Christophe, la Ciudadela de La Ferrière, “las princesas [eran] tímidamente defendidas de manos insolentes por Solimán” (p. 119), etc.

método (Carpentier, 1974), otra de sus novelas, donde el tirano ilustrado se apropia de Descartes para reprimir a su pueblo. En cambio, en *Una tempestad*, Caliban elude y escapa a la dialéctica, “se sale del juego”. También denuncia que, además de expropiarlo, esclavizarlo y maltratarlo -a él, que era rey-, Próspero *no* le enseñó nada valioso, se guardó su ciencia. Y le dio un saber y un lenguaje que solo sirvió para esclavizarlo, para que entendiera sus órdenes; imágenes falsas, mentiras sobre el mundo y sobre sí: ¿Caliban salvaje? ¿Violador? ¿Carente? ¿Muerto de hambre? ¿Antropófago?

De este comerse, amarse y copular entre unos y otros llegamos muy pronto a la metáfora contigua del “mestizaje” y la miscegenación positiva de Gilberto Freyre (1933/1977), de “la democracia racial”, que anima, por ejemplo, la novela *Tienda de los milagros*, de Jorge Amado (1969), llevada a la pantalla letrada en otro de los films de Pereira dos Santos (1977). Explosión de fertilizaciones mutuas que dará nacimiento, en palabras de José Vasconcelos (1948), a *la última raza* planetaria: “la raza cósmica” -“el supermestizaje” (Cornejo Polar, 1994, p. 368)-, surgida de la fusión que tiene lugar justamente en Iberoamérica, de todas “las razas”.

La idea -el ideal- de un continente mestizo y de la mezcla racial -Darcy Ribeiro (1969/1977) hablará de “los pueblos nuevos”-, y por extensión la idea de *cultura mestiza* que connota, alude a la mezcla y a la presencia de elementos diversos que se unen y se combinan. Tiene como principal mérito proponer que *la mezcla* es mejor que *la pureza* racial, que la Nueva Raza es superior a cualquiera de sus partes componentes. En esto se diferencia y se contrapone a las ideologías supremacistas y

5. Martin Lienhard (1994) ha cuestionado la insistencia de la cultura occidental en definir las otras culturas -en concreto, las culturas indígenas del Perú- como *carentes*, y ha aplicado esto al debate de la escritura versus la oralidad. Occidente suele hacer notar la *carencia de escritura* como un hecho indicativo de inferioridad. Lienhard, en cambio, ha hecho ver y ha argumentado el valor de la oralidad recurriendo a la comparación entre partitura (la escritura) y espectáculo (la oralidad).

puristas que campeon hasta el día de hoy, que suponen la supremacía blanca y proponen la pureza racial –y cultural-. La pieza *Vejigantes* del dramaturgo puertorriqueño Francisco Arriví (1958/1974) expone claramente la arquitectura argumental y afectiva de esas ideologías supremacistas.

Sin embargo, del mismo modo que acontece con la idea de *hibridez*, no quedan del todo claras ni la lógica del proceso –la política, la economía, la ideología– del mestizaje ni sus consecuencias. Pensemos en las violaciones y los abusos que estaban en la base de la mezcla racial, ya ligada a la conquista y a la guerra, ya a la servidumbre, la esclavitud, la violencia racial. Pensemos en la idea y la aspiración de “mejorar” la raza, mediante ese gesto, instalando y reproduciendo una escala jerárquica en la que estas ideologías raciales descansan, donde los europeos y los criollos blancos son superiores a los indios y a los negros. En el caso de Vasconcelos, la raza cósmica –mezcla de las razas “roja”, “negra”, “amarilla” y “caucásica”– es superior y más deseable por efecto de las cualidades superiores de esta última. En *El cholo*, de Eugenio María de Hostos (23 de diciembre de 1870/s. f.), la frente ancha del mestizo manifiesta “lo que recibió” de “la raza europea” (el “contorno del cráneo”, “el pensamiento intelectual”), mientras las otras aportan la fuerza física, el ánimo, la moral, la resiliencia, la paciencia. Pensemos, además, en la naturalización de la idea de raza, que es una construcción histórico-cultural, una invención, una ideología (que clasifica a las personas con fines utilitarios), y en el trasvasamiento metafórico de lo genético a lo cultural, que oscurece un proceso cultural, que no es en absoluto homólogo.

En cambio, sin los presupuestos ni la carga teleológica y política de la metáfora del *mestizaje*, la noción de *hibridez* apenas describe un estado de cosas como resultado de múltiples mezclas. No solo étnico-raciales y de poblaciones, también de modos de producción, culturas, tecnologías, lenguajes, cosmovisio-

nes, temporalidades, modos de vida.

Mientras que la antropofagia como programa produce su efecto –lo uno– a partir de la destrucción, deglución y metabolización de *todo lo otro*, y el mestizaje lo hace mediante el acoplamiento sexual –*todos con todos*– y la gestión genética –el “mejoramiento racial”–, la hibridez no tiene un programa, solo nombra y constata la naturaleza impura, compleja, contradictoria de una serie de entidades que ya no pueden ser pensadas de modo puro, unitario, coherente, estable, etc. Dice García Canclini (1997):

Encontré en este término mayor capacidad de abarcar diversas mezclas interculturales que con el de mestizaje, limitado a las que ocurren entre razas, o el de sincretismo, fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas [...]. Pensé que necesitábamos una palabra más versátil, más inclusiva, para dar cuenta tanto de esas mezclas clásicas así como de otro tipo de mezclas, los entrelazamientos entre lo tradicional y lo moderno, entre lo culto, lo popular y lo masivo [...]. Hablar de hibridación me pareció útil para designar las mezclas de la figuración indígena con la iconografía española y portuguesa. Luego, me sirvió para describir los procesos de independencia y construcción nacional en los que proyectos modernizadores han coexistido hasta nuestros días con tradiciones poco compatibles con lo que los europeos consideran característico de la modernidad (p. 111)

El concepto de *hibridez* sería más apto para captar un conjunto de cuestiones y fenómenos socio-culturales nuevos, imperceptibles o mal comprendidos desde otros conceptos y enfoques: la globalización y los flujos culturales globales; la emigración, la situación de diáspora; nuevas identidades y subjetividades individuales y colectivas; la subjetividad nómada, difusa, fronteriza; la

falta de síntesis cultural, que genera ansiedad; los efectos culturales de las nuevas tecnologías de la comunicación en las culturas nacionales; el papel y posibilidades del consumo y del consumidor, que, pensado desde la antropología y los procesos de recepción (selectiva, destructiva, creativa), nos devuelve a la circunstancia y la dinámica de la antropofagia (la de aquel que consume): el consumo degradado/degradante de “la alta” cultura propio de “los de abajo”.

A diferencia de la metáfora de la *antropofagia*, la *hibridez* pone de relieve un fenómeno opuesto: es el Mundo –sus fuerzas poderosas– que nos abraza, nos deglute y nos contamina, nos modifica de modos irreparables y nos constituye en entidades estrafalarias, descoyuntadas... ¿monstruosas? (indios rubios con camisetas del Real Madrid escuchando a Mozart en el celular).

Sin embargo, ni las metáforas de la *antropofagia*, el *mestizaje* o la *hibridez* esclarecen la dinámica del proceso, las asimetrías políticas que la atraviesan y que la terminan marcando y dejando su huella, los márgenes y las formas de hacer (de Certeau, 2000) que disponemos, asuntos que sí sobresalen en los planteos de Ángel Rama sobre la *transculturación* y de Cornejo Polar sobre la *heterogeneidad*.

En *Transculturación narrativa*, Rama (1982) retoma su ensayo sobre “los procesos de la transculturación” (1974). Allí propone que, por medio del impulso modelador de la búsqueda de independencia, originalidad y representatividad, la *transculturación* (narrativa) sería una de las respuestas a la dialéctica entre regionalismo y modernización/vanguardismo. Partiendo de las reflexiones de Vittorio Lanternari (1966) y Fernando Ortiz (1940/1978) sobre la desintegración cultural y la aculturación que resulta de la Conquista y la Colonia, Rama propone un modelo más ajustado de la transculturación.

Como consecuencia de la expansión económica y cultural de las metrópolis luego de la Primera Guerra Mundial, y como alterna-

tiva al acantonamiento y la desaparición cultural (el etnocidio), se intensifica el proceso de transculturación (Ortiz, 1940/1978) y de plasticidad cultural (Lanternari, 1966):

la solución intermedia es la más común: echar mano de las aportaciones de la modernidad, revisar a la luz de ellas los contenidos culturales regionales y con unas y otras fuentes componer un híbrido que sea capaz de seguir transmitiendo la herencia recibida. Será una herencia renovada... (Rama, 1982, p. 29)

Luego de poner como ejemplos los trabajos de Asturias y Carpentier –“que, al escuchar las disonancias de Stravinsky, agudiza el oído para redescubrir y ahora valorizar los ritmos africanos que en el pueblecito negro de la Regla [...] se venían oyendo desde hacía siglos” (p. 29)–, Rama se detiene en un verso de *Macunaíma* de Mário de Andrade, de 1928 –“soy un tupí tañendo un laúd” (p. 29)–, y en una cita de Gilda de Mello e Souza, de 1979, para quien el hallazgo de esa obra residiría en “la adhesión simultánea a términos enteramente *heterogéneos*, o mejor, a un curioso juego satírico que oscila entre la adopción del modelo europeo y la valoración de la diferencia nacional” (p. 29).

Respecto de la transculturación, Rama subraya el proceso de *selección* y *combinación* que lo rige (pp. 38-39). La transculturación sería el resultado de un acto primero de *elecciones* y *descartes* táctico-estratégicos –si bien condicionados–, tanto de los elementos de la cultura ajena (no se toma todo ni cualquier cosa) como de los elementos de la cultura propia (p. 39). Es claro que la dominación –la asimetría de poder– bloquea la posibilidad de mantener todo lo propio, que acaso sobrevive *disfrazado* (pensemos en las muchas estrategias del sincretismo).

Como consecuencia, el foco del análisis

y la reflexión pasan a ser precisamente la naturaleza y los efectos de tales posibilidades y decisiones:

El impacto aculturador europeo no incluía en su repertorio al marxismo y sin embargo éste fue seleccionado por numerosos grupos universitarios [...]. Más aun, podría decirse que la tendencia independentista que hemos señalado como rectora del proceso cultural latinoamericano siempre ha tendido a seleccionar los elementos recusadores del sistema europeo y norteamericano. (p. 39)

Rama no solo esclarece la dinámica del proceso de transculturación, que incluye descartes, selecciones, redescubrimientos, incorporaciones, rearticulaciones, invenciones, sino que restituye un lugar de agencia -hay alguien que hace las cosas de una manera, y no de otra- y de un cálculo o motivación ausente o al menos no articulado manifiestamente en los programas de la antropofagia, el mestizaje y la hibridización.

No obstante, el planteo de Rama, que aboga por una *narrativa* transculturada como respuesta y solución a la circunstancia del letrado en la zona de dependencia o “de contacto” (Pratt, 1991, 2010), “en la frontera” (Anzaldúa, 1987), adolece doblemente.

Primero, por cuanto no profundiza del todo en las marcas y huellas de las asimetrías de poder al interior del proceso y el resultado de la transculturación -en su caso, de la novela-, en lo que sí va a detenerse Cornejo Polar (1978). Segundo, la novela no deja de ser una síntesis o solución *letrada* (criolla, burguesa), con sus propios problemas y contradicciones, cosa que Rama sí reconoce en *La ciudad letrada* (1984) y en escritos previos: “Las formas originarias que la cultura indígena ponía a disposición del escritor eran la canción y el cuento folklórico. Las que proponía *la cultura dominante* eran la

novela y el cuento dentro de los modelos establecidos” (Rama, 1976, citado en Cornejo Polar, 1978, p. 12).

Es por esto que, respecto de lo segundo, hemos sugerido volver a prestar atención a las *transculturaciones populares*, que tienen lugar en los variados campos del arte popular y la *esfera pública plebeya*, como el teatro del carnaval, las radios comunitarias, la cultura de masas, la música tropical, etc. (Remedi, 1992, 2021). (“Lo que hicimos fue Carnaval”, de Andrade, 1928/s. f., p. 3).

En cuanto a lo primero, Cornejo Polar (1978) ha apuntado la tensión entre las literaturas *homogéneas* -pone el ejemplo de Cortázar- y las *heterogéneas* -como la indigenista-. Pero, además, siguiendo a Agustín Cueva, toca uno de los puntos neurálgicos del asunto, la contradicción entre contenidos -realidades-, formas -de conciencia, del discurso- y espacios socioculturales -circuitos, destinatarios, públicos-. Dice Cueva:

El problema se plantea [...] en términos antinómicos. De una parte, un referente empírico que no puede imponer su forma propia de conciencia como perspectiva hegemónica, capaz de estructurar a la obra en la forma estética pertinente [...] por hallarse ubicado en un nivel subalterno de la formación social que lo engloba y redefine y desde el cual sólo podría engendrarse algún género de literatura popular [...]. De otra parte, una forma de conciencia proveniente del polo social hegemónico, pero que por sí sola no basta e incluso puede convertirse en óbice para la adecuada plasmación de aquella materia prima que naturalmente posee su propio espesor, vale decir su propia forma, y requiere por lo tanto un tratamiento estético particular. (Cueva, 1974, citado en Cornejo Polar, 1978, p. 12)

Y agrega Cornejo Polar:

Es indispensable destacar [...] la fractura entre el universo indígena y su representación indigenista. [...] esta quiebra señala la existencia de un nuevo caso de literatura heterogénea donde las instancias de producción, realización textual y consumo pertenecen a un universo socio-cultural y el referente a otro distinto. (p. 17)

Es decir, la novela transculturada -la novela indigenista, una de esta clase- también reproduce un orden cultural dominante, de la misma manera que el mestizaje termina siendo un “mejoramiento” en los términos del europeo y el *manifiesto* como género no consigue departir y romper con las formas metropolitanas, y más que destruirlas-comiéndoselas, es consumido, parasitado por ellas.

La metáfora de la antropofagia, que en el contexto de un imperialismo y un consumismo cultural exacerbados conduce a una imagen esperpéntica -el sujeto colonial devenido, dirá Sartre (1961/2003), en “negro grecolatino” o juguete del ventriloquismo metropolitano- podría recargarse de significado y potencia emancipadora si acogiera el programa transmoderno de descentralización y “provincialización de Europa” (Dussel, 2000; Chakrabarty, 2008), de corrimiento hacia los términos -los espacios, las experiencias, los lenguajes, las formas de conciencia- del otro negado, subyugado por la colonialidad de la Modernidad (Dussel, 2000; Quijano, 2000): en suma, un programa decolonial puesto en los términos de la esfera pública popular.

Referencias

- Amado, J. (1969). *Tenda dos milagres*. Martins.
- Andrade, M. de (1979). *Obra escogida*. Biblioteca Ayacucho.
- Andrade, O. de (s. f.). *Manifiesto antropófago*. http://www.ccgsm.gob.ar/areas/educacion/cepa/manifiesto_antropofago.pdf (Trabajo original publicado en 1928).
- Andrade, O. de (1981). *Obra escogida*. Biblioteca Ayacucho.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La frontera: The new mestiza*. Aunt Lute Books.
- Arrivi, F. (1974). *Vejigantes*. Cultura. (Trabajo original publicado en 1958).
- Becker, H. (2008). *Los mundos del arte*. Universidad Nacional de Quilmes. (Trabajo original publicado en 1982).
- Bourdieu, P. (1995). *Las reglas del arte: Génesis y estructura del campo literario*. Anagrama. (Trabajo original publicado en 1992).
- Bourdieu, P. (2002). Campo intelectual y proyecto creador. En P. Bourdieu, *Campo de poder, campo intelectual*. Montessor. (Trabajo original publicado en 1966).
- Bürger, P. (2009). *Teoría de la vanguardia*. Península. (Trabajo original publicado en 1974).
- Cándido, A. (1971). *Introducción a la literatura del Brasil*. La Habana.
- Carpentier, A. (1974). *El recurso del método*. Siglo XXI.
- Carpentier, A. (1981). *El reino de este mundo*. Seix Barral. (Trabajo original publicado en 1949).
- Certeau, M. de (2000). *La invención de lo cotidiano: 1. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Cesaire, A. (1972). *La tragedia del rey Christophe*. Barral. (Trabajo original publicado en 1963).
- Cesaire, A. (2011). *Una tempestad para un teatro negro*. Loco. (Trabajo original publicado en 1969).
- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa: Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Tusquets.
- Colombi, B. (coord.) (2021). *Diccionario de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*. Clacso.
- Cornejo Polar, A. (1978). El indigenismo y las literaturas heterogéneas. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 4(7-8), 7-21.
- Cornejo Polar, A. (1994). Mestizaje, transculturación, heterogeneidad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 20(40), 368-371.
- Cornejo Polar, A. (1998). Mestizaje e hibridez: Los riesgos de las metáforas. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 24(47), 7-11.
- Cueva, A. (1974). Para una interpretación sociológica de *Cien años de soledad*. *Revista Mexicana de Sociología*, 36(1), 59-76.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad, eurocentrismo (41-54). En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. Clacso-Unesco.
- Fanon, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1961).
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal. (Trabajo original publicado en 1952).
- Fernández Retamar, R. (1971). *Calibán: Apuntes sobre la cultura de nuestra América*. Diógenes.
- Fernández Retamar, R. (1993). Adiós a Calibán. *Revista Casa de las Américas*, 33(191), 116-122.
- Fernández Retamar, R. (1995). *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*, Imprenta Patriótica del Instituto



Caro y Cuervo, Yerbabuena. (Trabajo original publicado en 1976).

Fernández Retamar, R. (2004). Caliban ante la antropofagia. En R. Fernández Retamar, *Todo Caliban* (pp. 141-151). Clacso. (Trabajo original publicado en 1999).

Freyre, G. (1977). *Casa-grande y senzala: Formación de la familia brasileña bajo el régimen de la economía patriarcal*. Biblioteca Ayacucho. (Trabajo original publicado en 1933).

García Canclini, N. (1997). Culturas híbridas y estrategias comunicacionales. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 3(5), 109-128.

Hostos, E. M. de (s. f.). *El cholo*. <https://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/hostos/hostos2.htm> (Trabajo original publicado el 23 de diciembre de 1870).

Lanternari, V. (1966). Désintégration culturelle et processus d'acculturation. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 41, 117-132.

Lienhard, M. (1994). Oralidad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 40, 371-374.

Losada, A. (1975). Los sistemas literarios como instituciones sociales en América Latina. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 1, 139-160.

Mariátegui, J. V. (1958). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Amauta. (Trabajo original publicado en 1928).

Martí, J. (2005). *Nuestra América*. Biblioteca Ayacucho. (Trabajo original publicado en 1891).

Mello e Souza, G. de (1979). Prólogo. En M. de Andrade, *Obra escogida* (pp. 9-55). Biblioteca Ayacucho.

Nash, J. (2008). *Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros: Dependencia y explotación en las minas de estaño bolivianas*. Antropofagia.

Ortiz, F. (1978). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Biblioteca Ayacucho. (Trabajo original publicado en 1940).

Pereira dos Santos, N. (director) (1971). *Como era gostoso o meu francês* [película]. Produções Cinematográficas Luiz Carlos Barreto Ltda., Regina Filmes, Condor Filmes.

Pereira dos Santos, N. (director) (1977). *Tenda dos milagres* [película]. Regina Filmes.

Pratt, M. L. (1991). Arts of the Contact Zone. *Profession*, 91, 33-40.

Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales: Literatura de viajes y transculturación*. Fondo de Cultura Económica.

Pratt, M. L. (2011). La antropología y la desmonopolización del pensamiento social. En A. Grimson, S. Merenson y G. Noel (comp.), *Antropología ahora: Debates sobre la alteridad* (pp. 49-59). Siglo XXI.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201-246). Clacso-Unesco.

Rama, A. (1974). Los procesos de la transculturación en

la narrativa latinoamericana. *Revista de Literatura Hispanoamericana*, 5, 7-38.

Rama, A. (1976). Recuperación del pensamiento mítico en José María Arguedas. *Latino América, Anuario*, 9, 247-274.

Rama, A. (1982). *Transculturación narrativa en América Latina*. Siglo XXI.

Rama, A. (1984). *La ciudad letrada*. Del Norte.

Remedi, G. (1992). Esfera pública popular y transculturadores populares. En H. Vidal (ed.), *Hermenéuticas de lo popular* (pp. 125-204). Institute for the Study of Ideologies and Literature.

Remedi, G. (coord.) (2021). *La cultura popular en problemas: Incursiones críticas en la esfera pública plebeya*. Zona.

Ribeiro, D. (1977). *Las Américas y la civilización*. Extemporáneos. (Trabajo original publicado en 1969).

Rodríguez, S. (2004). ¡Inventamos o erramos! Monte Ávila. (Trabajo original publicado en 1824).

Rosenberg, F. (2013). Culture theory and the avant-gardes: Mariátegui, Mário de Andrade, Oswald de Andrade, Pagú, Tarsila do Amaral, César Vallejo. En S. Castro-Klarén (ed.), *A companion to Latin American literature and culture* (pp. 410-425). Wiley-Blackwell.

Sartre, J.-P. (1983). Prefacio. En F. Fanon, *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1961).

Shakespeare, W. (2003). La tempestad. *Biblioteca Virtual Universal*. <https://biblioteca.org.ar/libros/1140605.pdf> (Trabajo original publicado en 1611).

Unruh, V. (1994). *Latin American vanguards: The art of contentious encounters*. University of California.

Vasconcelos, J. (1948). *La raza cósmica: Misión de la raza iberoamericana*. Espasa-Calpe.

Vidal, H. (1976). *Literatura hispanoamericana e ideología liberal: Surgimiento y crisis*. Hispamérica.

Autonomía intercultural: Un horizonte alternativo de los pueblos indígenas frente a las políticas del Estado

Para la sección **Dossier**, *Calibán - RLP* propuso dos interrogantes que, en estos tiempos de violencias múltiples y exacerbadas, conducen a pensar en utopías concretas: *¿Cómo pensar la autonomía cultural y las relaciones con el mestizaje, la multiétnicidad, el hibridismo o antropofagia cultural? ¿Cómo estas relaciones afectan a la democracia?* Para contestar, propongo aproximarse a la autonomía desde la perspectiva de los derechos colectivos de pueblos y comunidades indígenas, recuperando su sentido libertario y, en un segundo momento, en su relación intrínsecamente conflictiva con las políticas de integración del Estado.

Elegí responder desde la experiencia de las comunidades zapatistas de Chiapas, un sujeto sociopolítico inmerso en un proceso de autonomía integral y multicultural, forjado en una lucha en la que convergen diversos grupos etnolingüísticos, convertida en herramienta clave del encuentro y diálogo con Otros pueblos. El planteo es que *la autonomía, desde este sujeto y, en particular, desde la experiencia zapatista de México, vislumbra un camino para concebir su dimensión cultural en este siglo XXI*. Esta ineluctablemente remite a la lucha histórica de los pueblos indígenas y afrodescendientes por su libre determinación, que se profundiza en tiempos de una inminente amenaza a su existencia, una huella insosla-

yable en la memoria de los pueblos y línea de continuidad de su signo libertario para “recuperar” dignidad (Ruz, 1992).

A partir de este supuesto, y en este milenio enmarcado en la actual crisis civilizatoria de múltiples dimensiones, estos procesos autonómicos dejan ver un horizonte de futuro posible, de ese otro mundo que los zapatistas construyen y defienden, ciertamente una utopía concreta donde la cultura y el arte sean el amanecer del encuentro de esta humanidad que se *colapsa*, motivos para esbozar rasgos emblemáticos (Taibo, 2017).

Pero ¿cómo definir un concepto tan controvertido y polisémico, que puede implicar intereses muy diversos, desde los que defienden un pueblo o pueblos, de base comunitaria, y en condiciones de desigualdad social y negación de su diferencia cultural, hasta una oligarquía regional, como fuera el caso de Santa Cruz, en Bolivia, durante el gobierno de Evo Morales? Etimológicamente, y en sentido genérico, *autonomía* significa el ejercicio de la “libertad para gobernarse bajo sus propias leyes”; por ello, López y Rivas (29 de mayo de 2010) define la autonomía como

la capacidad de individuos, gobiernos, nacionalidades, pueblos y otras entidades y sujetos de asumir sus intereses y acciones mediante normativas y poderes propios, opuestos en consecuencia a toda dependencia o subordinación heterónoma. [...] [Sin embargo,] la *autonomía indígena*

contemporánea debe comprenderse en su contexto histórico: la lucha de los pueblos originarios por conservar y fortalecer su integridad territorial y cultural a través de sus autogobiernos que practican la democracia participativa y enfrentan –con una estrategia antisistémica– la rapacidad y violencia del sistema capitalista en su actual fase de transnacionalización neoliberal. (párr. 2)

A veintisiete años del levantamiento del 1° de enero de 1994 del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), la autonomía se manifiesta con una clara tendencia a su integralidad, esto es, sus logros en la organización política guiados por sus siete principios en el ejercicio de gobierno¹, la impartición de justicia, la participación en cargos, comisiones y múltiples acciones para garantizar la atención de la salud, y sus estrategias para controlar la pandemia, la infraestructura escolar y formación de sus profesores que dirigen el proceso de enseñanza/aprendizaje como un servicio comunitario, el trabajo comunitario y de cooperativas, sus estrategias productivas y agroecológicas. Esta autonomía de facto no espera el reconocimiento constitucional, configura un entramado de formas de organización horizontal a múltiples niveles, en el que mujeres, hombres y otros, como miembros de las comunidades, están reproduciendo poder local, municipal y regional.

A través de numerosas iniciativas del EZLN, como son los encuentros nacionales e internacionales, tejen relaciones y abren diálogos, conocimientos y reconocimientos de los Otros, nacionales y extranjeros, formando un sujeto interno y externo cada vez más colectivo, que responde a convocatorias mientras el cruce de fronteras internas e internacionales se multiplica con las luchas que convergen. Estos encuentros son numerosos,

1. Los siete principios del zapatismo: 1. Obedecer y no mandar (mandar obedeciendo). 2. Representar y no suplantar. 3. Bajar y no subir. 4. Servir y no servirse. 5. Convencer y no vencer. 6. Construir y no destruir. 7. Proponer y no imponer.

todos para dialogar con la sociedad, las luchas y resistencias, la intelectualidad mexicana y extranjera, artistas y científicos para forjar identidades y crear lazos, alianzas, comunicación, conciencia de humanidad y hermandad.

Partimos de la idea de que la cultura “no puede ser contemplada sin analizar la relación entre cultura y sociedad, principalmente en términos de jerarquía”, precisan Ricardo Pérez Montfort y Ana Paula de Teresa (2019, p. 51), de donde se deriva que la diferenciación social configura modos o “niveles de cultura” diversos. Esto, sin negar que la cultura es una poderosa herramienta no solo de dominación, sino de transformación social y de creación de identidad y conciencia étnica y de clase. Así, la cultura no se reduce a sus expresiones artísticas, la estética o la literatura, también se encuentra en el modo de concebir y organizar la vida, la resistencia y la cotidianidad. Desde esta concepción, la autonomía cultural, inscrita en estructuras sociales y estatales, entra permanentemente en contradicción, toda vez que, en el caso zapatista, busca sustraerse de la lógica del mercado capitalista y del Estado nacional. En su interior, otra es la dinámica de las relaciones entre la cultura y lo social, en la medida en que las relaciones de producción no están regidas por la explotación ni opera un nosotros y los otros sin reconocimiento de la heterogeneidad sociopolítica.

Volviendo la mirada a las expresiones culturales de esta autonomía, antes del levantamiento del 1° de enero de 1994, en este ejército *sui generis*, mayoritariamente indígena, el arte y la estética ya eran parte de su formación política, a través de “células culturales” (De Parres Gómez, 2021, pp. 80-81); escribían poesía, leían literatura, componían música, bailaban, organizaban representaciones de teatro, veían películas en plena selva, con el propósito claro de potenciar su identidad política y cultural, y el campo de lo simbólico, dimensión de la vida tan negada, para romper con la dominación. Escribe Francisco de Parres Gómez

* Doctora en ciencias sociales con especialidad en Antropología.

que “estética y política tienen una relación indisoluble [...] que el zapatismo potenció esta vinculación al llevarla al plano de la praxis (González, 1991, p. 196) de este movimiento” (p. 81); se constata en el lenguaje poético de sus primeros comunicados dirigidos a la sociedad nacional e internacional, y en las poesías y canciones rebeldes que pueden ser

una entrada a lo más íntimo de la historia de vida de las comunidades zapatistas; a una profundamente alteradora; [...] pletóricas de emociones, que engarzan este corazón rebelde con un pensamiento crítico, para subvertir conciencias, para concitar la acción política transformadora, para vigorizar voluntades y vencer fatigas. (Castellanos Guerrero y López y Rivas, 2018, p. 5)

Esta lógica de inundar de alegría la lucha y la resistencia, lo festivo, la encontramos frente a la guerra. En comunidades zapatistas se hace honor a su ancestral memoria histórica, al recrear “la invocación del tiempo festivo ritual en tono sacralizado para hacer frente a las adversidades” (De Parres Gómez, 2021, p. 86), ya que “al mal y a los malos” (p. 86), no les gusta el canto y el baile, de tal manera que, parafraseando, “los dioses mayas bailaban y cantaban cuando querían alejar el mal de las montañas del Sureste mexicano” (p. 86), señala De Parres Gómez. En testimonios de campamentistas y observadores nacionales e internacionales, se constata esta continuidad en el tiempo cuando hacen saber que, durante momentos difíciles de la guerra, luego

de la destrucción de alguna comunidad por parte de un ataque militar del Estado, las comunidades respondían haciendo grandes fiestas y bailes, respuesta que no esperaban sus contrincantes quienes, ante tal “ofensiva”, en ocasiones decidían optar por la retirada. (p. 86)

En el arte se opone la diversidad a la homogeneización, el uso de sus lenguas en el ritual, la vida cotidiana, actos públicos, en su voluntad y búsqueda del diálogo, evidencia contundente en los motivos que originan la *travesía por la vida* (Castellanos Guerrero, 10 de julio de 2021); todo va construyendo el *nosotros* profundo, el colectivo que tiene la voz y es artífice de la autonomía, oponiéndose a la preeminencia del racismo de asimilación y al compromiso de no “entregar un mundo gris, si habíamos recibido de nuestros antepasados un mundo de colores” (Marcos, 18 de enero de 2006, citado en De Parres Gómez, 2021, p. 86).

La travesía por la vida es la expresión de un proceso de autonomía integral, de una autonomía cultural que se desenvuelve en sentido inverso a la acción asimilacionista y pretendidamente multiculturalista del Estado neoliberal que predomina en Nuestra América. El viaje zapatista a *la otra Europa*, a la rebautizada Tierra Insumisa, y su proyección al resto del mundo es una idea que se gesta en una concepción intrínseca del pensamiento zapatista, expresada desde que irrumpe en el escenario de la política nacional, que es la inminencia del encuentro con el Otro, como una acción de hermanamiento de clase y para unir fuerzas y enfrentar el poder del capital.

El viaje zapatista a la Otra Europa es el inicio de un largo recorrido de delegaciones por los cinco continentes. El significado es profundo. Luego de quinientos años, pueblos invadidos, conquistados y colonizados regresan a las tierras de donde salieron estas empresas coloniales, pero con una misión distinta, la de hermanarse para detener el colapso que vive la humanidad. Es un tiempo de crisis global, y el único camino es la unidad de las luchas, en todos los ámbitos y niveles. Se trata de compartir experiencias, potenciar resistencias, detener y revertir las políticas de destrucción medioambiental y económicas que las empresas transnacionales y los gobiernos impulsan a partir de un concepto de desarrollo y pro-

greso que atenta contra la continuidad de la vida en el planeta.

El viaje coloca a los pueblos originarios en otro lugar con relación al *Occidente*, distinto de la esfera de la subordinación que históricamente se les ha asignado, determinado por relaciones de dominación; propone una relación simétrica entre semejantes y diferentes, no jerarquizada; se contrapone a la mirada de rechazo, de repulsa de la diferencia que aún prevalece hacia otros pueblos percibidos como una amenaza a su propia identidad, como afirmara Françoise Héritier, a su blanquitud.

Estos significados, incorporados en la lógica del zapatismo, son invaluable, conforman otras relaciones entre iguales y diferentes, otro lenguaje que expresa estas relaciones simétricas, otro pensamiento que pone en cuestión la homogeneidad, la universalidad de las categorías binarias, reivindicando otras relaciones de género, con muchas voces de las mujeres que protagonizan este acontecimiento histórico *sui generis*. Otro modo de organización social y política, revalorando las estructuras comunitarias que, en la Europa de los nacionalismos, han tenido un signo racista y excluyente; la Europa *civilizada* se pone en entredicho.

Es un tiempo en el que se apela a una identidad que aspira a una *identidad humana*. Subyacen derechos que signan la *travesía por la vida*, sentando las bases de esa identidad humana, desde la diferencia que parece anteponer la semejanza, pues saben que somos más semejantes que diferentes. Esta es la fuerza que puede detener el colapso, que despoja a los pueblos y a los seres vivos del derecho a la vida.

El significado de este viaje está inscrito en la propia identidad fundacional del EZLN, en esa voluntad de mirar al otro, en el hermanamiento interno, en su humanismo. Desde esta manera de entender la autonomía y, en particular, la autonomía cultural, sus relaciones con el mestizaje

y el hibridismo, la multiétnicidad y la antropofagia cultural, independientemente de sus especificidades, no pueden más que encontrarse en el otro polo equidistante, en principio, no plenamente proclives al reconocimiento de la diferencia y a la interculturalidad. La autonomía es una alternativa de organización y de relaciones que conlleva intrínsecamente una estrategia para salir de una relación de dominación/ subordinación, una alternativa para la dialogicidad, la reivindicación del derecho a la diferencia - no en el sentido discursivo, como lo hace el multiculturalismo- política de Estado que instrumenta, esencializa y excluye la diferencia, en el fondo, una estrategia de separación de lo social, de obnubilación de las desigualdades sociales que se profundizan en este contexto de acumulación capitalista por despojo.

Esta ruta conduce a una ruptura con la política de Estado y hace resurgir la demanda de autonomía. Es así que se representa ese nuevo horizonte que construyen pueblos y comunidades, en el marco de una política que deja de ser una razón de Estado, en tanto que los pueblos, *de facto*, reconstituyen su organización comunitaria y especificidades culturales, base de su continuidad, comparten y aprenden otros modos de hacer las cosas, mestizaje cultural en el sentido de Todorov, un fenómeno histórico, que se produce en la convergencia entre culturas, único camino para que la civilización florezca, afirmaría Claude Lévi-Strauss en *Raza y cultura* (1952/1996); una forma de relación para lograr una democracia para todos y todas. Así, el camino que se recorre va de las políticas engullidoras del Otro en busca de una identidad nacional, del mestizaje biológico y cultural, a los pueblos originarios que contestan a las políticas asimilacionistas y al multiculturalismo de Estado para arribar a una nueva democracia como alternativa que vienen forjando históricamente los pueblos.

Desde un universalismo monocultural, las élites buscan identidad nacional y mitos fundacionales, relacionados con las grandes civilizaciones prehispánicas en Mesoamérica y región andina, con la España que conquistó las Américas y una Europa decimonónica, cuyo modelo de nación cívica y etnocéntrica negaba y pretendía disolver raíces y tradiciones culturales valoradas como atrasadas; tiempo de gestación de una ideología del mestizaje, promoviendo la inmigración europea para *mejorar la raza*; proceso violento que comprenderá una asimilación forzada, lingüística, de reproducción; interiorización de jerarquías sociorraciales, negación y ocultamiento, de blanqueamiento y consolidación de esta ideología y políticas de eliminación cultural, de signo etnocida y racista; también es tiempo de grandes movimientos de resistencia en defensa de tierra y territorio.

Esta concepción del mestizaje deviene en núcleo básico de los discursos político-ideológicos legitimadores de una integración forzada, de la que son artífices intelectuales, políticos, funcionarios del Estado y antropólogos indigenistas; mostrará su signo ambivalente, homogeneizará sin suprimir del todo la diversidad cultural, ocultándose en el principio de igualdad de todos los ciudadanos. Indígenas y afrodescendientes serán una representación contradictoria, ya que esta niega la parte indígena y afro, que es consustancial en la conformación de una identidad mestiza, exalta el pasado histórico prehispánico, que se preserva como “superposición de un estrato formativo anterior”, según Antonio Machuca Ramírez (1998, p. 47); inclusión/exclusión y alejamiento de los Otros que hace a la identidad mestiza aun más ambivalente.

El hibridismo, objeto de estudio de diversas disciplinas, aparece con su propia ambivalencia. Néstor García Canclini recupera la noción de hibridismo cultural para defender la modernidad latinoamericana que, desde su perspectiva, “es producto de una hibridación de culturas y de una multiplicación de tem-

poralidades”, según consta en el tratamiento del concepto que hace Eliane Fleck (2008, pp. 258-260).

Es con el hibridismo y la antropofagia cultural (Andrade, 1928/s. f.; Browne Sartori, 2009; Loayza, 6 de febrero de 2009) que la autonomía expuesta podría encontrar mayor proximidad, pero son sujetos y objetivos diversos los que explican su emergencia; pueden tener en común esa imperiosa necesidad del encuentro con el otro, dependiendo de quién es el Otro. Esto conduce a una discusión más extensa, considerando la amplia literatura producida, que en este espacio acotado parece difícil abordar. Por ello, optamos por dar la voz a quienes les ha sido negada y centrar la atención en la autonomía que reivindican y defienden comunidades y pueblos organizados en forma independiente del Estado.

Estas relaciones entre esta autonomía y el mestizaje, apenas insinuadas, soportan una concepción de democracia muy distinta. Por ello, conviene distinguir, inexorablemente en sus circunstancias históricas, entre las democracias que se nombran, que se ejercen y se prometen en las campañas electorales de aspirantes y candidatos a cargos de representación y la democracia que en su vertiente política es participativa, la que están ejerciendo y proponen los pueblos, que descansa en un concepto de democracia fundada en el principio de servicio a la comunidad, la revocación del mandato, la rotación y aprendizaje de los cargos, el gobierno como servicio, que -en este momento de crisis del sistema de partidos y de valores- es una aportación invaluable para una nueva cultura política, formas de participación política para todas y todos, para *la lucha por la democracia*.

La lucha zapatista cambia el lenguaje de lo político y le da una forma y un contenido poético, democrático, ético, en un mundo de exclusiones e inclusiones homogeneizantes; el zapatismo se vuelve incluyente de las diversidades de todo signo, cultural, de género, y modos de participación en lo político;

rompe el discurso vanguardista y excluyente de una izquierda que ha privilegiado la lucha electoral y termina burocratizándose y disputando cargos de representación, poniendo por delante el interés personal antes que el colectivo. El levantamiento zapatista es tremendamente novedoso en todo sentido: su estrategia de lucha, su capacidad de comunicación e interpelación permanente con la sociedad, su ética y estética, su dimensión nacional, internacional; ha sido un movimiento indígena de alto impacto que hizo renacer una esperanza. El cambio que produjo en la perspectiva de la lucha por construir otro mundo se va consolidando, con la riqueza que este movimiento va aportando al pensamiento, relacionado con el quehacer que encierra cada consigna, ideas clave y profundas, *un mundo en el que quepan otros mundos*, los mismos siete principios, guía para gobernar, por ejemplo. El horizonte que se puede mirar adquirió una fisonomía, en tanto se va concretando en los procesos autonómicos y organizativos, en la medida que demuestra coherencia entre discurso y práctica. El zapatismo potencia el debate sobre la ética y el compromiso social de los científicos, recurrente en tiempos de guerra, en los que parece profundizarse el vínculo entre ciencia y movimientos sociales. Hoy los zapatistas son unos ingenieros expertos en construir puentes de comunicación estratégica entre actores muy diversos nacionales y extranjeros.

Referencias

- Andrade, O. de (s. f.). *Manifiesto antropófago*. http://www.ccgsm.gob.ar/areas/educacion/cepa/manifiesto_antropofago.pdf (Trabajo original publicado en 1928).
- Browne Sartori, R. (2009). Comunicación intercultural, antropofagia y la canibalización de Calibán en América Latina. *Revista Científica de Información y Comunicación*, 6, 265-282.
- Castellanos Guerrero, A. (10 de julio de 2021). Viaje zapatista por la vida: Al encuentro de los pueblos en lucha. *Camino al Andar*. <https://www.caminoandar.org/post/viaje-zapatista-por-la-vida-al-encuentro-de-los-pueblos-en-lucha>
- Castellanos Guerrero, A. y López y Rivas, G. (2018). Prólogo. En F. De Parres Gómez, C. Díaz Íñigo, A. Zagato y N. Arcos (comp.), *Los latidos del corazón nunca callan: Poesías y canciones rebeldes zapatistas* (pp. 5-8). Cotric, Giap, (In)Fluir.
- Fleck, E. (2008). Hibridismo. En H. E. Biagini y A. A. Roig (dir.), *Diccionarios del pensamiento alternativo* (pp. 258-260). Biblos.
- Lévi-Strauss, C. (1996). *Raza y cultura*. Cátedra. (Trabajo original publicado en 1952).
- Loayza, R. A. L. (6 de febrero de 2009). Qué es la antropofagia (categoría cultural). *Blog de Richard Angelo Leonardo Loayza*. blog.pucp.edu.pe/blog/latravesiadelfantasma/2009/02/06/que-es-la-antropofagia
- López y Rivas, G. (29 de mayo de 2010). Tesis en torno a la autonomía de los pueblos indios. *Rebelión*. <https://rebelion.org/tesis-en-torno-a-la-autonomia-de-los-pueblos-indios/>
- Machuca Ramírez, J. A. (1998). Nación, mestizaje y racismo. En A. Castellanos Guerrero y J. M. Sandoval (coord.), *Nación, racismo e identidad*. Nuestro Tiempo.
- Parres Gómez, F. de (2021). *De la estética occidental-eurocentrada a la aesthesis decolonial y la resistencia del arte zapatista* [tesis doctoral]. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Pérez Montfort, R. y Teresa, A. P. de (2019). *Cultura en venta* (vol. 1). Penguin Random House.
- Ruz, M. H. (1992). Los rostros de la resistencia: Los mayas ante el dominio hispano. En M. del C. León, M. H. Ruz y J. A. García, *Del Katún al siglo: Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Taibo, C. (2017). *Colapso, capitalismo terminal, transición ecosocial*, ecofascismo. Libros de Anarres.

Tótem y tabú de Sigmund Freud y el proceso civilizador de Norbert Elias: Un diálogo necesario**

Tótem y tabú (Freud, 1913 [1912]/2013) no es un texto fácil. De difícil aceptación y comprensión entre psicoanalistas y antropólogos, Freud vio uno de sus textos predilectos permanecer en un limbo del que no se sabía con certeza qué consecuencias clínicas podrían extraerse, tampoco cuál era la contribución de importancia que el texto brindaba al campo de la antropología.

De modo incierto, poco iluminó ese texto freudiano los dos campos a los que Freud quería aproximarse. La hipótesis de la horda primitiva y el diagrama edípico que Freud derivó de allí fueron vistos como una “fértil ingenuidad” por uno de sus críticos (MacDougall, 1920), y los complejos intentos de Freud por persuadir a los antropólogos de su hipótesis, pauta en la represión de mociones sexuales que determinaría el *modus operandi* de rituales definitorios de innumerables culturas, no prosperaron.

Este texto de Freud, podemos decir, es indefendible. Pero reside justamente allí su potencia creativa. No es un texto para ser defendido. Se trata de un ensayo que abre hendiduras, hiancias, intervalos, y crea por primera vez un debate epistémico sobre los diálogos del psicoanálisis con saberes que le son extraños, y viceversa. Es un ensayo sobre la ferti-

dad de la extranjería¹ para el psicoanálisis. Es posible decir, por lo tanto, que aún no han sido extraídas todas las consecuencias de este texto de Freud, incluso a pesar de los innumerables trabajos dedicados desde entonces a pensar la metapsicología y la clínica psicoanalítica frente a problemas sociales y políticos complejos.

En tres ocasiones me dediqué con ahínco a este texto. La primera fue en ocasión de la traducción directa del alemán al portugués de textos escogidos de la obra de Freud, publicados por L&PM y compilados inicialmente por Caroline Chang, Edson Sousa y yo mismo; después, en ocasión de la publicación de la colección por los cien años de *Tótem y tabú*; y, finalmente, para examinar la presencia de *Tótem y tabú* en la obra de algunos teóricos políticos contemporáneos, entre quienes destacaría a Giorgio Agamben (2010), Zygmunt Bauman (1999) y Norbert Elias (1993, 1994).

En la primera ocasión, algunos aspectos de la traducción me llamaron la atención al hacer la versión al portugués. Exploraré uno de esos aspectos como desencadenante de la discusión que pretendo conducir a continuación.

1. Son innumerables los trabajos sobre la extranjería de Freud y del psicoanálisis en los que se procura evidenciar ese rasgo indefinido del propio Freud y de la ciencia a la que se dedicó toda la vida. Médico sin medicina, judío sin judaísmo, vienense que detestaba Viena pero que se resistió a abandonarla durante el nazismo, Freud ejecutaba ese desplazamiento que lanzaba al psicoanálisis a las regiones más inclasificables (legas) y no claramente definidas. Menos bordes y más confines, como sugirió Pontalis (2005) en su esclarecedor artículo. A este respecto, remito al lector o la lectora a Fuks (2000) y a Bauman (1999).

La traducción de la palabra alemana *Verdrängung* es objeto de controversia en diversas traducciones de la obra de Freud y, por cierto, lo seguirá siendo. Su traducción por “represión”, defendida por el excelente traductor Renato Zwick², me pareció la más correcta en su momento. Como efecto de esa opción, quedaría el *impasse* sobre los mecanismos conscientes, deliberados, a veces planeados, que inhiben acciones, palabras y gestos, y que también están presentes en el conjunto de las reflexiones freudianas. Impedimentos, coacciones, regulaciones, pactos, reglas, leyes, etc., son mecanismos sociales presentes en instituciones, grupos y sociedades en general.

Al respecto, nos pareció sensato, en la ocasión, resaltar que *Unterdrückung* es el término para ello en la obra de Freud. Es decir, “represión” para *Verdrängung* y “supresión” para *Unterdrückung*. Seguimos, en este caso, la opción tomada por Laplanche, uno de los compiladores de la primera traducción francesa de la obra de Freud.

La preservación de esa tensión y diferencia contribuyó a la reflexión clínica de generaciones de psicoanalistas, pero también generó *impasses* metapsicológicos sobre los que pesan consecuencias conceptuales, en cuanto a los usos de los mecanismos de represión en fenómenos que ocurrirían fuera del campo de la reflexión y del debate clínicos. Es decir, *Unterdrückung* es el término más apropiado para pensar los mecanismos sociales, institucionales, estatales y civilizatorios de control, coacción, regulación, etc. Y esto porque hablar de represión, cuando no se puede acceder a los discursos de los sujetos bajo el amparo de una escucha que instaura la posibilidad de un decir del inconsciente, es llevar el psicoanálisis a la abstracción, lo que nos haría volver al falso problema de un inconsciente colectivo,

social, etc., que Jung pasó a adoptar en su psicología analítica y que fue uno de los puntos conocidos de las muchas divergencias entre él y Freud³.

Sabemos que en *Tótem y tabú* Freud señalaría los tabúes como precursores de los sistemas penales modernos y, por consiguiente, como determinados por los patrones obsesivos que contaminan las formas de regulación y control social. Los tabúes autoinfringidos en la neurosis obsesiva serían análogos a los tabúes sociales y, consecuentemente, a los sistemas que ordenan y organizan sociedades enteras. Esta hipótesis permanece aún impresionantemente intacta.

Nuestra obediencia a leyes, pactos y reglas acontece acompañada de cierta indiferencia. Es decir, desconocemos el origen, la génesis y los intereses involucrados en la mayoría de las leyes y los pactos que simplemente obedecemos. Eso que podemos llamar desinterés, ignorancia, sumisión o servidumbre voluntaria implica obediencia ciega ante poderes que tratamos como inherentes o sempiternos. Poco se hace por cuestionar, cambiar o desobedecer tales regulaciones; dejamos eso a cargo de los sistemas judiciales y de los legisladores. Esta obediencia, en la hipótesis freudiana, está atravesada por la ambivalencia incuestionable del valor del tótem y, entonces, veremos a Freud discurrir sobre la hipótesis de la horda primitiva. No continuaremos con esto aquí.

En esta breve reflexión solo me interesa preparar el terreno para indicar la profundización realizada por Norbert Elias en lo que atañe a los determinantes inconscientes, que no solo serán definitorios de la manera y de los modos de dirimir conflictos sin apelar a la

3. Hace veinte años me detuve a pensar sobre las consecuencias de un psicoanálisis aplicado derivado del psicoanálisis. Mi intención era reconocer los riesgos de llevar adelante el proceso de “colonización de otras áreas”, como ambicionaba el psicoanálisis aplicado y tal como inicialmente defendían Freud y Jung. Uno de los efectos de ello, observaba yo, era el surgimiento de la psicología analítica de Jung. Opinión que aún mantengo. Remito al lector o la lectora a mi artículo publicado en 2001, titulado “Freud, Jung e o Homem dos Lobos: Percalços da psicanálise aplicada”.

* Profesor libre, docente de la Universidade de São Paulo.

** Las investigaciones que abarca este artículo cuentan con el apoyo fundamental de la Fapesp (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo).

fuerza bruta, como en el caso de las regulaciones tabú, y también de las reglas, regulaciones y leyes, sino que también revelarán siempre formas y modos de constelación identitarias políticamente determinados e inconscientemente transmitidos y perseguidos.

Muchos consideran a Norbert Elias uno de los mayores sociólogos del siglo XX; en el mismo período en el que surgía la Escuela de Frankfurt, inauguró de forma pionera un pensamiento social y político atravesado por el psicoanálisis freudiano. Las “invasiones bárbaras” al psicoanálisis ya tenían lugar, por lo tanto, y felizmente, en la década del treinta del siglo XX, cuando Freud aún estaba vivo.

Una mención ligera a su extensa obra nos ayudará a pensar algunas de las consecuencias importantes que Norbert Elias extrae de esa diferencia conceptual, y en los deslindamientos que propone en ese pasaje tan difícil y cauteloso sobre fuerzas represoras o supresoras.

Tanto Elias como Freud trabajaron para abolir las fronteras entre el sujeto/individuo y la sociedad y sus instituciones, y ambos tuvieron éxito de diversas maneras. Intentaré recordar aquí un pequeño rasgo y aspecto de la vasta producción de Elias que fue decisiva para la comprensión de dinámicas y hechos sociales, cuya comprensión depende, en mi opinión, de la lectura de un pensamiento social atravesado por el psicoanálisis.

En este sentido, considerando que la obra de Elias es, en ciertos aspectos, heredera directa de las ambiciones y los problemas presentados en *Tótem y tabú*, veamos un único direccionamiento de esa herencia, que nos posibilitará retomar algunas señales indicativas, presentadas en el texto de Freud como configuraciones sociales que actúan en nosotros⁴.

4. Para conocer más detalles sobre el concepto de *configuración* en Elias, remito al lector al artículo “Norbert Elias e a configuração: Um conceito interdisciplinar”, de André Costa (2017), psicoanalista estudioso de la obra de Norbert Elias.

El pasaje realizado por Freud de los rituales obsesivo-compulsivos a la obediencia ciega a los tabúes y a los modernos sistemas jurídicos es potente, pero carece de elementos cuyo referente pueda encontrarse en la experiencia de los sujetos en su vida ordinaria, y no solo en las formaciones dinámicas de la neurosis. Es decir, si pensamos en la obediencia “inmotivada” como exigencia del sujeto de una vida psíquica cautiva de sus propios rituales obsesivos-compulsivos, de la obediencia ciega a los tabúes y, después, de la misma obediencia ciega a las leyes, podríamos indicar superficialmente que lo que los une es la presencia del sentimiento de miedo. A la catástrofe fantaseada de la castración como consecuencia de la eventual desobediencia en la neurosis, a la punición sobrenatural advenida por la desobediencia a los tabúes y al golpe de la espada del Leviatán, en el caso de la desobediencia a las leyes.

El miedo sería un efecto posible y un sentimiento secundario, como sugiere Freud, también presente en la experiencia de ambivalencia que perdura tras el asesinato y la canibalización del padre; por lo tanto, un sentimiento condensado y difuso. El acto inaugural del asesinato se revela, en realidad, como un acto sin heroísmo, cobarde e insostenible desde el punto de vista de la inflexión que promovería. ¿Quién mató al padre? Imposible saber, ya que sus restos fueron canibalizados y desaparecidos, sin legado. En lo sucesivo, será la ambivalencia la que minará las posibilidades fundadoras que un acto definido también por la responsabilidad asumida como heroico o asesino cargará consigo. En ambos casos sería justo y necesario que conociésemos al autor o la autora de la muerte del padre para que la muerte del padre fuese fundadora y transmisible como legado. Sin responsabilidad asumida, la muerte del padre es un sucedáneo de la cobardía vacilante y de la repetición de la violencia tiránica paterna que habitará entre los hermanos, que perdurará como determinante inconsciente en la génesis

de pactos, reglas y leyes que en su aplicación perduran como segregadores, excluyentes y conservadores de privilegios, tal como en el régimen de la horda comandada por el padre tirano. “Sólo conozco un origen de la fraternidad [...], es la segregación”⁵, observó alguna vez Lacan (1969-1970/1992, p. 107). Los hijos canibalizaron al padre así como las leyes canibalizaron los tabúes, compartiendo –las leyes y los hermanos asesinos– la misma violencia que los resguarda.

Cuando Norbert Elias (1993, 1994) hizo su seminal estudio sobre hábitos y costumbres europeos heredados de las sociedades cortesanas francesas, evidenció de modo sorprendente cómo las regulaciones ordinarias, repetidas y transmitidas en hábitos y costumbres triviales son formas identitarias heredadas hace siglos, que a su vez reposan sobre formalizaciones y representaciones acerca de lo que las personas desean parecer que son. Así, las costumbres más corrientes, como los hábitos en la mesa, por ejemplo, expresan un conjunto de reglas que definen en última instancia el deseo de adecuación a una clase, a un grupo –y no a otro–, ejerciendo así una segregación en defensa de su propia adecuación a un grupo, estrato o clase, que segrega a los demás.

Basta pensar en los modos de tomar los cubiertos para darnos cuenta de que el modo de actuar en la mesa está intrínsecamente ligado a los modos de un grupo o clase social específicos que los sujetos y sus familias ejercen y transmiten con vértices inconscientes, preconscientes y conscientes, convertidos en hábitos, costumbres y comportamientos cifrados. Estos definen quiénes son los ricos y los pobres, los europeos y los no europeos, los aristócratas y los burgueses, los empresarios y los trabajadores.

5. N. del T.: Traducción de E. Berenguer y M. Bassols. La traducción corresponde a la p. 121 de: Lacan, J. (2008). El reverso del psicoanálisis. En E. Berenguer y M. Bassols (trad.), *El seminario de Jacques Lacan, libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1969-1970).



Lo que Elias demuestra es que esos automatismos están articulados, de modo complejo, no solo al miedo y a la angustia, sino también a los proyectos identitarios actuados y enseñados en el aprendizaje de hábitos y costumbres como automatismos sin importancia, pero que son social y políticamente determinantes.

En verdad, constituyen la microfísica de la segregación y de las formaciones que configuran modos específicos de división de poder que los sujetos contribuyen a ratificar en sus hábitos comunes y ordinarios, y de cierto modo “inocentes”, de las consecuencias de esos actos. Es decir, ellos saben lo que tales hábitos representan y conocen la vinculación entre estos y determinado grupo, clase o casta social, pero no siempre son conscientes de llevarlos a cabo casi involuntariamente en casi todo lo que hacen, dicen y transmiten.

La preservación de estos hábitos y costumbres depende de sistemas sociales de coerción/represión que indican, de manera más o menos clara, cuál es el precio a pagar por el desprecio a tal *habitus*, es decir, cuál es el precio a pagar por no pertenecer a la “buena sociedad”. Cito a Elias (1993):

Las “buenas sociedades” son un tipo específico de formación social. Se forman en todas partes como correlatos de complejos institucionales capaces de mantener su posición de poder monopólico durante más de una generación, como círculos de convivencia social entre personas o familias que pertenecen a esos complejos institucionales (establishments). La sociedad cortesana es un tipo particular de “buena sociedad”. (p. 56)

Estos *habitus* se eternizan y consolidan a lo largo de sucesivas generaciones y la adecuación a cierto complejo de comportamientos que exige que el sujeto se inscriba en un “yo-nosotros ideal”, como sugiere Elias. Un “yo ideal” que se mantiene activo solo a partir de su sentimiento de adecuación a un “noso-

tros ideal” que le confiere, o no, credibilidad y validación social y política de modo especular. Un “nosotros” que se mueve con (como) el “yo” y a pesar del “yo”. Para Elias, es imposible pensar en un “yo ideal” sin un “nosotros ideal”, en ese caso. Veamos:

Un individuo no sólo tiene un yo imagen o yo ideal. Es un aspecto central de la nacionalización del ethos y de los sentimientos individuales, que pueda observarse en las sociedades-Estado, industriales, de los siglos XIX y XX, que la imagen de esas sociedades-Estado, representadas, entre otros, por símbolos verbales “nación”, constituye una parte importante de los “nosotros-ímagenes” y de los “nosotros ideales” de la mayoría de los individuos que forman, los unos con los otros, sociedades de ese tipo. (Elias, 1997, p. 144)

Es importante destacar que este fragmento pertenece a la obra *Os alemães: A luta pelo poder e a formação do habitus nos séculos XIX e XX [Los alemanes: La lucha por el poder y la evolución del habitus en los siglos XIX y XX]*, en la que Elias analiza el proceso que condujo a la eclosión del nazismo en la Alemania derivada del “yo-nosotros ideal” inscrito en la autodenominación “Yo soy alemán”, que tendrá centralidad en toda la ideología expresada en el germanismo mortal y segregacionista del nacionalsocialismo alemán.

En ese aspecto, la crítica de Elias a Freud incide en el alcance del complejo de Edipo para pensar patrones de repeticiones cuyo sentido y fuerza de represión/repeticiones solo pueden comprenderse inmersos en un contexto temporal y espacialmente más amplio que el familiar, es decir, en análisis que contemplan la complejidad de las coerciones institucionales y el análisis histórico a largo plazo. Lo importante no es ciertamente concordar o no con Elias, sino aceptar pensar y debatir con él en las muy fértiles provocaciones y proposiciones que le hace al psicoanálisis.

La crítica de Elias ayuda al psicoanálisis a progresar, y él mismo realiza ese progreso, indicando que las represiones sociales seculares, insuperables por el sujeto (las acepte este o no), son elementos fundantes de modo inextricable de su constitución, al mismo tiempo psíquica, social y política. En este caso, ellas solo serían superables si se pudiera sostener o pensar la experiencia edípica fuera del contexto en que se inserta. En psicoanálisis, claro, confiamos en que la escucha analítica condensará el contexto al que el sujeto se remite, pero Elias invita al psicoanálisis a pensar fuera del dispositivo analítico, de modo de contribuir a explicar los mecanismos sociales inconscientes que actúan en las formaciones sociopolíticas de las que el sujeto se juzga parte mientras desea ser parte de un determinado todo.

En países asolados por asimetrías brutales, repetidas institucionalmente desde hace siglos, la obra de Norbert Elias es, por cierto, compañera de esos discursos y saberes que quieren comprender por qué son tantas y tan perennes las repeticiones que hacen infelices a poblaciones enteras y las expone a sufrimientos duraderos.

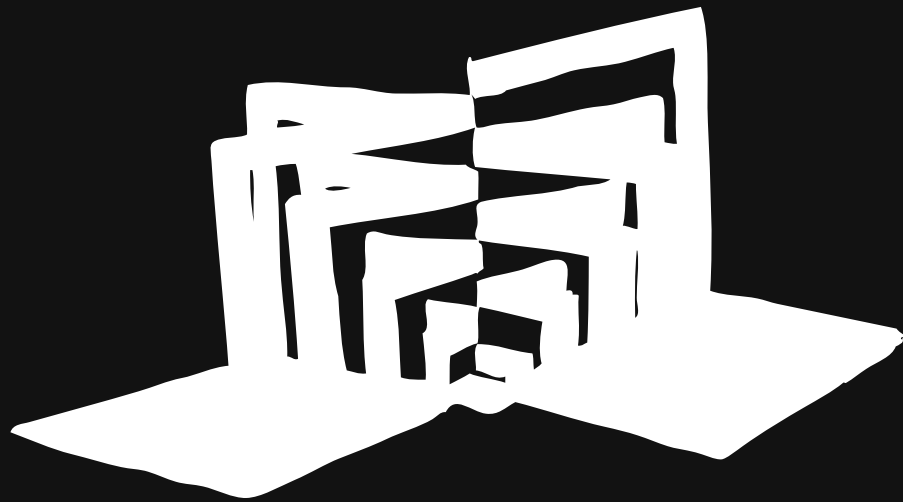
Allí donde quiere y puede estar un sujeto que sabe, pero no debería, y que conforma al sujeto neurótico, inconsciente de su propio padecimiento, se instauran institucionalidades que los sujetos eternizan, a la vez que se dispensan de reconocerse como partícipes de largos y logrados procesos de represión y control social, políticamente orientados.

Difícil resulta presentar de modo suficiente aquí un tema que exige deslindamientos mayores; no obstante, he pretendido volver a presentar y a recordar sucintamente a este notable pensador, que hizo del psicoanálisis de Freud uno de los ejes centrales de su propio pensamiento y que, indudablemente, seguirá provocando a psicoanalistas y a estudiosos del psicoanálisis, siempre que los o las psicoanalistas, la metapsicología y la clínica se atrevan a explorar sus confines, como hizo Freud en *Tótem y tabú*.

Referencias

- Agamben, G. (2010). *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua*. UFMG.
- Bauman, Z. (1999). *Modernidade e ambivalência*. Jorge Zahar.
- Costa, A. O. (2017). Norbert Elias e a configuração: Um conceito interdisciplinar. *Configurações*, 19, 34-48.
- Elias, N. (1993). *O processo civilizador* (vol. 2). Jorge Zahar.
- Elias, N. (1994). *O processo civilizador* (vol. 1). Jorge Zahar.
- Elias, N. (1997). *Os alemães: A luta pelo poder e a formação do habitus nos séculos XIX e XX*. Jorge Zahar.
- Endo, P. (2001). Freud, Jung e o homem dos lobos: Percalços da psicanálise aplicada. *Ágora*, 4(1), 115-130.
- Freud, S. (2013). *Tótem e tabu: Algumas correspondências psíquicas entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos* (R. Zwick, trad.). L&PM. (Trabajo original publicado en 1913 [1912]).
- Fuks, B. (2000). *Freud e a judeidade*. Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1992). *O seminário de Jacques Lacan, livro 17: O avesso da psicanálise*. Jorge Zahar. (Trabajo original publicado en 1969-1970).
- MacDougall, W. (1920). Reviewed work: *Tótem and taboo: Resemblances between the psychic lives of savages and neurotics*, by Sigmund Freud, A. A. Brill. *Mind*, 29(115), 344-350.
- Pontalis, J.-B. (2005). Bordas ou confins? En J.-B. Pontalis, *Entre o sonho e a dor* (pp. 211-225). Ideias e Letras.

Traducción del portugués: Gastón Sironi



Textual

Rosa Montero, escritora española que goza de popularidad envidiable, ha tenido con el psicoanálisis experiencias sobre las cuales, más allá de lo que haya podido servirle, ha sabido sacar conclusiones jugosas.

Quizás jugosa sea una buena palabra para describir esta conversación, marcada por su habla coloquial o mal -y por eso bien- hablada. En su hablar vivaz y culto a la vez, resuena una picaresca española que no hemos querido trasponer en un discurso lavado, fosilizado. Si hay algo claro cuando se escucha o lee a esta experimentada entrevistadora -hizo unas dos mil entrevistas, desde el oficio periodístico que la convirtió en una suerte de entomóloga de la especie humana-, es que tiene un estilo delicioso hasta para hablar de sus propios trastornos.

Acababa de aparecer su último libro de ensayos -El peligro de estar cuerda-, en el que la salud mental, la anomalía y los modos de lidiar con ella tienen un lugar protagónico, cuando conversé con ella en Madrid, en un departamento regio, de amoblamiento contemporáneo, donde la luz del Parque del Retiro entraba a raudales por la ventana.

Mariano Horenstein



Calibán -
RLP, 20(2),
183-205
2022

“Vivir es irse deshaciendo en el tiempo”*

Una conversación con Rosa Montero

Contame de tus análisis...

Yo me he psicoanalizado tres veces. Bueno, tres y media, en tres etapas distintas. La primera, con una mujer, durante un año y pico, y luego con un hombre, durante otro año, y luego otra vez con él, otro año. Y luego, al medio, fue con otro, que es psiquiatra, pero que no fue terapia, en realidad, sino unos meses de “charla”. Así que tres y media, diría yo. **Creo que es un viaje intelectualmente interesante el del psicoanálisis, fundamentalmente. Creo que te puede ayudar a colocar cosas.**

* Entrevista realizada en Madrid, por Mariano Horenstein, el 27 de abril de 2022.

¿A qué le llamás “colocar cosas”?

A volver a contarte tu vida de otra manera, es un cambio de narración. La base del psicoanálisis es cambiar la narración de tu vida, y una vez que la cambias, cambias tu vida. Entonces, no está nada mal, vuelves a contarte las cosas de otra manera. Todos vivimos con una narración que es como las tablas de la ley, ¿no?, parece que te las han dado de pequeño y que son inmutables, pero no es verdad, no es más que una narración. Y esa narración de hecho va cambiando a lo largo de la vida, varias veces... si tienes la posibilidad de darte cuenta de que es una narración, claro. Hay gente que no se da cuenta; entonces, se queda aferrada ahí.

Entonces... se puede cambiar el pasado.

Sí, cambia el pasado, sin duda.

Interesante pensarlo así, ¿no?

Es que se cambia el pasado... porque el pasado real no puedes cambiarlo, la cicatriz que tengas si te ha atropellado un coche la vas a tener, pero vas a cambiar toda la interpretación de ese hecho.

Y hay gente que no se entera de que la vida es una narración, y -cada uno- una suerte de personaje...

Eso es lo jodido para esa gente, porque si están atrapados a una narración, siempre van a tener que pagar, por esa narración inmutable van a tener que pagar un precio grande, aunque sea una buena narración... esas narraciones fundacionales se crean en la infancia y las creas con lo mejor que puedes en la infancia. Y cuando eres mayor, tienes más recursos, tienes más armas, o sea que puedes cambiar de una narración a otra narración de adulto, y luego incluso a otra, y que vaya mejorando tu vida.

¿Tienen fecha de caducidad las narraciones?

En cierta medida, sí, porque están hechas para defenderse de cosas de las que ya no te tienes que defender, de la misma manera, por lo menos.

¿Ahí me hablas como escritora o como vieja estudiante de Psicología?

Mis estudios en psicología no me interesaron nada, me han parecido un verdadero fraude. Entonces, no aprendí nada, pero me gusta mucho la psicología en general, me gusta, leo libros. Me gusta muchísimo la neurología, me gusta la gente, me gustan las cabezas de la gente, estudiar a la gente. Hago mucha introspección, me gustan las tres etapas que he tenido de psicoanálisis clásico, pues han sido intelectualmente interesantes y enseñan mucho, no solo de mi vida y de mi narración, sino de cómo articulamos esas cosas. Entonces, todo lo que sé no es de la carrera.

Estoy pensando que es curioso porque yo me dedico al psicoanálisis desde hace muchos años, y a veces llega un punto en el que necesito leer literatura para ir más lejos, y vos has leído muchos textos de psicoanálisis, de psicología, de neurobiología. Es como el modo inverso. En algún momento, quizás las lecturas disciplinarias encuentren un límite...

Es lógico, claro. Yo tengo una curiosidad bastante global, me interesa casi todo, menos el fútbol.

Y cuando decidiste salir huyendo de Psicología, ¿ahí empezaste periodismo?

No, no, estaba estudiando ya periodismo, y ya trabajaba como periodista. Empecé a hacer las dos carreras a la vez. Decidí por esto y más cosas, la decisión es un proceso, ya tenía la otra carrera, pero salí de ahí y no volví a pisar la facultad.

Las palabras estaban en juego en los dos lados, ¿no?

Sí, sí.

Aunque Psicología en España tiene una orientación bastante cognitivo-conductual, ¿no?

Aquí en la facultad, no lo sé. Posiblemente, porque yo veo a mi alrededor que sube lo cognitivo-conductual en general en la apreciación de la gente, incluso de la gente a la hora de buscar terapeutas, más que a los freudianos.

Yo vengo de un país donde incluso los taxistas hablan de psicoanálisis, está en la cultura.

Lo sé, lo sé, es un chiste, es un chiste argentino.

Incluso en buena parte el psicoanálisis español tiene que ver con analistas argentinos que migraron en algún momento... En España, pareciera que el psicoanálisis no hubiera terminado de permear la cultura, ¿no? Más allá, por supuesto, de funcionar como práctica clínica...

Bueno, ha subido mucho... el psicoanálisis ha subido en su apreciación. Antes, era como una cosa... yo creo que esa cosa tan, tan borrica, tan cerrada del español, respecto de las emociones. Creo que eso es un rasgo cultural muy poco favorable, y de aceptar la propia debilidad. Creo que está cambiando eso en los últimos años. Lo que nos falta son psicoanalistas, porque somos unos de los países europeos con menor número de psicoanalistas por habitantes...

Ah, ¿sí? No sabía.

Una desgracia completa. Esto hace que, en el sistema de sanidad pública, haya una carencia horrible. Esto hace que seamos también unos de los países -que si no el que más, en toda la Unión Europea- que más uso de fármacos hace, de ansiolíticos, porque llega el médico de medicina general y le casca unos ansiolíticos o unos antidepresivos por cojones, porque no tiene a quién derivarlo, y el psiquiatra o el psicoanalista le van a figurar dentro de seis meses... Entonces, directamente hay un sobreconsumo de fármacos y una falta de terapia importantísima. Es algo que estamos intentando cambiar, hay un debate en la calle, en las empresas, hay peticiones de diputados, hay de todo porque es un agujero de nuestro sistema de salud. Y con la pandemia, que ha subido tanto el malestar psíquico, se ha hecho más evidente.

La pandemia incrementó mucho las demandas... los psicoanalistas no tienen espacio para más trabajo...

No tienen, no tienen. Por otro lado, los psicoanalistas o cualquier terapeuta, también los cognitivos, pueden ser súper dañinos, esto también es verdad. Si a ti te toca, si estás mal realmente, en un momento de crisis... Yo tengo una teoría: que hay que ir al psicoanalista cuando no estás muy mal.

Cuando uno no está muy mal. ¿A ver?

Porque si estás muy mal, no sirve. [risas] Bueno, te puede contener y tal, pero...

Cuando hablás de “muy mal”, ¿a qué te referís?

Muy mal de verdad. O sea, cuando estás muy mal, con crisis muy agudas, por ahí no te sirve.

Porque a veces sucede que la gente que llega al psicoanalista ha probado un montón de cosas antes, no siempre es una primera opción...

Lo que te quiero decir es que si estás mal, estás en un momento muy débil y das con una/un imbécil, de estos que los hay, estos dañinos que los hay... Yo conozco, todos conocemos casos.

Has tenido alguna experiencia mala...

Yo, personalmente, no. Yo tengo una súper amiga psiquiatra y psicoanalista maravillosa, amiga mía desde hace cincuenta años, con quien hablamos muchísimo de esto. Ella fue la que me recomendó, por ejemplo, a mi último analista; y antes me recomendó a mi primera analista, que era maravillosa. Después de ella, pasaron años y quise volver, y me recomendó a otro, que no me acuerdo cómo se llamaba porque esto fue hace un huevo de años, y entonces fui, y es el típico tío al que vas para la entrevista, para ver si te gusta o no te gusta, vas a la entrevista, llamas a la puerta y se abre la puerta sola. No hay nadie. Una voz enlatada te dice “Pasa, por favor, a la habitación de la derecha”. Paso a la habitación de la derecha, y me siento. Al cabo de quince o diez minutos: “Pase por favor a la habitación del fondo”, una voz enlatada otra vez, como la voz de Dios... [Se ríe]. Y vas y te encuentras al tío ahí, y el tío se pone como si fuera en una sesión completamente de no contestar. Así que me levanté y me marché, dije “Este es un gilipollas”.

Un irrespetuoso, digamos. Eso no es técnica.

Es un gilipollas, me marché. No se lo dije, pero imagínate que va alguien que está amedrentado...

Que no tiene recursos para levantarse e irse...

No tiene recursos porque duda de sí mismo, evidentemente, porque piensa esa cosa aplastante con la que te recibía allá. Y eso no es nada, porque yo sé de casos tremendos, esos de que alguien que se siente mal con un analista y dice “Es que no, no congeniamos, me quiero ir”, y el analista empieza a decir “¡Te vas a matar! Si dejas esto, ¡te vas a suicidar!”. Y varios casos así. Gente muy mala y muy rayada haciendo esto; son los menos, pero los hay, y es un peligro, hay que tener cuidado. Cuando se manda a alguien a un analista hay que decirle: “No es palabra de Dios”.

Existe también la iatrogenia psicoanalítica. No está muy estudiada, pero existe, es cierto...

Es muy jodido, claro, para todos nosotros, para el ser humano, en general, aceptar la frustración, ¿no? Es lo peor, de lo más difícil; entonces, encontrar a un psicoanalista que la acepta sin descargársela en el paciente es difícil...

¿Y cómo sería eso?

Pues yo he encontrado a una tía maravillosa, mi primera analista, y es que me parece de *chapeau* lo que hizo, esto no lo hace casi ningún psicoanalista. Estuvimos como año y pico, y yo veía que nos repetíamos y nos repetíamos, pero yo soy como “¡Voy! ¡Y voy y voy!”. Entonces, ya un día me dijo: “Mire, Rosa, creo que llevamos estancados un tiempo y creo que es culpa mía, no he sabido sacarla de ahí, creo que no ha terminado su análisis, debería ir, no tiene por qué ir mañana, pero dentro de unos años, quizás, creo también que debería ir con un hombre”. Y además tenía toda la razón, porque yo la protegía a ella como protegía a mi madre. De alguna manera, llegamos ahí a una cosa... “Creo que debería ir con un hombre. Discúlpeme, porque yo no he sabido, he intentado sacarla de ahí, pero no he sabido, así que yo creo que mejor que lo dejemos”. Muy pocos son capaces de hacer eso, muy pocos.

¿Y ahí apareció un hombre? Tu segundo análisis.

Pasaron diez años. Seguí con mi vida, y luego de que pasaron diez años, fui con un hombre. Entonces, fue muy bien, estuve otro año y pico, y luego volví otra vez cuando se murió mi pareja, pues que no conseguía salir del todo, pues fui otro poco.

¿Te sirvió la experiencia?

Sirve, sirve, sí, sí.

Como esta especie de reescritura o de relectura de la que hablábamos...

Sí, de colocar las cosas, de salirte. Es que los duelos tienen un relato que además es muy tópico, se repiten, creo que es difícil salir de ahí. El relato de “sentirse culpable porque tú no te has muerto y te alegras de no haberte muerto”, el relato de “no voy a olvidarlo y voy a dejar de sufrir”... es difícil realmente salir emocionalmente de ese tipo de cosas que hacen que el duelo sea más largo. Es muy común, nos pasa a todos. Todos somos iguales y todos somos distintos; pero es verdad, entonces, pues, sí, sirve.

Hay algo, leyéndote, ¿hay algo terapéutico en escribir?

No, más que terapéutico, mucho más que terapéutico.

Hay una cosa que se juega en la ficción que un escritor produce.

Claro.

¿Qué diferencia te parece que hay entre ese trabajo de escritura, profesional, inventando ficciones e inventando un mundo, y el trabajo de reescritura de tu historia en un análisis? ¿Cómo pensás esa tensión?

Es muy distinto. Lo primero, la escritura de ficción y tal es, más que terapéutica, estructurante, verdaderamente te permite vivir, te permite coser esas partes disociadas, te permite unirse al mundo, te permite creer en la falta, en esta realidad tan poco fiable. Creo que todos los que tenemos este tipo de cabeza, tenemos menos confianza en la realidad.

La realidad es una ficción también.

Es una pura ficción, es un espejismo, evidentemente lo es. Y además, si has tenido trastornos de algún tipo, como yo, de pánico, que de repente te vas literalmente de la realidad al otro lado, el efecto túnel, y la casa se queda allí, el mundo se queda allí, la realidad en cualquier momento hace *puij*, se desvanece. La realidad es una convención y es una ficción, es un espejismo, es muy resbaladiza. Entonces, la escritura, si publicas, si te leen, la escritura tuya... te permite como agarrarte las manos que están al otro lado de...

Cuando llega a un destinatario, digamos, cuando no es la escritura de un diario íntimo, sino que va a haber un lector...

Tiene que tener un lector.

Hay un otro ahí, que recoge eso.

Lo estructurante es que haya un lector que te diga “yo, esto que son delirios tuyos -como hay un psiquiatra que dice que son delirios controlados las novelas-, esto que es algo tan intimísimo tuyo, yo esto lo entiendo, me emociona, lo veo igual que tú, me sirve”, entonces te une a ti, que estás como desgajándote todo el rato en la realidad; es una mano que te agarra y te trae la realidad, o sea que escribir ficción te permite vivir.

Y vos escribís ficciones. No sé si llamarle “moda”, pero prevalece, en estos últimos tiempos, el género de la autoficción...

Sí, bueno, yo lo practico en parte, es el género de nuestra época, en el sentido de que esto que estoy yo diciendo de la falta de fiabilidad de la realidad creo que lo experimentamos de una manera más drástica a lo mejor un quince o veinte por ciento de personas, los que tenemos el cerebro cableado de cierto modo, pero, por otro lado, toda la sociedad ha ido derivando hacia una sensación de menor fiabilidad del mundo. De hecho, el siglo XX fue un siglo de la destrucción de lo real. Es decir, llega Einstein y nos dice que el tiempo y el espacio son relativos, luego llegan y nos dicen que con observar una cosa estás alterando lo observado, y luego llega el principio de la incertidumbre de Heisenberg... o sea, todo el siglo XX nos ha destruido la confianza en lo real.

¿Hay más tolerancia a la ficción?

Bueno, habrá más tolerancia porque a lo mejor... Iba a decir “porque la gente no se tira más por los puentes”, pero a lo mejor sí se tira más por los puentes, o sea que a lo mejor sí hay más suicidios ahora, no lo sé, no he hecho ese cálculo. Pero lo que te quiero decir es que hay menos fiabilidad, en general, realmente. Entonces, este es un género que viene a cuento de eso, es decir que la realidad es tan poco fiable que ni siquiera el yo es fiable, es el primero que no es fiable, y ahí está la autoficción, metes a ese yo, que es mentira, es ficción, que entra y que sale, en lo inventado y en lo real. Entonces, ese es un subgénero de los tiempos, pero, por otro lado, no hay que darle más importancia. Yo lo uso de cuando en cuando, pero no hay que perder de vista la novela pura, la imaginación pura, la creación pura.

Con personajes distintos a uno. Pero ¿no pensás que a veces algunas autobiografías son tremendamente mentirosas, aunque no lo sean voluntariamente..., y algunas ficciones son tremendamente iluminadoras y verdaderas?

Claro, evidentemente.

Hay algo ahí que a veces está como dado vuelta.

Barthes decía eso, que toda autobiografía es ficcional, y toda ficción autobiográfica. Bueno, entonces, pues, sí, la memoria es un cuento, nuestros recuerdos son un cuento, total, absoluto. La gente cree que lo que recuerda pasó, que es lo que hemos estado hablando antes, pero es que en absoluto pasó, no se puede uno fiar de los recuerdos jamás. Yo discuto con mi hermano, tengo un hermano cinco años mayor, hablo con mi hermano de cosas que hemos vivido los dos de pequeños y tal, escenas, situaciones, y...

Son mundos distintos los de cada uno.

Los padres de mi hermano no son mis padres.

Bueno, eso en el psicoanálisis se experimenta todo el tiempo.

Todo el tiempo, sí, sí. Y, bueno, hay luchas porque “Si yo fui a ese viaje...” y tal, y luego te enseñan fotos, que no estabas, o de repente en el viaje te dicen “Pero si fue en tal fecha, que no habías nacido”. Yo qué sé, cosas de esas, claras, y las tienes. Los recuerdos de la infancia que son recuerdos que te han contado, y que los ves como si los hubieras vivido, eso es.

Decías que el siglo XX es el siglo de la destrucción de lo real... ¿Te parece que podría pensarse también el siglo de la destrucción de la experiencia? A partir de –no sé si has leído a Walter Benjamin– esto que él contaba, que después de la Primera Guerra Mundial, los soldados habían sufrido tal grado de atrocidades que volvían mudos e incapaces de poner en relato lo que habían vivido.

Sí, de poder expresarse, sí.

¿Eso puede ser una marca de la época, también? ¿La imposibilidad de relatar lo vivido en tanto experiencia?

Con eso, y con el Holocausto también pasó, pero, fijate tú, tendría que leer su pensamiento; no me gusta mucho manifestarme en cosas complejas que no he pensado. Para decir algo que tenga sentido. Pero, fijate esto, en la Primera Guerra y también en la Segunda Guerra.

En la Segunda más que en ninguna.

Pero también en las guerras de los Balcanes, cuando los vecinos mataban a las vecinas.

Todo ha sido el siglo XX, ¿no?

Y cuando los romanos pasaban por la cuchilla toda la ciudad, y luego derruían la ciudad y echaban sal al campo para que no creciera nada. Es que el horror forma parte del ser humano.

Pero se supone que algo debería haberse progresado...

Bueno, hemos progresado muy poco. La historia va así, y de repente, un abismo, y se va para atrás, pero sí que hemos progresado. Hasta el siglo XVIII, hasta finales del siglo XVIII, tú venías al mundo, y una de las posibilidades que tenías en tu vida, muy probable, era que te torturaran. A partir de entonces, la tortura se ha ido convirtiendo en una abominación prohibida unánimemente en casi todas partes; sigue torturándose a la gente, pero el hecho, el cambio de concepción, de que la

tortura es una abominación –globalmente, salvo excepciones– y que se persiga, eso es un cambio cualitativo muy importante. Y lo mismo la esclavitud. Ha habido esclavitud en todas partes hasta el siglo XIX, ahora hay creo que unos sesenta millones de esclavos en el mundo... pero pasa lo mismo, la esclavitud es una abominación, está prohibida.

No está naturalizada.

Fue un cambio importantísimo. Lo que pasa es que nos lleva a la desesperación ver que no es suficiente. No son suficientes los cambios, pero hay. Poquitos, pero importantes.

¿Y qué me contás de la verdad? De la verdad periodística –porque has trabajado muchísimo en periodismo–, la verdad literaria y la verdad, esa que se descubre en la experiencia analítica.

La verdad periodística es la verdad notarial; entonces, la verdad periodística es aquella siempre de la que un notario puede dar fe y firmar abajo, y hay que aspirar a esa verdad. Cuando se puso de moda, con Tom Wolfe, el periodismo narrativo, pues entonces iba la gente y decía: “Y fulanito entonces entró a un café y se tomó una Coca Cola”. Bueno, pues tú no puedes ni siquiera poner eso si no has ido al café y has preguntado: “¿Y entró fulanito y se tomó una Coca Cola?”, o sea, porque el periodismo tiene que ser eso, todo lo que cuentes, que un notario pueda firmar abajo. Esa verdad notarial es una verdad factual; en realidad, es una verdad muy pequeña y restrictiva, porque en el periodismo estás mirando el árbol, y cuentas los árboles que tienes alrededor. En la novela, en la verdadera novela, aspiras a contar el bosque, a explicar el bosque, a ver el bosque y contarlo. Entonces, yo creo que para bajar a los sitios más básicos, más profundos, más auténticos, más verdaderos, los que más te enseñan, los que te pueden producir hasta una epifanía, un cambio en tu vida, pues tienes que bajar a través de los cuentos, de las parábolas...

Por el rodeo de la ficción...

Por el rodeo de la ficción. Lo que decía, yo no he leído a Wittgenstein, pero eso de “donde no se puede hablar, hay que callar”... No: donde no se puede hablar, hay que mentir, hay que contar.

Wittgenstein escribió otra cosa interesante, que en el punto donde ya no se puede hablar más con palabras, hay que mostrar...

Hay que mostrar, pues bueno, pues eso, exactamente. Mostrar, sí, y lo que hace la narración, lo que hace el arte es mostrar. Una novela no puede describir, una novela tiene que enseñar.

Bueno, pero, en ese sentido, si la verdad periodística, que es notarial, es pequeña y restrictiva... Eso bien puede ser una mentira.

Sí, puede ser una mentira, evidentemente.

Claro, y la otra, que nace como mentira, puede ser tremendamente verdadera.

Exacto, exacto, y es lo que pasa, por eso te digo que tan restrictiva... Si estás viendo los árboles, el árbol, como lo dice esa frase, te puede tapar el bosque. Pues viendo el árbol no ves nada más, evidentemente. Pero hay que mantenerse ahí porque es esa verdad que va cambiando cada día, que sale cada día en la prensa, pues la verdad a la que podemos aferrarnos en el día a día, podemos y debemos, es un lugar de verdad que necesitamos justamente traer, intentando sujetarnos a la vida cotidiana. Y luego está la otra, esa verdad artística. Y luego, **la verdad psicoanalítica... muy parecida a la narrativa, solo que individual. ¡Sí que es lo mismo! También son cuentos.**

Solo que sin lector, con alguien que escucha. Aquí no hay alguien que lee, sino alguien que escucha mientras la producís, ¿no?

Exacto, exacto, sí, sí. Pero, bueno, sigues siendo tú. El paciente es el que se cura, o se cura o se recoloca, o se reinventa con la ayuda del psicoanalista, que es como una especie de pastor, sabes. [Se ríe].

¿Pastor en el sentido de campesino o religioso?

No, no, campesino. De pastor con una vara de esas largas y tal, y que va el paciente, va soltando ovejas que se van para allá y él...

Las va arreando...

Las va arreando, para aquí, *paquí*, no, no, por aquí, no...

Analizar como arrear ovejas, nunca había escuchado esa figura...

Pues, sí, pues es una cosa así. Yo creo que el buen psicoanalista es un espejo, un espejo que rebota sin deformar, o sea, que rebota cosas, que te permite ver cosas, que eso es lo fascinante, además del análisis. Intelectualmente, algo que te has dicho veintisiete veces y que le has dicho veintisiete veces al analista, y llega una tarde que te lo vuelve a poner delante, en un momento determinado, lo que has dicho veintisiete veces, y de repente, eso que tú dijiste hace *gjjj*... y se desmorona.

Ajá, aparece una vez más antes de desaparecer.

Exacto, se desmorona de sentido, cambia de sentido, ves que tiene otro sentido, porque puede ser muchas cosas. Hay una epifanía, quiero decir, que puede ser que no tenía ningún sentido lo que estaba diciendo o que tenía un sentido clarísimo, pero que yo no había visto o... en cualquier caso, esa frase cambia de sentido.

Conocés la idea del *satori*, ¿no? Del budismo zen. En psicoanálisis hay una palabra que ocupa exactamente el mismo lugar que la epifanía en literatura o el *satori* en el zen, que es el *insight*.

El *insight*, claro. Sí, sí, el *insight*.

Están alineadas esas tres ideas...

Sí, sí, claro. Bueno, esos son momentos extraordinarios.

¿Y has trabajado cara a cara con tus analistas o recostada en un diván?

Todas las veces en diván. Todas las veces, menos este último, cuando estuve medio año, que no era psicoanalista, exactamente, que era como una terapia *sui generis*, así, de hablar cara a cara y que, bueno, sirvió de poco, pero tuvo su gracia por ser una cosa distinta, pero estuve muy poquito, unos meses, nada más, y eso era sentado. Pero los tres psicoanálisis fueron con diván.

¿Te parece que el psicoanálisis está más del lado de la ciencia o del lado de la literatura?

Más al lado de la literatura, sin comparación. ¡No es ciencia, vamos! **La parte que es ciencia es lo peor.**

A ver, a ver...

En serio, de verdad. Tengo un ejemplo. Pues, una persona que no conozco, de redes, pongamos Twitter, dice: “Ah, fulano de tal, que es psicoanalista, ha hecho esta reseña de tu libro, a ver si te gusta”, y me la he leído y me ha entrado la risa, no sé cómo explicarte. Mira, esconderse detrás de tal barullo de palabras para intentar decir y tirando pelotas fuera, o sea, mal, por ahí vas mal. ¿Qué es un buen psicoanalista? Un buen psicoanalista es alguien con una empatía brutal, tiene que tener la profesionalidad suficiente para separar, una empatía que tiene un foso aquí para que no se mezcle. Que eso lo hacía yo también como periodista, cuando hacía entrevistas yo tenía una empatía brutal, pero había una profesionalidad que de ahí no pasaba. Muchas veces con mi amiga psicoanalista hablábamos de lo parecido que es hacer una entrevista larga a una sesión de terapia. Pero, bueno, una empatía enorme, insisto, la capacidad de meterte en la cabeza del otro, pero al mismo tiempo te estás metiendo en la cabeza del otro desdoblándote..., y eso tiene que tener el buen psicoanalista, una escucha extraordinaria que viene de la empatía y viene del talento; un talento innato, un talento relacionador y un talento de novelista, capaz de encontrar los símbolos que el otro está soltando, capaz de unir, ¿sabes? Que leer mucho psicoanálisis escrito por gente inteligente va a desarrollar tu talento y va a desarrollarte, te va a dar armas, seguro, pero más por los encuentros y hallazgos de los otros, mucho más que por articulaciones teóricas farragosas.

Y cuando decís que el psicoanálisis identificado con la ciencia es lo peor, ¿en qué tipo de cosas pensás?

En lo peor, en creer...

En creérsela, digamos, de alguna forma.

Y, sí, en creer primero que tú estás por encima porque eres el científico.

El lugar del saber.

Sí, y que es como un cuadrado masivo: cuanto más miedo tenga el psicoanalista, cuanto más inseguro esté, cuanto más masivo sea ese cuadrado de plomo que pone entre medias, más le impedirá ser un buen psicoanalista.

Como las voces esas de la antesala: más antesala va a haber, digamos, voces más omnipresentes.

Claro, claro, y va a ser como el faraón... ¡Y no se discute! ¡Y no esto! Entonces, eso es una técnica que hacen algunos y, claro, y entonces, más taladros, en cuanto alguien utiliza lenguaje del grupo del poder, sea el que sea, aunque sea el lenguaje del ingeniero, pasa a ser una mala cosa.

¿Te referís a la jerga técnica?

A la jerga técnica; cuánto más técnica, más cerrada -en el psicoanálisis y en cualquier profesión-, ya te estoy diciendo. Para mí, que me gusta el lenguaje, pasa a ser un síntoma clarísimo de la falta de validez de esa persona. La persona que se amuralla con el lenguaje de poder para demostrarlo... "Cuidado, no me entiendes porque estoy por encima del entendimiento". Decía John Steinbeck que el intelectual es el que convierte las cosas facilísimas en algo muy difícil, y el artista, el que convierte las cosas difíciles en algo muy fácil. Pues, hay que ser artista.

Sos una gran entrevistadora -algo que, lo confieso, me intimida-. ¿Por qué no me contás cómo ves los puentes o las diferencias entre una entrevista periodística y una analítica? Existe así como un arte de la entrevista, ¿no creés?

Bueno, primero, para que alguien se abra, lo primero que tienes que demostrarle es una curiosidad genuina, que te interesa de verdad saber lo que te va a contar, que te interesa de verdad conocerle un poco más, que te interesa esencialmente lo que el otro te va a contar y que no lo vas a juzgar en ese momento. O sea, estás escuchando y te interesa genuinamente, y eso no lo puedes fingir; y si lo transmites lo suficiente, el otro habla, porque todos queremos ser escuchados de verdad. Entonces, esa es una de las bases que funciona con el psicoanálisis, también.

Claro, sin duda.

Obviamente. Entonces, luego mantienes eso, esa distancia que no juzga... Es un viaje al otro.

Un viaje al otro... qué lindo eso.

La entrevista es un viaje al otro. Pues entonces intentas, además, que no se te note, porque, claro, en una entrevista de este tipo, si funciona bien, a veces pasa que la gente se abre contigo y te cuenta a ti cosas que no ha contado a nadie, precisamente porque no te conoce y no te va a volver a ver, por ese lugar, que está aparte de la vida, lugar que también ocupa el psicoanalista...

Desde un lugar un poco extranjero...

Exacto. Y al mismo tiempo permite ese ámbito de una intimidad tremenda, una intimidad sin costes. Tú me das esa intimidad sin costes y la analista también, un lugar seguro para hablar. Entonces, pues, pasan cosas. Me acuerdo de Lou Reed. Era un entrevistado muy difícil, pero de repente se abrió, y terminó contándome cómo, mientras iba conduciendo su coche vacío, de repente oyó una voz desde los asientos de atrás, que le decía que tenía que dejar la droga. Después, bueno, a ti te cuenta eso y tú no puedes poner una cara de sorpresa, no se te puede mover ni un músculo. Tú estás viviendo en un mundo donde es normal que en un coche vacío, desde los asientos de atrás, te digan que puedes, que tienes que dejar la droga, ¿no? Tienes que estar ahí, con total naturalidad escuchando eso. Entonces, acompañas en ese proceso y también le pones al otro frente a sus contradicciones, que es lo mismo que hace el psicoanalista. Si el personaje ha dicho algo, pero media hora antes, le dices "Sí, pero antes me habías dicho esto". Yo lo puedo hacer más directamente, los psicoanalistas lo hacen al cabo de diecisiete sesiones, pero hacen eso, ponen la contradicción.

A veces no hace falta esperar tanto...

Es muy parecido, en muchas cosas es muy parecido, es curioso. Y luego yo me voy, y no voy a curarle de nada... Pero sí que se ha producido ese contacto peculiar.

Eso es lo que las asimila. ¿Y en qué se diferencian?

¿En qué se diferencian? Pues, porque yo no sigo, porque no lo voy a curar, es un encuentro único y mi afán no es terapéutico, aunque yo le demostré a este escritor que me encanta, Martin Amis. En uno de sus libros, *Tren de noche*, escribe sobre el suicidio de una persona que tiene absolutamente todo y, sin embargo, se suicida. Es incomprensible, muy interesante y turbador. Y, bueno, tiene varios suicidas en su obra, y luego cuenta, en un libro de memorias, cómo su madre se les encerraba en no sé dónde, y que tenía problemas depresivos, casi que se tomó unas pastillas, él decía que se equivocó la madre. Yo lo entrevisté cuando tenía cincuenta y tantos años, y le digo: “Bueno, está claro que ya ahora comprendo por qué tiene usted tantos suicidas en su obra y tal, porque, claro, su madre se intentó suicidar”, y dice: “¿Cómo?”.

Eso es una interpretación salvaje. Desde el psicoanálisis sería execrada.

Claro, pero yo no era psicoanalista, yo era periodista. Y dice: “¿Cómo?”. [Se ríe]. Y le digo: “Bueno, claro, mira, pues pasa esto, esto y esto”, y se quedó, pero se quedó *out* como dos minutos, y dijo: “Pues, es verdad -dijo-. Es verdad, pues, a lo mejor sí, es verdad, puede ser, y en el próximo libro tengo otro suicida”, decía. [risas]

O sea, funcionó. No fue salvaje, entonces, si tuvo efecto...

Tuvo efecto, sí, lo vio. Quedó claro, entonces, es gracioso.

Uno dice más de lo que quería decir, ¿no? O cuando uno se escucha decir algo y se da cuenta que lo pensaba, pero no lo sabía hasta ese momento... Eso puede pasar en los dos tipos de entrevista, en una entrevista analítica y en una entrevista periodística.

Sí, supongo que sí.

Vos has hecho muchas entrevistas.

Como dos mil, sí. Muchísimas, sí..., y me ha hartado. Pues, hacer una entrevista es un trabajo y escribir no es un trabajo.

¿No pensás como un trabajo la escritura?

Escribir periodismo es un trabajo, escribir es vivir.

¿Escribir literatura no es un trabajo?

No es un trabajo, es vivir. Es vida de primera calidad, sí. Luego está todo lo que rodea a eso, que sí es un trabajo. La promoción, un coñazo, todo ese tipo de cosas, sí, son trabajo. Las entrevistas y todo eso que te hacen a ti, todo eso es un trabajo.

¿Esta entre ellas?

No, esta no, porque no tiene que ver con eso. No, lo jodido es tener que repetir lo mismo una y otra vez.

Ah, esas entrevistas en las giras, cuando aparece un nuevo libro.

Exacto. Repites tantas veces cosas que son importantes para ti, las repites tanto que las terminas convirtiendo en bazofia.

Un pensamiento valioso que se repite tanto que termina degradándose...

Claro, aunque cuando dejas de repetirlo, al cabo de dos o tres años, lo vuelves a recuperar como propio, pero llega un momento en que no lo puedes decir con verdad, o sea, no te sale del corazón, ya te sale como *pa, pa, pa, pa...*

¿Se gastan las palabras, entonces?

Se cargan, sí. Bueno, sobre todo, no es que ellas se gasten, te digo, al repetirlo tanto, pues entonces lo mecanizas y ya te es difícil decir las cosas saliendo del corazón, sobre todo las cosas que te interesan mucho, las dices apasionadamente, verazmente, saliendo del corazón, pero si ya las has repetido cien veces, es muy difícil mantener el hilo entre lo que dices y tu sentimiento. Al cabo de un tiempo sin decirlo, lo puedes recuperar, puedes volver a hablar de ello totalmente, poniéndote en lo que hablas.

¿Y cuál es el límite de las palabras? Trabajás con palabras desde toda la vida. ¿Dónde sentís que termina lo que puede decirse?

Bueno, siempre hay un límite, esa es la gracia de la escritura, intentar ir un poco más allá. En donde no están puestas las palabras todavía, hay una gran oscuridad. Una gran oscuridad, que es el enigma del mundo, el enigma de la muerte, el enigma de lo que somos... Entonces, intentar tocar un poco ese inmenso enigma un poco más allá... Para llegar ahí, tienes que llegar con cuentos y con historias inventadas, porque no se te da de otra manera.

¿Solo se llega inventando?

Yo creo que sí.

Inventar es como largar sondas a ese lugar desconocido o imposible...

Exacto, sí.

¿Y con la muerte cómo te llevás?

¡Uy, fatal! Imagínate si he tenido ataques de pánico en mi vida, tenía una obsesión con la muerte desde muy pequeña. Yo me acuerdo que, con diez años, me decía: “Mira, Rosita, qué tarde tan bonita, disfrútala, porque enseguida pasará el tiempo y estarás durmiendo”. A mí me daban miedo las noches negras, así que no era una cosa agradable. “Enseguida pasará el tiempo, estarás mañana en el colegio. Enseguida, enseguida pasará el tiempo, y te habrás hecho mayor. Enseguida, enseguida pasará el tiempo, se habrán muertos tus padres, enseguida pasará el tiempo y te habrás muerto tú”, y esto me lo decía yo con diez años. Pero, recuerda que yo decía: “Mira, Rosita, qué tarde tan bonita, disfrútala”. Cuando tienes una conciencia muy clara de la muerte, tienes una conciencia muy clara de la vida, sabes que tiene sus costes, como las crisis de pánico, pero me quedo con el paquete.

“Compro”, digamos, con pros y contras...

Compro, compro, sí. Entonces, mi literatura es especialmente literatura del siglo XX, siglo XXI. Quizás toda la literatura, de siempre, es una literatura sobre la muerte, en definitiva.

A ver... ¿cómo es eso?

Que toda literatura, no... que todo lo que hacemos los seres humanos está hecho contra la muerte.

Un combate contra la muerte.

Todo. Amar, matar, querer hacerse millonario, todo, todo está hecho contra la muerte, pero, en mi caso concreto, soy una novelista especialmente existencialista, o sea que en mi caso, pues, es muy evidente el espacio de la muerte en mis libros, y del paso del tiempo y lo que el tiempo nos hace, y lo que el tiempo nos deshace, porque **vivir es irse deshaciendo en el tiempo**. A veces los periodistas, me preguntan: “¿Y por qué hablas siempre tanto de la muerte en tus libros?”. Y a mí me da la risa, porque ¿de qué se puede hablar, si no?

No hacemos sino hablar de eso.

Es hablar de eso, claro, aunque estemos hablando de cualquier otra cosa.

Pero hay modos y modos de hablar, ¿no?

Hay modos y modos. Yo soy muy directa.

A mí me gusta mucho... Woody Allen tiene una de esas ocurrencias.

A mí no me importa la muerte, solo que no quiero estar ahí cuando... [risas]

No tengo ningún problema con la muerte... [risas]

Cuando venga, no quiero estar ahí.

El humor es un recurso, también.

El humor. Yo tengo mucho sentido del humor, creo que el humor es esencial para todo, para entender el mundo, para hacer, para ver el mundo en su dimensión. La falta de humor, el humor va contra la autoimportancia, ¿no?

En tu último libro está presente la muerte, también...

Al final llega a la muerte, claro. El libro llega a la muerte de una manera muy evidente. En todos mis libros te agarra la muerte.

Y decís que, en este libro, que supuestamente no es ficcional, hay elementos de ficción.

Hay ficción, claro.

Es inevitable que haya ficción...

No, no es inevitable, pero en este, sí, y en *La loca de la casa*, que es otro de esos libros de autoficción, hay ficción. Pues, es que me gusta, porque la parte de ficción de este libro es la que muestra de una forma más patente y clara mi manera de ver el mundo, cómo se mezcla lo real con lo ficticio, como la fantasía y la realidad, para mí están completamente mezcladas. Recuerdo algo que ha pasado hace tiempo, quince o veinte años, y no me acuerdo de verdad si lo he vivido como me parece, si lo he soñado, si me lo han contado, si lo he leído o si lo he escrito, y las cinco cosas tienen la misma sensación para mí. Y esto es genético, evidentemente. A mi madre, que era maravillosa y una artista excepcional, pero que no pudo ser artista en absoluto, sino solo ama de casa... yo le contaba cosas más que me habían pasado, y a los dos meses me las contaba como si le hubieran pasado a ella, o sea que esa cosa de las relaciones entre madres e hijas... A mí al principio me llevaban los demonios, pero luego la he entendido. [risas]

¿Efecto de un análisis o efecto de la vida y la experiencia?

No, es efecto de la vida, sí.

Por ahí, a veces, en ese límite entre lo que sucede y lo que no sucede, o la supuesta realidad y la ficción, a veces hay un misterio a preservar, ¿no? Por ejemplo, lo que pasa acá con el personaje de Bárbara, en tu último libro...

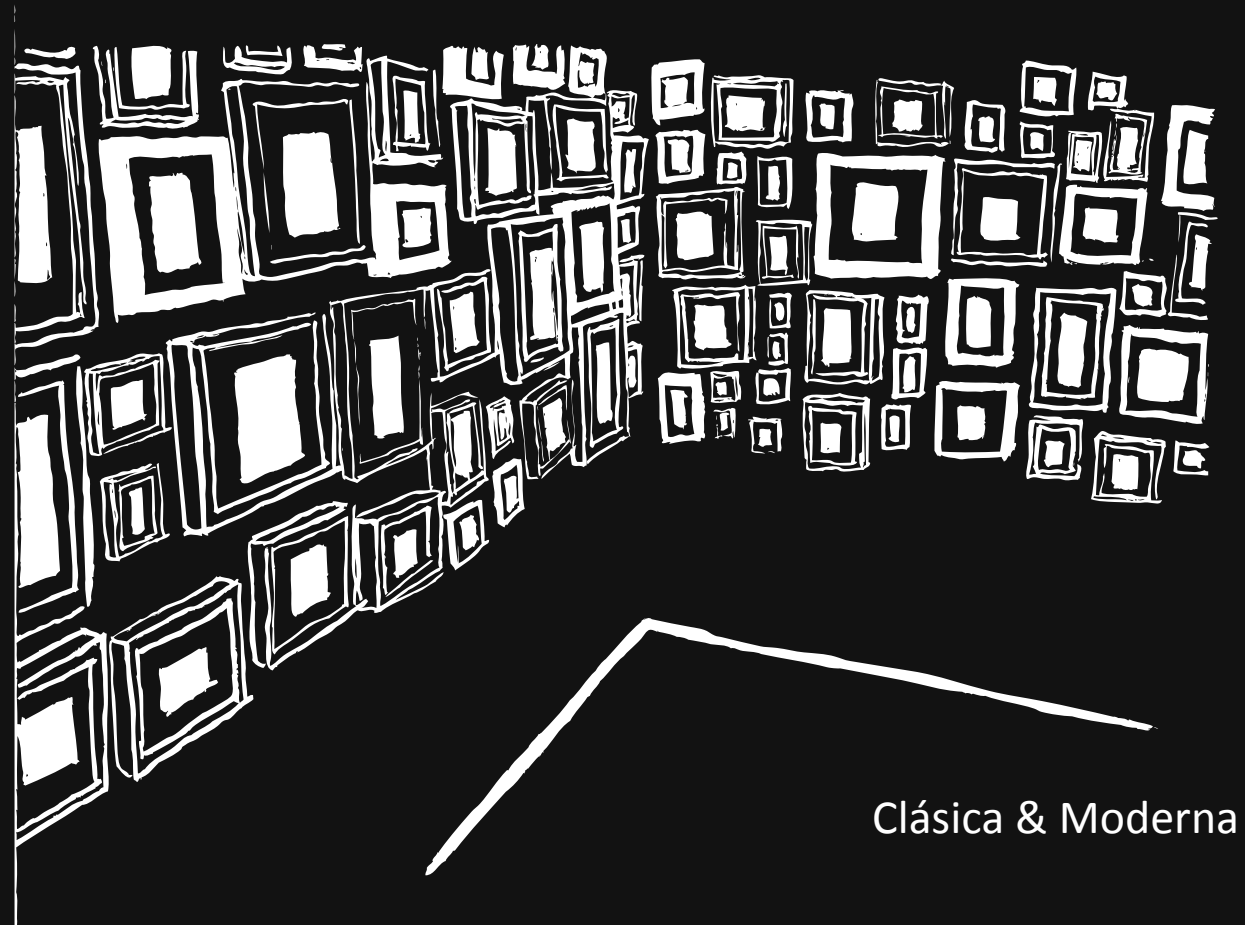
Hay partes que son verdad y hay partes que no. Allá cada cual, que el lector decida qué es lo que es verdad y qué es lo que no.

Claro, pero quizás en lo que no es verdad factual –lo hablamos de algún modo–, uno da más en el blanco que con una profusa cantidad de citas...

Sí, totalmente, sí, sí, sí, sí. Total y absolutamente.



Escritora y periodista española, nacida en Madrid, en 1951. A los diecinueve años comenzó a trabajar como periodista en diversos medios informativos. Inició estudios en la Facultad de Filosofía y Letras, pero se inclinó luego por la carrera de Periodismo. Como periodista, se ha especializado en el género de la entrevista, colaborando en el suplemento dominical del diario *El País*. Fue premiada en numerosas ocasiones, tanto por su labor periodística como por sus obras literarias, en España y otros países. Sus obras han sido traducidas a una veintena de idiomas. Algunas de sus novelas publicadas son *Crónica del desamor* (1979), *La función Delta* (1981), *Te trataré como a una reina* (1983), *Amado amo* (1988), *Temblor* (1990), *Bella y oscura* (1993), *La hija del canibal* (1997), *El corazón del tártaro* (2001), *La loca de la casa* (2003), *Historia del rey transparente* (2005) y *El peligro de estar cuerda* (2022).



Clásica & Moderna

Paula Escribens*

Donald Woods Winnicott: Un psicoanálisis en libertad

*¿Y por qué la poesía? Fue siempre un reto al descubrirme. Solo sentía
–desde que tengo uso de conciencia– que tenía que ser. Y sentía que
era a través de mi poesía. Era ese compartimento misterioso, oculto,
secreto... y obscuro. Esa parte que me diferenciaba del resto.
No me creía más importante. Simplemente, diferente.*
Blanca Varela

Donald Woods Winnicott murió en el año 1971, algunos años después de la llegada de Saúl Peña, Carlos Crisanto y Max Hernández, quienes fueron desde Perú a formarse como psicoanalistas en Londres. Los fundadores de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP) se sintieron muy cercanos a él, y quizá eso explica en parte, la impronta de los conceptos winnicottianos y la libertad de ideas que caracteriza la formación psicoanalítica en el Perú.

Winnicott descubrió a Melanie Klein y sintió gran entusiasmo por sus ideas sobre el desarrollo temprano; de hecho, la eligió como supervisora para su trabajo clínico durante muchos años. Parecía entonces que iba camino a convertirse en uno de sus discípulos más importantes; sin embargo, poco a poco fue surgiendo en él la necesidad de diferenciarse de su maestra. Winnicott construye sus propias ideas, las que sin duda responden a diferencias importantes con lo que Klein proponía teóricamente, pero también a sus intuiciones y curiosidades personales. Winnicott no estaba de acuerdo con algunas de las ideas principales de Melanie Klein, tales como la pulsión de muerte y el lugar central que le daba ella a la envidia y a la destructividad en el desarrollo psíquico temprano. Fue así que él se convirtió, entonces, en el pensador del grupo intermedio, proponiendo una serie de conceptos centrales para el psicoanálisis que permitieron pensar al infante de una manera hasta ese momento nunca pensada. En palabras de Max Hernández (comunicación personal, 3 de abril de 2022), Winnicott tuvo la capacidad de superar el conflicto y la antinomia del dilema planteado por la noción del narcisismo primario de Freud y la propuesta de las relaciones objetales desde el inicio de la vida, propuesta por Klein. Con su idea de que *no hay tal cosa como un bebé*, propuso que en la díada madre bebé hay una dependencia absoluta del infante con la madre, pero que sería una dependencia no codificada como dependencia absoluta, sino como díada interpenetrada, en la que la actitud activa de la madre ambiente de adaptarse al bebé es clave.

Este aporte –que lo llevaría, sin saber, a ser el líder de la escuela independiente– nos habla de la libertad con que Winnicott pensaba y la forma en que se vinculaba con las ideas de otros, pudiendo ponerlas en diálogo consigo mismo y cuestionarlas, dando lugar a formulaciones totalmente nuevas. Winnicott habría de tener la virtud psicoanalítica de los vicios científicos; no se volvería nunca sistemáticamente coherente al precio de anular su propia creatividad (Phillips, 1989). Imaginamos que es ese espíritu libre el que convoca natural y espontáneamente a nuestros fundadores, peruanos entusiastas y aventureros que se habían ido a Londres, ciudad que representaba el fervor del movimiento psicoanalítico. El acercamiento a Winnicott se dio de manera natural, calando así en ellos la posición del grupo independiente. En cuanto a las diferencias con Freud, se le critica a Winnicott dejar de lado el tema de las pulsiones o no darles la importancia que tienen dentro del pensamiento psicoanalítico clásico. Sin embargo, la diferencia que encontramos es que Winnicott plantea que al inicio de la vida y durante este desarrollo precoz, no es que haya ausencia de vida pulsional, sino que, más bien, esta no implica un conflicto. A esa diferencia con Freud se le suma otra importante: la manera en que Winnicott plantea la creatividad. La entiende como una fuerza que surge producto del encuentro temprano entre el bebé y la madre, y no como un mecanismo sublimatorio.

Max Hernández (2011/20 de noviembre de 2012) cuenta, en una entrevista que le hace Jorge Kantor¹, sobre su relación con el psicoanálisis y la historia del mismo en el Perú, que el encuentro con Winnicott fue para él una experiencia extraordinaria. Relata en dicha entrevista que asistió a seminarios con él durante su formación psicoanalítica, pero también en su casa, donde pudo conocerlo muy de cerca y construir una relación que le permitió nutrirse de sus ideas y conservar la huella de su pensamiento. Menciona especialmente su soltura, su distensión. Hernández (2010) recuerda en otra entrevista –que coincidentemente le hiciera mi padre, Augusto Escribens– que coincidió con Saúl Peña y Carlos Crisanto en el hecho de escoger la escuela independiente durante la formación en Londres y que quizá eso tenga que ver con un deseo de “feroz independencia” que los caracterizaba, citando a Masud Khan.

Carlos Crisanto (2011/20 de noviembre de 2012), también en entrevista con Kantor, nos cuenta que los mejores seminarios que recibió fueron los de Winnicott, de quien algunos dirían que era un hombre confuso al que muchas veces no se le entendía. Crisanto cuenta que, efectivamente, muchos de sus escritos no eran académicos, y que él rescata en esa frescura e informalidad mucha cercanía con distintas audiencias y lectores. Así, escuchando al maestro, aparentemente sin comprenderlo y de forma casi mágica, se iba formando una imagen de lo que él estaba transmitiendo, haciendo evidente que no tenía nada de confuso. Recuerda la libertad con la que iba asociando ideas en las clases y que por esa razón uno podía sentir que se perdía, pero que, sin proponérselo, al final uno encontraba algo siempre nuevo que nunca hubiera podido imaginar. Algo se iluminaba y tomaba forma de manera muy clara.

* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

1. Jorge Kantor, querido miembro de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis recientemente fallecido, en octubre de 2021.

La experiencia de Saúl Peña (2011/20 de noviembre de 2012) fue otra; él conoció a Winnicott desde el espacio más íntimo de la supervisión. Lo recuerda como alguien impredecible, que le transmitiría una y otra vez que, como analista, tenía que estar preparado para lo inesperado. Nos cuenta Peña que Winnicott era un personaje muy cercano, pero que a la vez conservaba una distancia que lo mantenía protegido de seducciones, mostrándose portador de una ética y de una singularidad y libertad admirables.

Cabe incluir en este recorrido de la estela winnicottiana en el psicoanálisis peruano a Álvaro Rey de Castro, analista de la primera generación formada en el Perú, quien también recibió una fuerte influencia de este pensador. Recuerdo, de mi experiencia como candidata en formación, una clase dictada por él en la que evidenciaba la complejidad del pensamiento de Winnicott y la frecuencia con la que este perdía su riqueza al ser reducido a la versión del trapito u osito como la marca de lo transicional, cuando más bien estos objetos solo daban cuenta de un viaje inmaterial. Trazas de un pensamiento complejo y paradójico que no siempre tuvo el reconocimiento que debía. En una siguiente generación de psicoanalistas añadido a María Luisa Silva, quien es actualmente transmisora de las ideas de Winnicott y con quien, después de muchos años de supervisión, participo de la experiencia de asistirle en el dictado de seminarios sobre Winnicott. Cercanía que se repite una y otra vez en la transmisión de estas ideas, lo que hace pensar en que no solo se trata de una aproximación conceptual al psicoanálisis, sino de un modo de vivir el psicoanálisis.

Recuerdo las veces que algún colega de otro país me ha preguntado cuál es la corriente predominante de la formación en el instituto de la SPP, y siempre me sentí sorprendida ante mi falta de claridad para responder. Poco a poco fui dándome cuenta de que esta era, precisamente, una característica muy importante de nuestra formación y un valor agregado clave: recibimos una formación con una amplitud suficiente para conocer de las distintas líneas teóricas, sin que se nos oriente a elegir a alguna por ser superior a las otras. Hoy considero que esta postura es resultado del espíritu libre de las ideas del Winnicott, que llegó al Perú a través de los fundadores de la SPP, y que se ha ido transmitiendo a las siguientes generaciones hasta llegar a mí y muchos otros candidatos en la actualidad. Los Encuentros Latinoamericanos sobre el Pensamiento de Winnicott son también espacios de rico intercambio y difusión de las ideas de este autor, pero sobre todo de distintos usos creativos que otros colegas e instituciones les dan a las mismas; encuentros de los que venimos participando desde sus inicios. Coincidentemente, este 2022 el Perú será anfitrión del trigésimo encuentro, que seguramente será celebrado con el mismo entusiasmo fecundo que viene desarrollando desde hace tres décadas.

En su texto *Libertad*, Winnicott (1969/s. f.) señala que existe un factor ambiental que destruye o esteriliza la creatividad del individuo, induciéndolo a la sensación de desesperanza. Refiere también que la experiencia de dominación puede aniquilar la libertad y toda creatividad del sujeto. A ello se suma que esta tan ansiada libertad termina siendo algo que los seres humanos podemos temer cuando salimos de una situación de dominación. Es como si nos alertara sobre las implicancias de usar la libertad, ya que sentirnos dueños de nosotros mismos conlleva una gran responsabilidad que no siempre es lograda. Al mismo tiempo, es únicamente

a través de ella, del desmarque en libertad de las imposiciones externas, que se da la posibilidad de sentir que nuestra vida tiene sentido de ser vivida.

Esto tiene una importancia singular en un país como el nuestro si tenemos en cuenta nuestro pasado colonial. La herencia y la fuerte marca dejada por la conquista podrían llevarnos a creer que nos tocará siempre importar ideas extranjeras para aplicarlas a nuestro medio. Sin embargo, pareciera que el pensador que trajeron los fundadores era uno que, además de sus aportes, fomentaría la importancia de ser libres y creativos, sin la necesidad de copiar las ideas de otros, aun cuando fueran brillantes. Es en lo propio donde radica lo más importante.

La libertad, desde esta mirada winnicottiana, es una condición que fácilmente puede perderse cuando estamos ante alguien que nos plantea un sistema de ideas que impone una convicción o cuando dependemos de alguien que se ubica en un lugar de poder para sumar prosélitos. Aquí no habría posibilidad de formar pensadores libres, con capacidad crítica, lo que me conduce directamente a la naturaleza de nuestra formación continua como psicoanalistas, una en la que no basta el conocimiento, sino la forma en que este se nos transmite. Esto último nos deja una huella importante que fomenta la importancia de adquirir una voz propia y una manera de ejercer el psicoanálisis singular de cada individualidad. La libertad interior, que Winnicott describe como la organización defensiva flexible, permitiría que la persona sea autónoma sin tener que pensar tanto en ello, pero pudiendo hacerse cargo de esta autonomía de la cual goza.

Desde mi experiencia como psicoanalista recién graduada, con la formación muy cerca y presente, pienso en lo complejo y retador que es vivir esa singularidad como analista. Pareciera que este ejercicio, muchas veces asumido como objetivo de la formación, es en realidad todo un reto. Esto es, la posibilidad de desplegar una auténtica voz que nos permita diferenciarnos de nuestros analistas, supervisores, profesores y autores, a los cuales podamos admirar a la vez que usar lo que hemos aprendido de ellos de una forma propia, creativa. Quizá Winnicott es el psicoanalista que más claramente nos invita a que hagamos un uso como este de sus ideas. La misma invitación que llegó a nosotros a través de los fundadores, también ellos maestros, supervisores y analistas de varias generaciones en nuestro país.

¿Cómo dejarnos impregnar por ese espíritu libre y jugar con aquello que vamos aprendiendo? Winnicott (1971/1995b) señala que, en el origen del pensamiento simbólico del infante, encontramos los fenómenos transicionales, que se extenderán hacia la vida cultural del adulto. De esta manera, la creatividad marca la historia individual y social a partir de la experiencia de ilusión de haber creado lo que estaba ahí –en la realidad– para ser usado por nosotros. La desilusión, también necesaria, pronto nos hará saber que esa realidad objetiva existe más allá de nuestra propia subjetividad. Hernández (comunicación personal, 3 de abril de 2022) refiere que si bien es cierto que en el trabajo sobre los objetos transicionales podría haber una desmesura sobre la subjetividad, Winnicott (1969/1995a) corregiría esto en su trabajo del uso del objeto, donde a la primera paradoja de que el objeto está ahí porque lo he creado y lo he creado porque está ahí, plantearía una segunda paradoja igualmente importante. En esta propone que el objeto está ahí porque persiste a pesar del deseo de destruirlo, y de esa forma se destruye la omnipotencia de nuestra destructividad; en ese doble juego de paradojas está planteada una sabiduría.

Winnicott nos ofrece la posibilidad de jugar con sus ideas y hacerlas nuestras, de tal forma que nos olvidemos de él, imaginando que hemos creado estas formas de comprender la realidad, aunque sepamos que existen más allá de nuestra mente. ¿Qué implica nuestro trabajo como analistas? ¿No es acaso,} ayudar a nuestros pacientes a sentir que la vida merece la pena de ser vivida, que es posible una existencia real y genuina, creativa?

Pienso que devenir psicoanalistas con voz propia, adquirir una forma propia de relacionarnos con aquellas ideas que nos hacen sentido y que nos permiten pensar nuestro ejercicio clínico es también un largo y complejo ejercicio, muchas veces doloroso e incierto, pero también placentero y lúdico. En ese sentido, tengo la impresión de que haberme formado en una institución que surge como producto del encuentro con una diversidad de teorías, pero que tiene como base, en parte, la escuela independiente, me ha brindado la posibilidad de acercarme a un amplio espectro de corrientes de pensamiento. Distintos autores, diversos planteamientos, muchos de ellos supuestamente contradictorios entre sí, sin que eso suponga un problema, sino que justamente replique una característica de nuestro quehacer psicoanalítico: la posibilidad de tolerar lo paradójico.

Como Winnicott nos propone, para que el bebé pueda sentir que él ha creado al objeto, necesita hallarlo, de tal forma que sienta que puede crearlo de nuevo, infinitas veces; vemos que de alguna manera siempre creamos sobre la base de una experiencia previa. Hay algo que nos es dado, algo que heredamos, algo que encontramos, pero que en realidad el ambiente nos facilita. Asimismo, el gesto espontáneo que ofrece el infante adquiere recién sentido a través del encuentro con el ambiente (la madre, el otro) que lo acoge.

A través de las múltiples paradojas que recorren el pensamiento de Winnicott y que él recomienda no intentar resolver, hace énfasis en la idea de un psicoanálisis complejo, también paradójico, que más que ser resuelto necesita encontrarse con mentes dispuestas a tolerar esas contradicciones y a albergarlas creativamente, haciendo de la tensión que habita en ellas, la fuerza que nos empuja a seguir siendo creativos. Estamos nuevamente ante la idea del objeto transicional, aquel que es creado entre la ausencia y la presencia, pero apoyado en ambas. Ese objeto que tiene de externo e interno, pero que no es una combinación de ambos, sino algo totalmente distinto. Resolver esto en una dirección u otra nos llevaría más bien a una simplificación que empobrecería nuestro psiquismo y nuestras teorías. Necesitamos ilusiones, pero quizá las más potentes son aquellas que se desprenden de la posibilidad de vivir creativamente, a partir de nuestra propia voz. Esa es la voz del verdadero *self*, que tanto necesitan de nosotros nuestros pacientes.

Los fenómenos transicionales y el espacio potencial son ideas centrales en la obra de Winnicott, es decir, todo aquello que se ubica en la zona intermedia de la experiencia. Zona que es imposible de asir, y en esa cualidad de imposible de ser aprehendida radicaría su riqueza y todo ese potencial que nos ofrece para crear y transformar. Quizá esa sabiduría para evitar creencias consolidadas explique su poco interés en adscribirse a bandos teóricos, tanto como su libertad de movimiento para ir tomando de cada autor lo que le hace más sentido, a la vez que dialogar críticamente con las ideas, proponiendo siempre respuestas nuevas y muy creativas. El juego se establece así como elemento central en el desarrollo y plantea



la cultura como una extensión del mismo. La idea de vivir saludablemente tiene que ver con la posibilidad de una existencia creativa, aspiración que lleva a la vida social y que se traduciría en la posibilidad de vivirla democráticamente. Hay una serie de textos en los que Winnicott habla de la importancia de la democracia como forma de organizar la vida política. Hernández (comunicación personal, 3 de abril de 2022) recuerda que, para Winnicott, la cámara secreta era el lugar donde el ciudadano podía despejar su mente de las intrusiones propagandísticas y encontrarse consigo mismo frente a la inmensa tarea que la democracia impone en cada uno de nosotros.

Podemos decir entonces que la SPP se ha nutrido mucho de estas ideas, pero más que conceptualmente, quizá tienen una clara impronta en la forma de concebir el psicoanálisis y la postura que como analistas tenemos, tanto en nuestra práctica clínica como en nuestra relación con las distintas teorías. En el caso de Winnicott, es una forma de estar en el mundo, de crear –desde el juego– el mundo.

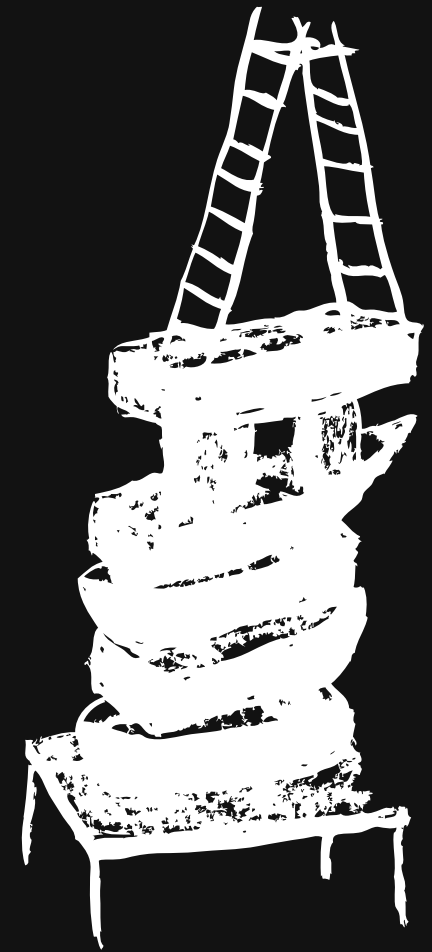
La vocación por el pensamiento winnicottiano en el Perú se ha propagado hacia otras instituciones afines al psicoanálisis, como aquellas de formación terapéutica y de artes expresivas, llegando incluso a entes gubernamentales, como es el caso de Max Hernández participando en el Acuerdo Nacional. Se podría decir que, de alguna manera, desde ahí él practica libre, creativamente y convocante, una actitud psicoanalítica de apertura al diálogo entre distintos grupos, generando puentes y posibilidades de encuentro entre posiciones que muchas veces parecerían irreconciliables. Probablemente eso guarde estrecha relación con la actitud psicoanalítica que Winnicott transmitía, según cuenta el mismo Hernández (comunicación personal, 3 de abril de 2022). Si bien Winnicott pensaba que era importante tener un consultorio de la forma que Freud nos lo había enseñado, había situaciones en las que uno podía configurar un *setting ad hoc*, tema que propone en su texto sobre la observación de infantes. Propone así el valor clínico de un *setting* mental que acompaña la posibilidad de que cualquier situación que lo requiera pueda configurarse como un *setting* analítico, lo que permite llevar el psicoanálisis como herramienta de trabajo a una infinidad de contextos. Esta es, para Hernández, una de las enseñanzas más invalorable de Winnicott, en especial si consideramos la relevancia que tiene esta perspectiva en el psicoanálisis contemporáneo, ante las múltiples demandas sociales.

Lo que quisiera resaltar es no solo la libertad que Winnicott transmitió a través de su visión del desarrollo del *self*, de la creatividad, del juego y de la vida cultural, sino la libertad con la que cada quien de las futuras generaciones ha hecho suyas estas ideas. Escogí como epígrafe las palabras de la poeta peruana Blanca Varela (1985) para destacar la idea clave que Winnicott nos ha dejado: la importancia de sentirnos únicos. Y esta experiencia tiene que ver con vivir creativamente, es decir, con sentirnos vivos, no con la creación de algo exquisito, sino algo propio. Pienso que, como analistas, tenemos la urgencia de encontrar una voz propia que, más que adscribirnos a una escuela o línea de pensamiento, nos permita encontrar libremente un lugar en el mundo, sin la obligación de adaptarnos a él, con el costo de perder demasiado de uno mismo.

Me quedo con la poeta cuando nos dice que el poema no es una máquina de palabras creada para transmitir ideas o sentimientos. Si bien es un objeto que solo se puede hacer con palabras, es un objeto expuesto siempre al cambio, tanto que, cuando menos lo esperas, alcanza un crecimiento que ya no se puede controlar. Se torna algo monstruoso que puede llegar a agobiar y destruir, aunque también devela, comunicando en grado de alta combustión. Varela nos dice, como si hubiera leído a Winnicott, que la originalidad tiene que ver con la autenticidad, ya que si la persona expresa una verdad para sí misma, llega a tener una incuestionable originalidad. Un tema muy actual en palabras de Hernández, quien recuerda la diferencia entre la subjetividad y el proceso de subjetivación; este último sería el que nos constituye como sujetos con una subjetividad particular. Nos constituimos como sujetos y objetos luego de una larga prehistoria instintivo-afectiva, tema muy actual y central para el quehacer psicoanalítico, que trasciende además la esfera de lo clínico. Tenemos entonces, retomando a Winnicott, en palabras de Hernández, la urgencia de recordar que somos psicoanalistas, sin olvidarnos que somos ciudadanos, situación paradójica pero ineludible.

Referencias

- Cristanto, C. [Sociedad Peruana de Psicoanálisis] (20 de noviembre de 2012). Documental “Crónicas del psicoanálisis peruano: Primera parte” / SPP Lima. (Trabajo original publicado en 2011). *Youtube*. <https://www.youtube.com/watch?v=sHnCYfxK6tM>
- Hernández, M. (2010). La feroz independencia. *Psicoanálisis*, 8, 11-25.
- Hernández, M. [Sociedad Peruana de Psicoanálisis] (20 de noviembre de 2012). Documental “Crónicas del psicoanálisis peruano: Primera parte” / SPP Lima. (Trabajo original publicado en 2011). *Youtube*. <https://www.youtube.com/watch?v=sHnCYfxK6tM>
- Peña, S. [Sociedad Peruana de Psicoanálisis] (20 de noviembre de 2012). Documental “Crónicas del psicoanálisis peruano: Primera parte” / SPP Lima. (Trabajo original publicado en 2011). *Youtube*. <https://www.youtube.com/watch?v=sHnCYfxK6tM>
- Phillips, A. (1989). *Winnicott*. Penguin.
- Varela, B. (1985). Porque somos más vulnerables. En J. Valverde Oliveros (ed.), *Entrevistas a Blanca Varela*. Asociación Isegoría.
- Winnicott, D.W. (1995a). El uso de un objeto y la relación por medio de identificaciones. En F. Mazía (trad.), *Realidad y juego* (pp. 117-127). Gedisa. (Trabajo original publicado en 1969).
- Winnicott, D. W. (1995b). *Realidad y juego* (F. Mazía, trad.). Gedisa. (Trabajo original publicado en 1971).
- Winnicott, D. W. (s. f.). Libertad. En D. W. Winnicott, *Obras completas* (pp. 1095-1099). Psikolibro. <https://ourcult.files.wordpress.com/2012/06/donald-winnicott-obras-completas.pdf> (Trabajo original publicado en 1969).



Extramuros

Comunidad Otomí Yühü: Aislamiento y necesidad de escucha

Como parte del Proyecto Comunitario de la Sociedad Psicoanalítica de México (SPM), en abril de 2019 surgió la posibilidad de asociarnos con la Cruz Roja del Estado de México para juntar esfuerzos y brindar apoyo a la comunidad indígena Otomí Yühü, que pertenece al municipio de Ocoyoacac, Estado de México. Este proyecto se realiza en conjunto con la Coordinación Estatal de Damas Voluntarias del Estado de México de la Cruz Roja Mexicana, que preside Ana Paula Fernández Bernal.

El comité de Damas de la Cruz Roja realiza labores de salud e imparte cursos educativos con el objetivo de promover el crecimiento social de la población; en estos cursos se busca atender necesidades de primer orden, se brinda asesoría legal, apoyo médico, primeros auxilios a padres de familia, entre otros. Este comité manifestó su limitación para proveer herramientas emocionales a las comunidades, por lo que nos buscaron para solicitar apoyo en este rubro.

Nuestra perspectiva teórica parte de un enfoque del psicoanálisis dirigido a lo social; con esto nos referimos a un psicoanálisis fuera de la consulta privada y enfocado hacia la comunidad. La alianza con diversas instituciones, como en nuestro caso con la Cruz Roja, permite plantear nuevas propuestas de trabajo comunitario enfocado en las demandas emocionales y abre las puertas a la posibilidad de que estas puedan ser atendidas.

Después de algunos manejos administrativos, nos fue asignada la población Yühü. Esta pequeña comunidad se encuentra en las afueras de la ciudad, por lo que requerimos organizar con varios colegas la logística para llegar hasta este lugar. Por cuestiones de seguridad, se nos pidió que fuéramos en grupo con otros elementos de la Cruz Roja y que hiciéramos la última parte del trayecto seguidos por una ambulancia, como parte del protocolo que se utiliza al atender a poblaciones lejanas. Así, emprendimos el pintoresco camino para llegar hasta la comunidad, que se encuentra inmersa en el bosque de la Marquesa, un bello paraje para muchos ciudadanos que quieren descansar y tomarse un respiro de la Ciudad de México o de Toluca. El camino comienza con un tramo de autopista y deriva en una carretera muy estrecha que va llegando a las faldas de los cerros cercanos al Nevado de Toluca; estos se componen por bosques de coníferas de gran altura, por lo cual en el camino se pueden apreciar grandes cantidades de árboles y plantas que se dan durante todo el año, con una presencia importante de fauna natural. Durante el camino, tuvimos que parar en varias ocasiones, ya que algunos de nosotros nos mareamos por el cambio de altura.

Toda esta descripción cobra importancia debido a lo apartado y complejo que es este territorio para quien reside ahí, lo cual afecta de distintas maneras a la población, como es el caso de las mujeres que salen a trabajar y deben recorrer este trayecto de

pronunciadas subidas y bajadas para llegar a la zona turística del bosque, donde venden sus productos, por lo que salen temprano por la mañana y vuelven muy tarde por la noche.

Un elemento que nos llamó mucho la atención al llegar por primera vez a trabajar con la comunidad fue la cantidad de varones desocupados en las calles, algunos de ellos notoriamente ebrios, lo cual evidenciaba la ausencia de las mujeres y la poca ocupación de los hombres.

Al aproximarnos al centro comunitario, donde sería nuestra primera cita, nos sorprendió que la gente nos esperara con muchas inquietudes y deseos de hablar. Nos recibieron alrededor de cuarenta personas, en su mayoría mujeres, ávidas de iniciar las reuniones.

Como es sabido, el trabajo de campo se lleva a cabo en un proceso de tres etapas: diagnóstico, creación de estrategias y sesiones de trabajo (Egas y Salao, 2011). Nuestra intención en un primer momento era realizar un diagnóstico psicológico que nos permitiera entender las dificultades y problemáticas más comunes de la población para así desarrollar un plan de trabajo acorde con esos hallazgos y con base en las necesidades de escucha de las personas.

En el grupo que participó durante esta primera reunión se encontraban dos lideresas que tenían cargos políticos dentro del municipio. Ellas manifestaron la inquietud de hacer equipo con nosotras para realizar el trabajo con la comunidad; notamos en ellas un gran deseo de hablar, expresaron extensamente lo que ellas consideraban que se requería de atención en la población. A su vez, se unieron a la reunión otras mujeres con demandas muy específicas y unos cuantos varones que se vislumbraban tímidos a la vez que deseosos de plantear también sus ideas. Nos costó trabajo darles la palabra a todos, lo cual finalmente logramos con cierta dificultad.

En esta primera sesión tuvimos la sensación de que la necesidad de hablar de las personas no nos permitiría, por lo menos al inicio, descubrir las conflictivas conscientes e inconscientes de la población, ya que para todos era importante tomar la palabra. Por nuestra parte, tuvimos la sensación de que las dos horas de la sesión fueron insuficientes; estábamos abrumadas. Nos dimos cuenta de que, al ser una población tan apartada, la comunidad se encuentra aislada, y esto derivaba en la escasez de espacios de escucha.

Para los miembros de la comunidad Yühü constituíamos una novedad, ya que poca gente externa los visita, y mucho menos con la inquietud de acercarse y contactar emocionalmente con ellos. Generalmente la gente que acude hasta ahí tiene intenciones políticas o son empleados, ya sea de protección civil o de otras entidades de Gobierno que van a hacer revisiones y protocolos de servicios diversos.

Con dificultad, ya que no lograban expresar los afectos con claridad, manifestaron que consideraban problemático mucho de lo que rodea la parentalidad, que les preocupaba el establecimiento de límites con los hijos, así como la distribución de responsabilidades entre padres y madres, las ausencias de ambos cuando se van del pueblo a trabajar durante el día y la problemática que se ha detectado tanto en adolescentes como en adultos varones en cuanto a adicciones, principalmente el alcoholismo.

A partir del trabajo con la población, surgieron diversos temas, como la dificultad en el manejo de la agresión, la violencia familiar, el abuso sexual, el incesto, las adicciones, el machismo, los problemas de aprendizaje, entre otros.

* Sociedad Psicoanalítica de México.

Nuestra propuesta de trabajo se dirigió hacia la posibilidad de reconstruir los vínculos dentro de cada familia y en la comunidad, a través de la creación de espacios de escucha y acompañamiento que permitieran la generación de cambios desde la propia población.

Por otra parte, se planteó que en general se percibe aún la predominancia de la cultura machista, que hace que muchas mujeres se sientan inseguras de salir de su casa, incluso para asistir a los talleres, o que los hombres consideren que no son valiosos si sus esposas ganan dinero, aun cuando, por otra parte, ya hay mujeres de la comunidad electas en puestos de Gobierno.

Una vez establecidas las principales necesidades emocionales, se convocó a la población a una segunda reunión, en la cual se retomó lo que se había hablado previamente y se planteó establecer un espacio que permitiera a sus participantes construir sobre su propia realidad, no para evitar la aparición de ciertos eventos o situaciones, sino para entender que en la vida nos construimos en respuesta a estos eventos.

Al ofrecer un campo en el que se pueda hablar y simbolizar las emociones, se responde a la demanda de la población sin aconsejar ni actuar en su lugar. Se parte del sufrimiento y de los síntomas, y se intenta construir lazos para trabajar; aquí, el psicoanálisis contribuye a introducir la función de prevención, escucha y acompañamiento.

Nos parece relevante por lo expresado anteriormente: abocarnos al fortalecimiento de la identidad individual y comunitaria, a partir de un enfoque que favorezca la introspección y permita revisar creencias, angustias y fantasías asociadas con la problemática que se plantea.

Por último, nos interesa promover la autogestión dentro de la comunidad, a través de la consolidación de los elementos identitarios que la constituyen y a partir de los cuales pueden desarrollar tanto el sustento económico (con actividades que tradicionalmente han realizado en la comunidad) como el sustento emocional que fortalezca al grupo.

Desafortunadamente, a raíz de la pandemia este proyecto comunitario está suspendido temporalmente, ya que nuestra presencia en la comunidad representa un riesgo de contagio para sus integrantes. Actualmente, seguimos a la espera de que pronto nos abran el espacio para continuar trabajando.

La prevención psicoanalítica representa la escucha de la palabra del sujeto dentro de la dimensión de la transferencia. Esto es distinto a la prevención social, la educación o la atención médica, ya que la intención no es calmar el dolor o las dificultades de la vida, sino, como dice Martens, “sostener la castración, como experiencia de separación y de duelos sucesivos, es la única vía que permite al ser convertirse en ser desalienado, libre y creador del destino de su vida” (Martens, 1991, p. 51, citado en Egas y Salao, 2011, p. 204).

El desarrollo de una dinámica interna dentro del grupo a través de la movilización de sus miembros y de la escucha de los acompañantes (los psicoanalistas) implica que el sostén se da también desde el interior y el trabajo ocurre a través de la palabra, con la participación de todos los implicados. No somos los psicoanalistas quienes sostenemos a los participantes, son ellos mismos los que generan ese sostén dentro de la dinámica grupal, en un intento no de encontrar soluciones a los problemas en sí mismos, sino de entender la postura que puede asumirse frente a ellos. Esto da inicio a la elaboración subjetiva de la problemática y es la base para que ocurran cambios sustanciales en la población.

Al igual que ocurre con el trabajo analítico en el consultorio, en la comunidad debemos trabajar con la transferencia. En estos casos, ocurre una *transferencia sobre el lugar* (Egas y Salao, 2011); esta se refiere a una transferencia no con una persona fija, sino con el dispositivo en sí, con el espacio.

El trabajo comunitario suele verse generalmente como la labor que realiza una persona “externa” que “beneficia” a una comunidad “en desventaja” y que de manera heroica y caritativa resuelve los problemas ajenos. Nuestra propuesta se enfoca precisamente en lo contrario: hacia la posibilidad de que se logre asumir la responsabilidad personal dentro de una comunidad.

Resumen

La Sociedad Psicoanalítica de México (SPM) se asoció en abril de 2019 con la Cruz Roja del Estado de México para apoyar a la comunidad indígena Otomí Yühü. El objetivo se centró en brindar herramientas emocionales desde un enfoque psicoanalítico dirigido a lo social. En una primera etapa, se hizo un diagnóstico psicológico para entender las problemáticas de la población y para trabajar desde las necesidades de expresar emociones y de ser escuchados. Lamentablemente, la pandemia dificultó que se pudiera seguir con el proyecto. Estamos a la espera de poder regresar y continuar con el trabajo comunitario.

Descriptor: *Comunidad, Escucha. Candidatos a descriptor:* *Psicoanálisis social, Psicoanálisis extramuros, Diagnóstico social.*

Abstract

The Sociedad Psicoanalítica de México (SPM) partnered in April 2019 with the Red Cross of the State of Mexico to support the Otomí Yühü native community. The objective focused on giving emotional tools from a psychoanalytic approach aimed at the social. In a first stage, a psychological diagnosis was made to understand the emotional problems of the population and to work from , the needs to express their emotions and to be heard. Unfortunately, the pandemic made it difficult to continue with the project. We are waiting to be able to return and continue with the community work.

Keywords: *Community, Listening. Candidates to keywords:* *Social psychoanalysis, Extra-mural psychoanalysis, Social diagnosis.*

Referencias

Egas, V. y Salao, E. (2011). Trabajo comunitario desde una perspectiva psicoanalítica: Un acompañamiento en la construcción grupal de saberes. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 2(9), 899-911.

La vida entre vínculos: Un abordaje sobre el modo de concebir la existencia y la intervención en la comunidad

*En representación de una escritura colectiva del grupo de estudios de Fepal Psicoanalistas en la Comunidad****

Introducción: La existencia en territorios de incertezas

En la contemporaneidad, los lazos sociales están cada vez más deshechos y nuestras instituciones reflejan una cultura afectada (enferma) por la lógica colonial en la que fue fundada. Vivimos en un estado de *apartheid* social, donde el bien común no es para todos, donde el reconocimiento social es percibido como un privilegio sostenido para unos pocos por instituciones cuestionadas en sus funcionamientos morales y jurídicos. Hay una segregación social que compromete a toda la civilización y destruye la posibilidad de vivir juntos (*con-juntos*) o en comunidad (*común-unidad*), imponiendo sobre el valor solidario la ética de la singularidad.

Los procesos civilizatorios no han permitido un nexo entre la experiencia del reconocimiento social y la relación del sujeto consigo mismo. Así, se ha dificultado la construcción saludable de una identidad personal y colectiva. Estas dependen de las relaciones primarias tanto como de los derechos jurídicos de los miembros de una comunidad y de los lazos afectivos que se tejen entre ellos para no sucumbir a procesos de alienación.

Transformar las segregaciones y exclusiones que se ejercen sobre ciertas identidades personales y colectivas es transitar el camino hacia una *función emancipadora* de los diversos integrantes del colectivo social.

Como reacción o respuesta frente a esta falta de los factores cohesionadores de las relaciones con el otro, los colegas que integran el grupo Psicoanalistas en la Comuni-

dad se propone una intervención *en y con* la comunidad, en la que prime el respeto al otro, un reconocimiento de sus representaciones y sensibilidades, de sus derechos y sus éticas, de sus prácticas y saberes.

Este colectivo de psicoanalistas tiene como objetivo estudiar, investigar y socializar prácticas de intervención, así como entrar en contacto con otros países e instituciones en sus diferentes culturas, lo que ha enriquecido el acervo de conocimiento a mano.

Trabajamos para sostener con fuerza una identidad como *psicoanalistas implicados* en la comunidad, resaltando en esta identidad un trabajo grupal democrático en la toma de decisiones y una horizontalidad en la constitución de sus relaciones. Horizontalidad que ha permitido la integración de diversas prácticas y éticas que generan alianzas y acuerdos con distintas lógicas institucionales.

El analista implicado en esta labor necesita estar abierto, con asombro y sorpresa, a la emergencia de rupturas epistemológicas para desnaturalizar lo que la sociedad da por obvio, naturalizado y estructurado, por ejemplo, las prácticas de violencia, exclusiones, racismo, etc. (APdeBA, 27 de noviembre de 2021).

1. Algo sobre el encuadre

Según Freud, la creación de un grupo estaría facilitada por la posibilidad de compartir un objeto en común que ocupa el lugar del ideal yoico, objeto que puede ser una persona (el líder) o una idea (el concepto de Nación o la idea de un dios). En ese esquema que Freud describe en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921/1995), la relación jerárquica del poder y el sometimiento operan como factor cohesionador.

Ampliando las ideas de Freud, nuestro grupo destaca otro factor en la constitución grupal: las relaciones entre pares basadas en el apego (Bowlby, 1979), en la confianza básica (Erikson, 1990).

La confianza básica emerge del enlace de apego, que en psicoanálisis ha tomado como modelo la relación que una madre establece con su cría. En este vínculo, el cuidador capta, vía identificación, las necesidades del otro en desarrollo y desamparo, el infante, y da respuesta a sus necesidades primarias; la madre logra *con-sentir* y reflejar en su ser las necesidades de ese ser con una constitución psíquica en desarrollo. En este modelo, la relación se basa en un sostenimiento, y no en un sometimiento (Bowlby, 1979).

Dicho sostén que brinda la madre permite al bebé ir construyendo seguridad, confianza y esperanza, en sí mismo y en el mundo, premisa fundamental en la construcción de un vínculo saludable con un semejante.

Planteado de esta forma, un vínculo con la comunidad podría construirse basándose en relaciones empáticas, que se oponen a una ética del sometimiento y se fundamentan en una ética solidaria y emancipatoria.

Nuestro grupo practica en sus vínculos un modelo horizontal porque no busca imponer la uniformidad de modos de pensar y de sentir, y sí busca dar espacio y reconocimiento a la diversidad, para sí mismo y para con otro. El diálogo y las relaciones entre los diversos sujetos de un grupo estarían sostenidos en la cocreación y el respeto por las alteridades que constituyen un universo grupal; estas acciones permitirían el desarrollo de la ética solidaria y *emancipatoria*.

* Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires.

** Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre.

*** Agradecemos la colaboración de los colegas Fernando Orduz, Cristina Curiel, Dinah Cárdenas, Lilian Ferreyros, Teresa Rocha, Alicia Lewcovicz, Mirta Itlman, Diana Zac y Gabriela Salazar, así como la atenta lectura de Fernando Orduz y Liliana García Domínguez.

Este último concepto se orienta a la construcción de una acción en la que las diferencias humanas se tramiten bajo vínculos de confianza y de fidelización hacia el otro. Esta postura incluye la presencia permanente del conflicto como motor del desarrollo, del disenso como práctica de los *diversos* –entendiendo *diversos* como “diferentes”– y de los efectos destructivos que en las relaciones humanas generan los afectos ligados al odio y la hostilidad en contextos donde coexisten lógicas de existencia diversas.

La *presencia solidaria* nos lleva a pensar que nuestro actuar en comunidad implica una responsabilidad *con y por* el otro. La labor psicoanalítica como práctica implica un registro y reconocimiento de las necesidades emocionales del otro como individuo y como ser social para poder ir coconstruyendo los sentidos que van emergiendo (Mansione, 2007/inédito).

Podemos pensar que son relaciones que se establecen de una forma *sólida*, en contrapartida con lo que Bauman (1999/2002) nombra en la contemporaneidad como relaciones *líquidas*. Parafraseando a Bauman, hemos hecho una licuefacción de nuestras relaciones humanas.

Para compensar algo de este desasimiento de los vínculos, Psicoanalistas en la Comunidad trabaja para la recuperación de las prácticas de solidaridad.

El reconocimiento del otro se construye, como ya hemos mencionado, a partir de la identificación empática característica en el desarrollo humano del vínculo primario materno. Para el logro de esa identificación se requiere una *presencia estable* del otro significativo, lo que permite una relación mutualista.

En concordancia con lo dicho se plantea el vector vincular del desear con el otro, del pensar al otro, del estar con otro, como un modo de dar calidad de existencia al humano y de humano a la existencia, propiciando la mentalización de las experiencias.

Sobre el deseo, no necesariamente se lo piensa desde la pérdida; agregamos a ello la posibilidad de pensarlo también en la capacidad de soñar y anhelar, incluido en un tiempo futuro, transformador del presente en el que se proyecta la inclusión del otro en un ensueño colectivo. Ese escenario requiere intervenciones que sustenten un ambiente confiable y de fidelización a los vínculos interhumanos.

Pensamos que la ensoñación conduce a desarrollar contención, alojamiento, redes, tramas sociales cálidas, construcción en tiempos de encuentro/desencuentro para escuchar lo que siente el otro, amortizando la crueldad de la vida. De esta forma se produce un efecto intersubjetivo de bienestar en las relaciones. Soñar de manera conjunta, tejer nuevas formas de existir es un camino que convoca a la esperanza y a la posibilidad de diluir impactos que generan rabia, exclusión y diversos malestares.

Ver, escuchar y sentir al otro incluye además una sensibilidad hacia la apelación ética que el otro nos dirige. Esto implica la existencia de una responsabilidad ética y afectiva hacia el otro.

Butler (2017/2019) menciona que la vida y la condición de existencia pueden considerarse precarias/inciertas porque son susceptibles de terminar en cualquier momento. No hay vida que no sea precaria. Toda forma de vida depende de condiciones incontrolables que hacen posible o no su persistencia. Sin embargo, es evidente que ciertas poblaciones están sometidas a formas específicas de precariedad debido a las políticas sociales, la exposición a la violencia o las guerras.

Lévinas (citado en Butler, 2017/2019) se refiere al “rostro del otro”, y subraya que su rostro (*visage*) debe aparecer y afectarnos a través de una experiencia sensible. Sin

embargo, algunas vidas quedan excluidas. La visión del otro depende de ciertas condiciones de visibilidad socialmente determinadas, que no son posibles para todas las personas. Por lo tanto, es nuestra responsabilidad analizar y transformar la esfera de visibilidad sobre la que descansa la política pública (Lewkovicz *et al.*, 2019).

Encontrar al otro, estar con el otro, ensoñarse con otros es lo que permite construir relaciones de solidaridad. Lo contrario sería la violencia de aquellas experiencias en las que no se encuentra a quien se espera y se necesita en el lugar donde se lo esperaba encontrar; ello sería el desencuentro con el otro, la ausencia del otro; sería la dinámica que rompe con la *diversidad solidaria*.

Ailton Krenak (2019), filósofo indígena brasileño contemporáneo, dice que nuestro tiempo y sus prácticas se han especializado en “producir ausencias de sentido de vivir en sociedad [...] esto genera una gran intolerancia hacia aquellos quienes aún son capaces de poder experimentar el placer de estar vivos, de bailar y de cantar” (p. 13); sin embargo, nos da esperanzas, pues dice que el mundo “está lleno de pequeñas constelaciones de personas que bailan, cantan y hacen llover” (p. 13).

2. Transitoriedades y solidaridad

Sol-y-dar-y-dad... solidaridad... ¿Cómo podríamos los seres humanos ser como “soles” entre nosotros, sol que alumbré y dé vida a las relaciones con otros..., que nuestro reloj interno nos marque y recuerde la hora en la que devengamos en luz solidaria para alguien que está necesitando que lo seamos?

Si se le llama *ritmo circadiano* al movimiento que mantiene el cerebro y el cuerpo en sincronía con el sol, se podría proponer la acepción de *ritmo solidario* para nominar esa necesidad de empatía y vincularidad que permite disfrutar del verdadero encuentro con el otro.

Sobre todo, en contextos de incertidumbres, lo que no puede ser transitorio es el vínculo solidario, ya que este se convierte en una fuente de salud integral al proveer nutrientes para la vida en común y para la sensación de estar solo pero bien acompañado (Winnicott, 1993/1996).

El grupo Psicoanalistas en la Comunidad entiende la solidaridad desplegándose desde un trabajo horizontal y de intercambio con los diversos agentes de una comunidad, en el que aprendemos unos de otros y, al aprender, enseñamos.

En estos tiempos de pandemia en los cuales la presencia física se interrumpió, se pudo trabajar más que nunca desde el lazo social para prevenir la posibilidad de contagio.

En algunos sectores se hizo eco otra posibilidad que no estaba ligada a la distancia como salud; ese concepto fue el de la *inmunidad de rebaño*.

En este concepto, la prevención estaría dada por el proceso de cercanía psicosocial con el otro. Tomando esa idea como modelo, Santiago Levin (13 de abril de 2021, 16 de abril de 2021), expresidente de la Asociación Psiquiátrica Argentina, propone la noción de *solidaridad de rebaño*. “Para la inmunidad frente al virus se necesitan vacunas; para la solidaridad de rebaño se necesita comunicación” (13 de abril de 2021).

Y nosotros agregaríamos: se necesita de encuentro, de la posibilidad de poner palabra, de desplegar una escucha atenta y disponible, porque somos primariamente seres sociales, que generamos un campo común con otros, en el que nos representamos colectiva e individualmente.

La integración que se opone a la marginalidad por momentos se pierde, no solo por la pandemia, sino por los prejuicios y los procesos de exclusión social desde políticas que descuidan los derechos humanos. Esto tiene como efecto la producción de un *pathos* en los sujetos que son alejados de las dinámicas sociales.

La marginalización implica una ausencia de recursos económicos, legales y psíquicos, que impide el desarrollo de potencialidades de los sujetos. Entonces, la exclusión social provoca estados de carencia y fractura a nivel psicológico, o sea, *desubjetivación* que emerge en las poblaciones vulnerabilizadas desde una descalificación del valor de la vida, descalificación que, lejos de ser transitoria, se vuelve permanente. Como ejemplo, un joven que vivía en la calle, entrevistado por una futura docente, cuando esta le pregunta que le gustaría ser o hacer en el futuro, respondió inmediatamente: “Lo que me gustaría es vivir”.

Trabajamos produciendo nuevos nucleamientos humanos en los que se resignifican los lazos sociales. Con ello se favorece el cumplimiento de la necesidad universal de reconocimiento socioafectivo en el espacio interhumano de la experiencia. Esto sucede porque en esos nuevos nucleamientos se otorga visibilidad a lo que se mantuvo oculto, y con ello comienza una comunicación que incluye la verdad y alivia los pesares que ocasiona la negación de lo que sucede y se registra.

El reconocimiento hacia el trabajo en y con la comunidad implica que el trabajo solidario, de equipo, de apoyo de unos a otros, está generado por la participación de sujetos con diversas características de personalidad, de inteligencias, de modos de aprender, de comunicarse, de afectarse, de amar, aceptados en sus peculiaridades.

En este enfoque, la diversidad se opone al enfoque de las relaciones basadas en el vínculo especular, que solo quiere encontrar en el otro el reflejo de una mismidad que solamente piensa en representaciones uniformes, en una comunidad de iguales.

El trabajo comunitario que proponemos invierte el concepto tradicional de respeto jerárquico que circula en la sociedad de tipo patriarcal. Se coloca el énfasis en la noción de relación, lazo, vínculo con el otro.

La palabra *solidaridad* en su origen latino tiene su raíz en la idea de solidez, lo que remite a un sostén y una estabilidad. El lazo solidario sería como el cimiento que nos constituye, el eje que da una base segura en las relaciones con el otro.

En una época como la actual se podría pensar que una noción como la sólida solidaridad se rompe y se torna incierta por la turbulencia que genera la propaganda de la individualidad en los famosos *slogans* de “tú lo puedes”, “hazlo tú mismo” “tu porvenir solo depende de ti”. Esos *slogans* se tratan de una invitación a que cada uno salve su propio pellejo, como si fuera posible el solipsismo individualista.

Uno de los fundadores del grupo Quilapayún y del grupo Amerindios, Julio Numhauser (12 de noviembre de 2019), diría algo interesante en una canción que nos evoca muchas representaciones en torno a la solidaridad:

*Un colihue es muy delgado y muy fácil de quebrar,
pero si juntamos varios, son difícil de doblar.
Si se une un campesino
o el minero, el pescador,
todos los trabajadores son un brazo y una voz.*

Eros siendo el modelo de nuestros vínculos comunitarios agrega creatividad y transformación a la noción de solidaridad y empatía, en la ética de las relaciones. Byung-Chul Han retoma, en su ensayo *La agonía de Eros* (2012/2020), algunos pensamientos de Breton acerca de la fuerza universal que tiene Eros: “El Eros se manifiesta como aspiración revolucionaria a una forma de vida y sociedad completamente diferente. Es más, mantiene en pie la fidelidad a lo que está por venir” (p. 15). La solidaridad está ligada a la vocación de ser humano ante el semejante (Tovar, 29 de julio de 2021).

Y, tal como veníamos diciendo en estas prácticas de solidaridad, que a su vez son procesos de subjetivación, se realiza un tipo de reconocimiento en el cual el sujeto experimenta *sentirse pensado por otro*.

Había una fiesta en una escuela ubicada en una zona con población de riesgo, una maestra de primer grado se hizo cargo de un acto escolar, puso mucho empeño en armar el festejo de un día patrio y, para que los niños contaran con disfraces adecuados, entregó a cada mamá los elementos para preparar los trajes en cuestión. Sospechando que alguna mamá se pudiera olvidar de hacer la ropa o de traerla, ella preparó algunas indumentarias, por si fuesen necesarias. Y así fue que llegó el día del acto, uno de los niños no tenía su disfraz y lloraba angustiado, entonces la maestra le proporcionó uno de los disfraces preparado por ella, le dijo que seguramente la mamá había tenido algún inconveniente, y el niño, ya calmado, comentó: “Estoy muy contento porque vos pensaste en mí”.

Un grupo de psicoanalistas estaba trabajando con ese primer grado, pues no podían sentarse y concentrarse para estar en el aula; se trabajaba con dispositivos como la escucha activa y respetuosa, la lectura *abuendada* -benévola- de los problemas y la esperanza en que un cambio era posible, así como era posible conocer a los niños y la existencia en la que vivían desde el dibujo, la dramatización, el humor, etc. La actitud de la maestra y la frase del niño daba cuenta de los resultados de tanta actividad solidaria de la que todos aprendíamos. Por otra parte, la madre, madre de una familia numerosa, no fue culpabilizada por su olvido, se la trató con amabilidad y se le sugirió que, para no olvidar, buscara algún tipo de estrategia para recordar. Confiamos en el “efecto cascada” de cada situación vivida, o sea, que la experiencia sea transmitida de unos niños a otros, de unos padres a otros, de unos docentes a otros, y con ello confiamos también en la identificación como modelo de aprendizaje en un contexto de solidaridad. Es deseable incluir la escritura de esas cuestiones, pues se convierte en un registro que comparte hechos, vivencias y experiencias, y deja un legado (Eco y Carrière, 2009/2010).

La palabra alemana *Solidarität* resalta la entrega, el intercambio, el andar juntos. La solidaridad no puede ser una acción generada ante situaciones de emergencia. No puede ser transitoria, y si lo es, hay que trabajar porque se constituya en un derecho que se necesita habitar.

Planteamos que estamos en medio de un momento histórico en el que los tejidos sociales se rompen debido al impacto destructor de la violencia generada desde estructuras excluyentes. Una bella manera de no caer en esta dinámica deshumanizante es pensar en la idea de construcción colectiva, la idea de conjunto.

3. Los abordajes interdisciplinarios

Las prácticas colectivas del grupo Psicoanalistas en la Comunidad implican necesariamente la *interdisciplinarietà* en los marcos teóricos y en los dispositivos de intervención, sea trabajando con escuelas, con hospitales, en la emergencia, etc. Solos no podemos estar, necesitamos del grupo y de la interdisciplinarietà.

Trabajar interdisciplinariamente es una experiencia que promueve la humildad del conocimiento y la riqueza de la interacción con otros en un mismo territorio, con el objetivo primordial de cuidar la vida en común, pues se vive y se crece en vínculos. La vida es un entrelazamiento con otros, es un enlace solidario que permite la vida.

Para poder trabajar en la comunidad, se requiere de un coraje que permita salir del narcisismo y del etnocentrismo, y la práctica interdisciplinaria es un buen dispositivo en tal sentido. El coraje se opone al temor, y esta es una actitud que se requiere para transformar el malestar que se genera al salir de la zona de confort en la que vivimos para transitar hacia zonas desconocidas, inexploradas e inciertas, que ponen en cuestión formas tradicionales de sentir y pensar.

La transformación del malestar no se lleva a cabo sin resistencias. Estas adquieren significados articulados con los temores y fantasías que emergen al salir de una zona conocida hacia zonas no transitadas y desconocidas. Por ejemplo, cuando se propone la mudanza desde la villa de emergencia a departamentos o casas que se han construido desde ciertas políticas públicas de erradicación de villas, las personas sienten diversos desagrados que los políticos no suelen entender bien. En esas paredes precarias están como incrustados; su identidad se amuró a ellas. Estos cambios requieren de trabajo interdisciplinario: antropólogos, psicoanalistas, sociólogos que comprendan la constitución de la subjetividad y de la identidad, y entonces pueden acompañar un proceso con incertidumbres identitarias.

Para nuestra interioridad y sensibilidad psicosocial, es fuerte el efecto de las prácticas en la comunidad, pues implica transitar por una gama de afectos que va desde el polo de la frustración y la tristeza, que desmotivan en el ejercicio de la labor, hasta la excitación maníaca que nos lleva de la mano al *furor curandis*. Retomando las ideas de Bion (1962/2003), es importante en el trabajo comunitario ser receptivo y cóncavo con las experiencias nuevas hasta comprenderlas. En cualquier actividad con otro, y en particular en el trabajo comunitario, puede emerger en el intento de contener un malestar asociado a experiencias que pueden desbordar por su magnitud (por ejemplo, los desastres naturales) o por la presencia inminente de la muerte y la impotencia que ella genera (como en el trabajo en hospitales o favelas, o en situaciones de emergencia y muerte).

Nuestros grupos de trabajo requieren de una estructura y dinámica que favorezca

a. el sentirse contenido por otros para aprovechar, en calidad de comunicación in-

tersubjetiva, las transferencias y las contratransferencias experimentadas que pueden afectarnos,

b. establecer con las personas, grupos e instituciones una comunicación en *rêverie* que ayude a procesar lo intolerable en pos del bienestar mental de la comunidad con la que estamos trabajando,

c. desplegar una escucha activa que implica recibir lo que el otro siente y piensa, y acoger tanto lo que se dice como lo que no se dice. Una práctica que implica oír los matices del silencio y las tonalidades del ruido. Una escucha con respeto, que no interrumpe ni se precipita con consideraciones hechas con base en teorías previas. Es la escucha que encuentra la teoría en los hechos y en los dichos del hablante. Una escucha activa que parte de reconocer al otro como sujeto autónomo, singular y colectivo, y cuidando de no patologizar aquello que no podemos entender o metabolizar.

La *escucha activa* se abre al grupo y a las voces institucionales. El psicoanalista está invitado a ser participativo, aceptando distintos niveles de intercambio en los vínculos intersubjetivos y empatizando con la diversidad de formas comunicacionales del colectivo. La intervención en la comunidad, sea en los grupos o instituciones, se realiza desde una *interpretación comprensiva* que incluye el contexto, el sujeto, los vínculos, y que se enuncia sin certezas, tiene un sentido exploratorio en la moderna concepción de investigación/acción (es decir, se investiga desde las mismas intervenciones, poniendo en tensión lo que se empieza a comprender).

Esta escucha activa requiere entrenamiento psicoanalítico sobre las formas de captar el inconsciente que circula y sobre la polifonía de significaciones que implica trabajar en los procesos colectivos.

La apertura a la escucha activa del otro, de su sufrimiento, es necesaria para posibilitar la convivencia entre los humanos y debe incorporar las propias contradicciones, reconociendo que lo “extranjero” habita en el interior de sí mismo, de cada uno de nosotros y de los otros.

Podemos pensar en la escucha activa como una forma de destrabar las invisibilidades vividas por los actores de la comunidad ante la violencia estructural y multidimensional que los afecta en diferentes niveles, especialmente aquellos que viven en zonas de mayor riesgo social. Allí lo vulnerable no está dado solamente por la variable económica, sino por la cantidad y calidad de lazos sociales en los que se vive y nutre la experiencia del vivir que vulnerabiliza.

Los equipos incluidos en Psicoanalistas en la Comunidad han visibilizado la necesidad de un diálogo constante con compañeros de trabajo. De esta manera, las ansiedades que se susciten en la interacción comunitaria pueden ser el motor de transformaciones. De lo contrario, se corre el riesgo, en la clínica de los social, de caer en un asistencialismo, perdiendo creatividad y descuidando la reactivación de la potencia inherente a los sujetos involucrados en estos procesos.

4. ¿Cómo pensamos al sujeto de las acciones solidarias?

El desarrollo humano sería incomprensible si no lo situáramos en una dimensión histórica y cultural (Schutz, 1962/1995).

Por ejemplo, en el momento en el que se plantean estas ideas sobre lo comunitario, es necesario resaltar el contexto de incertidumbre que la pandemia ha generado, afectando nuestras relaciones con el otro. Cualquier acción colectiva que implique acercamiento corporal ha tenido la connotación de peligro para la salud.

Como hemos venido planteando, tenemos entre los objetivos ampliar los registros de comunicación de la comunidad y sus actores sociales. La intervención de un analista permite aportar recursos para mediar y reconocer representaciones y sentires que de otra forma no podrían ser tenidos en cuenta.

La labor analítica en la comunidad necesita sobre todo de los *registros intuitivos* de hechos, vivencias y experiencias, que al ser tenidos en cuenta permitirían desarrollar un trabajo preventivo que anticipe posibles problemáticas y resulte orientativo respecto a las estrategias para la intervención.

De allí se deriva, como recomendación, un entrenamiento permanente en ser receptivo a los elementos emocionales que circulan en grupos e instituciones, y que se pueden identificar actuando con intuición, empatía y un pensamiento en *responsabilidad social*, ya que el destinatario de la intervención es la comunidad (Butelman, 1996).

La comunicación de las intervenciones del analista en comunidad implica seleccionar los términos con los que nos comunicaremos, el tono de voz, los gestos, para promover el cuidado del otro buscando más un equilibrio, una homeostasis, que una catarsis emocional.

5. ¿Qué tienen en común prácticas tan diversas?

Enumeraremos algunas premisas del trabajo comunitario de la red que ha integrado el grupo Psicoanalistas en la Comunidad.

Trabajar compartiendo tiempo, espacio, objetivos, con un sujeto al mismo tiempo singular, grupal y colectivo, un semejante, aunque no igual. Tenemos como misión repensar procesos de subjetivación desplegados en la sociedad, en sus diferentes nucleamientos, intentado reconstruir algunos problemas actuales de la subjetivación en relación con temáticas tales como la igualdad de oportunidades en el proyecto de vivir, la emancipación del pensamiento, el ejercicio de la libertad en lo público, la tolerancia frente al diferente, la capacidad creativa en la constitución de las relaciones humanas. Tomando en consideración las diversas lógicas que sostienen el concepto de sujeto colectivo.

Trabajar con un sujeto con el cual se comparten estados de vulnerabilidad, entendida en sentido amplio. Se considera que la vulnerabilidad puede anidar en cualquier actor social, en la medida que no se encuentre con una adecuada provisión ambiental y de recursos psíquicos y sociales para la tramitación de situaciones vitales. En esos contextos, se produce la vulnerabilización.

Generar y sostener, dentro de lo que es posible, una cierta presencia en las políticas de Salud Pública. Los equipos integrantes de esta red buscan diferentes formas de estar presentes o acercarse a las políticas públicas desde las cuales difundir proyectos de intervención o prevención, atendiendo al cuidado de la vida y de la salud integral desde sus orígenes. Para esto, necesitamos de especialistas que nos orienten acerca de cómo

gestionar estos trayectos en relación con las políticas públicas.

Promover un trabajo horizontal en interdisciplina y al mismo tiempo respetuoso de las asimetrías en los diferentes proyectos comunitarios. Los diferentes equipos lideran proyectos creados *ad hoc* para cada situación. La labor se gestiona trabajando con los diversos actores comunitarios de manera horizontal y democratizando las prácticas.

El grupo de estudios se vincula con diferentes estamentos de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal) para colaborar con cambios en el currículo de la formación del analista, buscando dar lugar a un seminario o espacio curricular sobre teoría y técnica en los modos de intervención en la comunidad. Asimismo, procuramos otorgar mayor presencia a las instituciones psicoanalíticas dentro de cada comunidad y en la defensa de los derechos humanos. Se difunde y se propone un modo de escuchar, de leer, de proceder para administrar situaciones de desacuerdo, adversidades, hostilidades. Consideramos que la visión psicoanalítica aporta dispositivos para impulsar los desarrollos detenidos, obstaculizados o impedidos.

El lema de Psicoanalistas en la Comunidad es que el tránsito por la vida se realiza a partir de los vínculos y que en ese intercambio se generan los procesos de transformación. Se propone trabajar en y con la comunidad para hacer de un muro un peldaño, como dice el poeta Rilke (1905/2005).

6. Transitoriedades e incertezas en una actualidad que duele y compromete

Para finalizar, retomamos la preocupación inicial sobre la segregación que compromete toda civilización y la posibilidad de vivir juntos o en comunidad en territorios de incertezas. Podemos decir que vivimos, en la actualidad, una forma sistémica y singular de *apartheid* social con desplazamiento humano planetario en busca de supervivencia.

Según estadísticas del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), en el mundo hay aproximadamente 82,4 millones de desplazados por la fuerza y 26,4 millones de refugiados a fines del año 2020, más de la mitad de ellos, menores de dieciocho años, además de personas apátridas a las que se les negó una nacionalidad y el acceso a derechos básicos.

El número impresiona, pero más impresiona la vida que transcurre para el sujeto que transita una huida como única defensa para poder sobrevivir.

La amenaza de muerte para esos sujetos no es una fantasía, es una realidad aterradora, y el mundo interno de esas personas transita estados emocionales que oscilan entre el miedo y el terror.

La subjetividad pasa del infierno tan temido al purgatorio donde el *miedo-terror* se conjura con algunas posibilidades defensivas, y en ese contexto se ubican los hechos, las vivencias y las experiencias. Es el contexto de supervivencia en el que el terror puede que no termine de *clausurarse*.

La subjetividad de esas personas se encuentra dolorosamente con ausencias en su vida. Allí donde debiera encontrar a quien espera y necesita el sujeto para elaborar sus situaciones vitales, no encuentra nada. En la huida el sujeto procurará, en el mejor de

los casos, recrear lazos psíquicos y sociales, indispensables para construir *presencias*.

Nos encontramos con una *subjetividad en tránsito* anclada en entornos crueles y violentos, de riesgo para la vida personal y familiar, y necesitada de salir de esos escenarios, para lo cual se tiende a construir mitos/creencias/ideas desde los cuales emerja un sentido para vivir una vida que valga la pena ser vivida.

El refugiado subjetivamente pasa de estar en riesgo en su país a ser alojado en otro, donde puede experimentar vivencias de ajenidad y extrañeza respecto a otra cultura y en ocasiones otra lengua, y vivencias de encierro porque, para estar protegido y contar con recursos para su educación, salud y trabajo en el país de arribo, su libertad está constreñida, en el sentido que no puede salir del país que lo acogió.

La importancia de mantener continuidades del existir –o sea, mantener ciertas prácticas que organizan la vida psíquica y social– puede ser un camino para los grupos de psicoanalistas que se hagan presentes en estos procesos, planificando acciones de prevención como son los grupos de acompañamiento, contención, información, defensa de los derechos humanos, búsqueda laboral, etc.

Podemos proponernos acompañar un cambio de un estado del existir por otro más prometedor.

Nos encontramos con las huellas del trauma social, que tiende a generar un conjunto de significados, a veces impenetrables, con convicciones y certezas que sostienen la condición traumática en el interior de las personas, organizando representaciones de repetición de lo *temido* en el país de arribo.

¡Practiquemos *ritmos solidarios*, vinculándonos con empatía desde el reloj interno que nos marca y recuerda la hora de devenir en luz solidaria para alguien que está necesitando que lo seamos!

Resumen

Este artículo presenta una escritura colectiva del grupo de estudios de Fepal Psicoanalistas en la Comunidad, oficializado en marzo del año 2020. Participan psicoanalistas que representan instituciones de Fepal y grupos de las mismas en diferentes países: Argentina, Brasil, México, Perú, Uruguay, Colombia y Ecuador. Hacemos extensión, investigación y docencia para sostener *ritmos solidarios*. Privilegiamos las *voces de los sujetos* en las diferentes comunidades desde un psicoanálisis implicado en construir presencias necesarias para un desarrollo humanizador. Los sueños son el primer paso en la construcción de proyectos, y en el caso del trabajo en territorio, se puede partir de soñar con transformar algunas formas de la existencia por otras más prometedoras para la comunidad, los grupos y los sujetos.

En el artículo se recorrerán consideraciones acerca de ética solidaria, *lazo solidario*, *interdisciplinariedad*, *diversidad solidaria*, *escucha activa*, enunciando los denominadores comunes de tantos proyectos latinoamericanos.

Descriptor: Comunidad, Lazo social, Desubjetivación, Ética de las relaciones, Interdisciplina.

Abstract

This article presents a collective writing of the Fepal study group Psychoanalysts in the Community, officialized in March 2020. Psychoanalysts are representing Fepal institutions and groups in different countries: Argentina, Brazil, Mexico, Peru, Uruguay, Colombia and Ecuador. We do ou-

treach, research and teaching to sustain *solidarity rhythms*. We privilege the *voices of the subjects* in the different communities from a psychoanalysis involved in building the necessary presences for humanizing development. Dreams are the first step in the construction of projects, and in the case of work in the territory we can start by dreaming of transforming some forms of existence into others that are more promising for the community, the groups and the subjects.

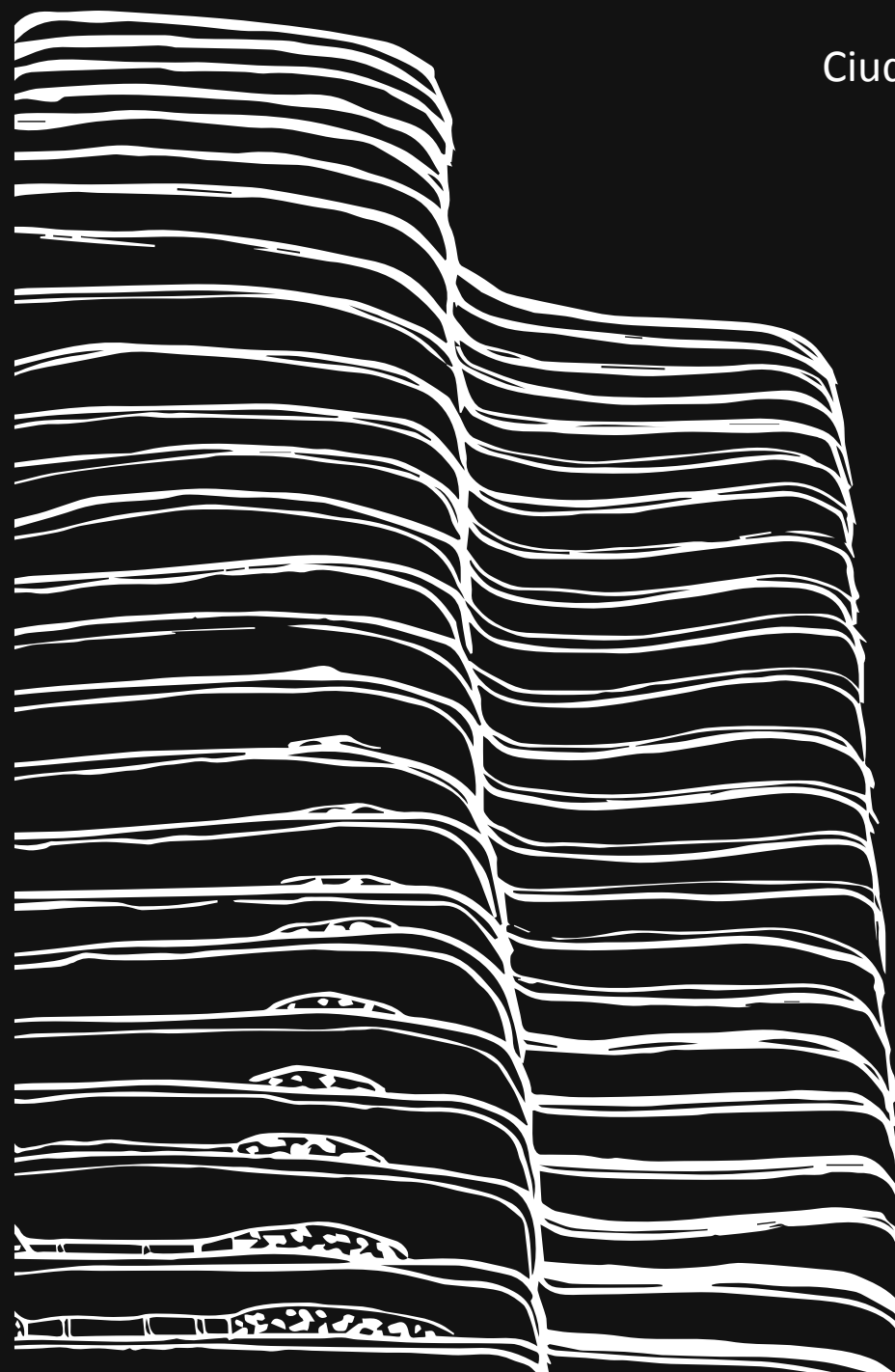
In this article we will look at considerations about *the ethics of solidarity*, *the solidarity bond*, *interdisciplinarity*, *diversity in solidarity*, *active listening*, stating the common denominators of so many Latin American projects.

Keywords: Community, Social bond, Desubjectivation, Ethics of relationships, Interdiscipline .

Referencias

- Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires [APdeBA] (27 de noviembre de 2021). Secretaría científica: Psicoanálisis implicado con la comunidad [video]. *Youtube*. <https://www.youtube.com/watch?v=lwytOisHZto>
- Bauman, Z. (2002). *La modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1999).
- Bion, W. (2003). *Aprendiendo de la experiencia*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1962).
- Bowlby, J. (1979). *Cuidado maternal y amor*. Fondo de Cultura Económica.
- Butelman, I. (comp.) (1996). *Pensando las instituciones*. Paidós.
- Butler, J. (2019). *Corpos em aliança e a política das ruas: Notas para uma teoria performativa de asamblea*. Civilização Brasileira. (Trabajo original publicado en 2017).
- Eco, U. y Carrière, J.-C. (2010). *Nadie acabará con los libros*. Lumen. (Trabajo original publicado en 2009).
- Erikson, E. (1990). *Infancia y sociedad*. Horme.
- Freud, S. (1995). Psicología de las masas y análisis del yo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1921).
- Han, B.-C. (2020). *La agonía del Eros*. Herder. (Trabajo original publicado en 2012).
- Krenak, A. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras.
- Levin, S. (13 de abril de 2021). “Para la inmunidad de rebaño se necesitan vacunas, para la solidaridad de rebaño se necesita comunicación” Dr. Santiago Levin. *La900*. <https://www.la900.com.ar/noticias/para-la-inmunidad-de-rebano-se-necesitan-vacunas-para-la-solidaridad-de-rebano-se-necesita-comunicacion-dr-santiago-levin>
- Levin, S. (16 de abril de 2021). “Con la comunicación podemos ir alcanzando la solidaridad de rebaño”. *Ensamble Contenidos*. <https://ensamblecontenidos.com.ar/2021/04/16/con-la-comunicacion-podemos-ir-alcanzando-la-solidaridad-de-rebano/>
- Lewkovicz, A., Freitas, M. de F., Maltz, F., Goldstein, J., Wainstein, M. y Fortes, S. (2019). Violência social e ética nas instituições de ensino. *Revista de Psicanálise da SPPA*, 26(3), 443-454.
- Mansione, I. (dir.) (2007). *Violencia en y de la escuela*. Informe final de investigación, Dirección de Investigación de la Dirección General de Educación Superior de la Provincia de Buenos Aires, Res. 37/2007. (Inédito).
- Numhauser, J. [Alerce La Otra Música] (12 de noviembre de 2019). “Los colihues” del álbum “Tu sueño es mi sueño... Tu canto es mi canto”/Amerindios [video]. *Youtube*. <https://www.youtube.com/watch?v=liRfANo3MpE>
- Rilke, R. M. (2005). El sepulcro de una muchacha joven. En R. M. Rilke, *El libro de las horas*. Hiperion. (Trabajo original publicado en 1905).
- Schutz, A. (1995). *El problema de la realidad social*. Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1962).
- Tovar, H. (29 de julio de 2021). Albert Camus: Una ética de la solidaridad. *Postperiodismo*. <https://postperiodismo.com.ar/2021/07/29/albert-camus-una-etica-de-la-solidaridad/2021>
- Winnicott, D. (1996). *El hogar, nuestro punto de partida*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1993).

Ciudades Invisibles



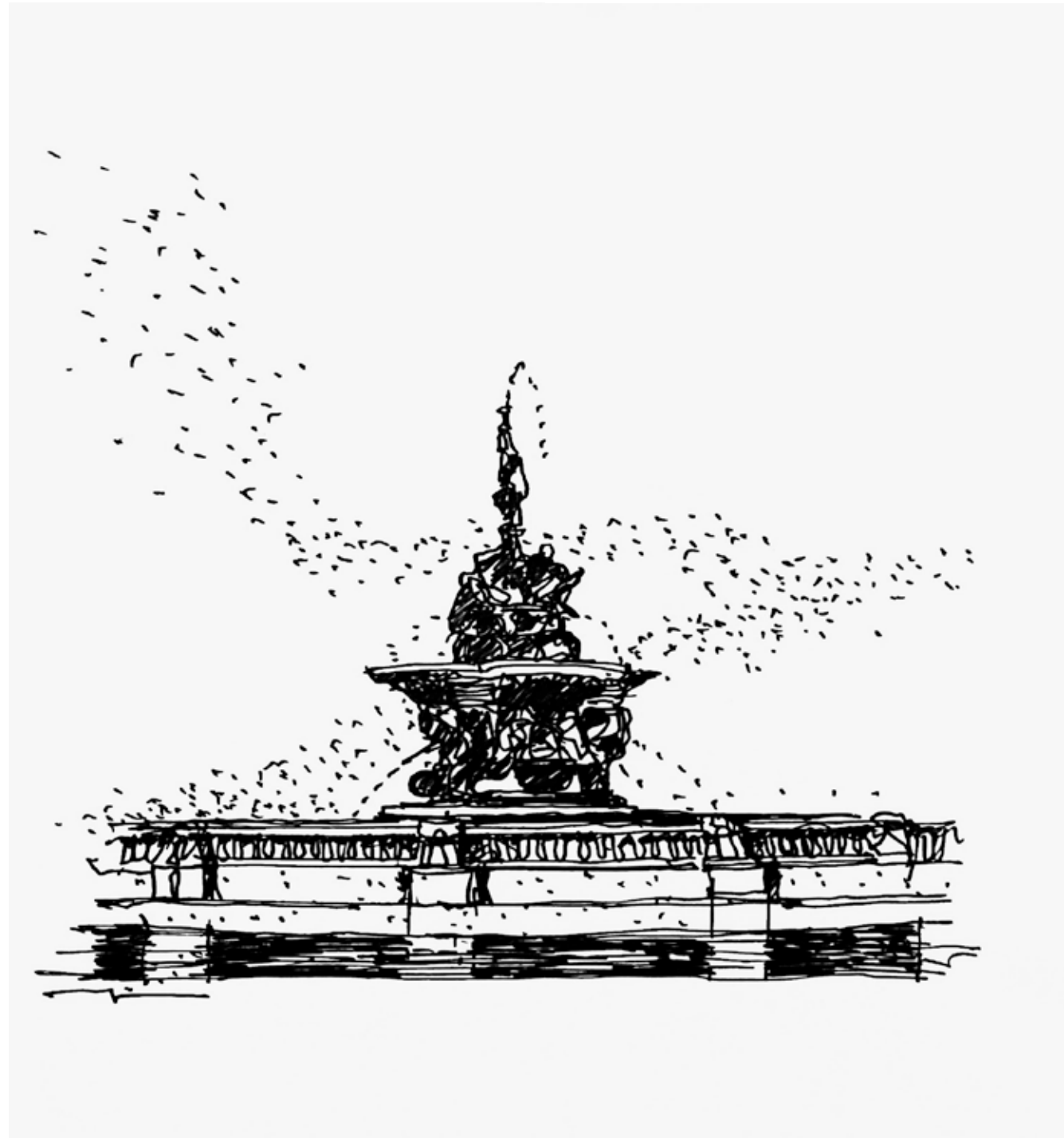
Pelotas: Del *pelourinho*¹ a la fuente

Como una nueva versión del inmigrante Calvino/Marco Polo, que se enamoró, se casó y tuvo hijos con la Princesa del Sur, me veo llevado a pensar y a describir a los actuales representantes de los emperadores/psicoanalistas los aspectos invisibles de la misma. ¿O serían ocultos? Quizás, manifiestos y latentes, pensados y actuados, aparentes y escondidos, inventados y preexistentes, ¡fundados y deformados! Sea cual sea la adjetivación/iluminación, siempre, hasta como resultado, algo permanecerá invisible. Pero, como nos señala el poeta Manoel de Barros (1989), “lo inexplicable, tal como la oscuridad, enciende las luciérnagas” (p. 55). Es así que los invito a acompañarme en esta (re)visita a Pelotas, objeto de mi pasión que, por tanto, siempre conlleva un *quantum* de ceguera, aclarando que tampoco sé lo que se tornará visible y lo que seguirá escotomizado.

Las ciudades son creaciones humanas, expresiones de la propia creatividad y destructividad. No es raro que su gestación tenga lugar en medio de las guerras por comida, agua, territorio, sexo, poder... Nacen hijas de las cruzadas, las invasiones, las fugas, así como también de la búsqueda de paz. Las marcas de origen atraviesan los siglos, moldean su carácter y se recrean siempre como si fuera la primera vez. Vayamos a la novela familiar de la historia de la Princesa.

* Sociedade Psicanalítica de Pelotas.

1. N. del T.: Columna de piedra usada para castigar a los esclavos, ubicada en un lugar central y público.



La Princesa y su novela familiar

“¿Dónde queda Pelotas?” es la pregunta que frecuentemente necesitamos responder. En el sur del Sur de Brasil puede ser una respuesta. Próxima a Uruguay y Argentina podría ser otra. La geografía (de)limita, define fronteras que aíslan y conectan. Según el Tratado de Tordesillas, estaría cercana a la línea, Campos Neutrales o, si se prefiere, tierra de nadie.

En los márgenes de la Laguna de los Patos, podríamos decir si quisiéramos precisión geográfica, pero la novela comienza con la donación de las tierras al coronel Thomáz Luiz Osório, en 1758, por su participación en la Guerra Guaranítica, en la que españoles y portugueses unidos diezmaron a los indios que ocupaban los Siete Pueblos de las Misiones. El lugar comenzó a ser habitado por los portugueses expulsados por los españoles de Colonia del Sacramento, hoy en territorio uruguayo, pero, paradójicamente, el mismo “héroe” que recibió las tierras por ayudar a diezmar a los indios poco tiempo después fue colgado en Portugal, acusado de no haberse opuesto y sacrificado contra los antiguos aliados, nuevos viejos enemigos. El yo y el otro en extraña (con)fusión o enfrentamiento, ¡incluso espejamiento!

Además de los fugitivos, también llegaron aquí isleños de las Azores, en mixtura entre exilio y búsqueda de la tierra prometida. El poblado propiamente dicho fue fundado por un portugués expulsado/fugitivo de la sequía del Ceará, en el Nordeste brasileño. Más adelante, a fines del siglo XIX, recibió una nueva ola de inmigrantes; entre ellos, alemanes, franceses y pomeranos.

De acuerdo a criterios objetivos, con sus 350.000 habitantes y ocupando el lugar ochenta entre las mayores ciudades brasileñas, quizás no merezca un puesto destacado en esta sección, por la que desfilan las mayores y más imponentes ciudades de Améri-

ca Latina. Según esos mismos criterios, podríamos presentarla como la ciudad nacida y desarrollada a partir de la sal para la carne que diera origen al charque, y que hoy es la tierra de los dulces. El origen de su nombre, que tanta gracia provoca a los colegas de lengua castellana, alude a las embarcaciones de cuero que servían para atravesar los ríos de la región. Sin evadir la gracia, Pelotas puede remitir tanto al origen de la fertilidad masculina como al útero/embarcación para atravesar el río que separa la provincia del resto del mundo. En otro sentido, para muchos brasileños Pelotas está asociada al anecdotario como la ciudad de los homosexuales. Hasta hoy, risas, insinuaciones y bromas con fecha de validez caduca se repiten sin mucho pudor. Sí, entre el chiste y el objeto siempre existe algo en busca de visibilidad.

Saltando desde el pasado al presente, y atendiendo aquello de que “el pasado que no reconoce su lugar está siempre presente”, como decía el poeta Mario Quintana, ¿cuáles son las líneas invisibles que ligan estos hechos? ¿De qué manera ese pasado tuvo su influencia en la creación de la primera sociedad psicoanalítica vinculada a la International Psychoanalytical Association (IPA) en una ciudad del interior de Brasil? Hasta hoy, la menor ciudad de América Latina, y probablemente del mundo, en tener una. ¿Cómo, en un ambiente geográficamente tan aislado y distante, nace ese interés peculiar? ¿Qué deseos visibles e invisibles habrán sido sus determinantes?

Del *pelourinho* a la fuente al *pelourinho*...

Como en un sueño, los invito a escuchar y mirar inicialmente lo aparente, lo audible y tocable para, siguiendo el modelo freudiano, ir en busca de lo invisible, lo oculto, lo negado. Si Pelotas comenzó en la periferia que luego diera lugar al centro histórico, hagamos el camino inverso. Comencemos por el centro histórico y su plaza central, rodeada de casas hermosas, el mercado público, la biblioteca, el

centro administrativo, los teatros (de los más antiguos de Brasil), la catedral y sus hermosos vitrales y frescos, los clubes y las demás construcciones históricas, para después acercarnos a sus profundidades.

El centro nació en una cuna espléndida. Tuvo la influencia de los hijos del charque, que fueron a estudiar a Europa y trajeron la estética y el refinamiento de una época. Capital Cultural de Río Grande, Princesa del Sur y Atenas Sud-Río-Grandense son tan solo algunos de los apodos de la visibilidad a la que aspiraban los nobles y orgullosos pelotenses. Según ellos, son esas características, en medio de lo agreste del entorno, las que habrían generado la fama de ciudad de los *gays*. Salvadas las debidas distancias, nada demasiado diferente a lo que sucede entre hermanos separados por la geografía, la lengua y la religión. Sin embargo, debemos destacar que, en este caso, la orientación sexual es la vía para marcar las diferencias, algo que, aparentemente, afecta tanto a los nativos como a quienes se pretende ofender.

La Fuente de las Nereidas queda en el centro del centro del centro de Pelotas y, plagian-do a Caetano Veloso en “Sampa”, quizás nos muestra “el reverso del reverso del reverso del reverso” de Salotep, anagrama creado por el poeta pelotense Vitor Ramil para aproximarse al umbral de la verdad y divisar las luces ocultas tras las típicas neblinas de la ciudad. Ah, sí, porque, según la mitología local, es la segunda ciudad más húmeda del mundo, ¡tan solo detrás de Londres!

La fuente es una bella construcción, la más imponente de las tres importadas de Francia con la finalidad de ornamentar y abastecer de agua potable a la población. Montada en 1874, dicha creación, del escultor francés Durenne-Sonnevoire, ocupa el centro de la plaza central, sobre la cual el conde d’Eu –marido de la princesa Isabel, quien instauró la Ley Áurea que extinguió oficialmente la esclavitud en Brasil– escribió:



La plaza, encanto de la famosa Pelotas [...], ni los *squares* del Río, donde la alfombra verde de las *pelouses* se extiende por cuerdas [...] son en su justa expresión un jardín como el de la linda plaza. ¡Se queda uno encantado! Es toda una colosal vitrina de joyas. (citado en Osório, 1922/1997, pp. 277-278)

Sin embargo, basta retirar la primera capa para descubrir que la fuente sustituye un antiguo *pelourinho*, erigido el 7 de abril de 1832 como símbolo de la autonomía del municipio, donde los considerados infractores, en su mayoría negros esclavos, recibían su castigo a latigazos. El lugar también era utilizado para compra y venta de esclavos. Efectivamente, por debajo de la primera capa, lo invisible solo se vuelve visible si estamos dispuestos a descubrir los rastros de sangre de una determinada tonalidad de piel.

Pelotas nació en lo que hoy es su periferia, en los márgenes del arroyo que lleva su nombre y donde tuvieron lugar las charqueadas, productoras tanto de la riqueza como de la consecuente opulencia y miseria, ligadas por hilos no tan invisibles.

De adelante para atrás, el (re)descubrimiento del *pelourinho* oculto denuncia algunas omisiones, algo común en las novelas familiares. En ellas, se (de)niega la participación, cuando no la existencia, de los que no tienen la hegemonía de poder. En los orígenes de la ciudad, los negros esclavos eran la mayor parte de la población. Las embarcaciones de cuero que dieran origen a su nombre eran empujadas con sus dientes cuando nadaban para conducir a sus amos en la travesía del arroyo homónimo a la ciudad y las embarcaciones.

La fuente y su entorno son consecuencia de la riqueza producida por el comercio de esclavos en esos mismos alrededores. De hecho, en el Sudeste y Nordeste brasileños, cuando no tenían “buen comportamiento”, se los amenazaba con ser vendidos a las insalubres y gélidas charqueadas del Sur. El complemento de la tragedia es que el charque era producido y vendido predominantemente para alimentar a los esclavos de otros parajes.



A pesar de la aparente diferencia, hay algo indisociable entre señores y esclavos o si se prefiere, entre carceleros y prisioneros, *pelourinho* y fuente, palacetes y *senzalas*², misas y cultos afro, catedrales y *terreiros* de umbanda, óperas teatrales y carnaval, procesiones católicas y fiestas de Iemanjá, saraos vespertinos y batucadas a las sombras de las grandiosas higueras en momentos “furtivos”. Creación y destrucción, el yo y el otro, lo antiguo en retirada y el nuevo esclavizador, el héroe y el ahorcado, vida y muerte... en las bases fundantes de Pelotas. Sí, el psicoanálisis tenía algo para decir y pensar sobre este período.

El final del siglo del charque coincidió, no por casualidad, tal como sabemos, con la abolición de la esclavitud. Las fuentes, con su simbolismo, el bello patrimonio arquitectónico, las mansiones y sus adaptaciones para mantener al “servicio” –porque con la riqueza también tuvieron su auge los esclavos para trabajos domésticos–, lo refinado y la sofisticación permanecieron distantes, pero no aislados de los caseríos y las privaciones de la periferia, origen de la riqueza que se transformó entonces en la morada de los sin-senzala.

Si en un primer tiempo las *senzalas* quedaban al fondo de las charqueadas y relativamente próximas a la casa-grande, después se impuso un distanciamiento. Se crearon así dos universos. Aquel primer *apartheid* entre el sujeto y la propiedad tomaba ahora una nueva forma, entre los incluidos y los excluidos. Invisiblemente ligados, claro. Los clubes sociales pelotenses, su nombre y su ubicación son un indicador importante de la vida posterior a la esclavitud y al ciclo del charque. Entre los de élite, en la transición entre los siglos XIX y XX, y en regiones centrales, tenemos: Brillante, Diamantino y Comercial, ubicado en un palacete que perteneció a un charqueador

2. N. del T.: Lugares de hacinamiento que se destinaban como vivienda de los esclavos en los ingenios y haciendas de Brasil colonia y del Imperio de Brasil entre los siglos XVI y XIX. (<https://es.wikipedia.org/wiki/Senzala>)

que vivía en la parte superior, en tanto la inferior estaba destinada a los carruajes, animales y esclavos. Por su parte, los principales clubes negros tenían los siguientes nombres: Quedate ahí para ir Diciendo, Después de la Lluvia, Llueve pero no Moja, Quien se Ríe de Nosotros Tiene Pasión, Está Todo Bien. A veces, lo invisible grita, como en estos ejemplos. Unos buscan el reencuentro con un pasado glorioso, mientras que otros se alimentan de las sutilezas del humor para sobrevivir.

Polaridades agrídulces

Durante el ciclo del charque, las embarcaciones que llevaban esa producción al centro del país traían azúcar a Pelotas, esencial para la producción de postres portugueses, franceses y alemanes. Estos eran hechos por las mujeres como señal de sofisticación y se servían en los saraos de música y poesía. Con la declinación de la actividad económica principal, comenzaron a ser producidos para fines comerciales y, de este modo, Pelotas se transformó de la tierra de la carne salada a la tierra del dulce. Efectivamente, la necesidad es la madre de todas las invenciones, diría Platón en Atenas. Hoy en día, los postres y dulces son conocidos en todo el territorio brasileño y la ciudad es sede anual de la Fiesta Nacional del Dulce.

Pelotas queda a 45 km de Río Grande, la primera ciudad del estado y su ciudad-madre, donde surgió el primer equipo brasileño de fútbol. Este deporte es una pasión, y dos equipos se destacan. El primero en ser fundado fue Pelotas, club de élite, como era la regla en los orígenes. El segundo, el Brasil, es el club de los “negritos de la estación”. Aquí se reproduce una característica del lugar: la polarización. Si Melanie Klein hubiera vivido en Pelotas, probablemente habría adelantado en varios años su teorización sobre la posición esquizoparanoide. Sin embargo, correríamos el riesgo de que Klein se identificara de tal forma con uno

de los dos pechos que estos bien podrían haberse llamado, en su nomenclatura, el pecho bueno y el otro.

Durante mucho tiempo la ciudad se dividió entre todo lo que se pudiera imaginar. Mucho más allá de los clubes, las hinchadas y los hinchas, cada uno con su narrativa, la ciudad se dividía entre dos grandes hospitales clínicos, y ocurría de la misma forma con los sanatorios psiquiátricos y las escuelas de medicina –la Católica y la Laica–. Fue construido un gran teatro como represalia frente a la falta de palcos en el tradicional teatro que recibía a las compañías de ópera que pasaban por aquí rumbo a Montevideo y Buenos Aires. Y la lista es larga. Evidentemente no podemos atribuir el origen de esas divisiones únicamente a la separación fundante entre europeos y africanos, casa-grande y *senzala*, blancos y negros. Incluso porque, tal como sabemos, estos últimos, luego de su liberación, pasaron a ser invisibles y permanecieron alejados de muchos ámbitos, y llegaron a representar un porcentaje menor de la población (por debajo del 20%), si bien, aun así, es uno de los mayores entre las ciudades de la región Sur.

Quizás la emblemática historia de Pelotas represente mucho de las potencialidades brasileñas, pero también de sus males: el maquillaje del *pelourinho*, la negación/naturalización de las exclusiones, el ocultamiento de parte de su identidad y, como consecuencia de ello, el incansable retorno de lo reprimido –que, como bien saben los psicoanalistas, está siempre a la espera, en busca de elaboraciones y resignificaciones–.

Los intercambios, la cultura, los deseos y –¿por qué no?– la necesidad generada por la Princesa y sus príncipes, cuestionados, adoc-trinados en relación con la sexualidad, quizás hayan dado lugar a este terreno fértil para el desarrollo del psicoanálisis en la planicie de los márgenes de la Laguna de los Patos –o *mar de adentro*, como se lo denomina aquí–. En la década de 1960, a partir del surgimiento de las escuelas de medicina y psicología, se intensi-

ficó el interés por el psicoanálisis. En primer lugar, y no casualmente, se tenía uno de los mayores porcentajes de psiquiatras del país. Analizarse o hacer psicoterapia siempre fue recibido con naturalidad por el pelotense.

Sin embargo, desde bastante antes, dado su interés por las artes y sus desarrollos estéticos, la aproximación de Pelotas al psicoanálisis ya era visible. Existen registros de comienzos del siglo pasado, de un médico pelotense que la riqueza del charque envió a estudiar a Viena y que, a su regreso, utilizaba conceptos psicoanalíticos en la atención a las parturientas. Entre 1946 y 1949, uno de los primeros psiquiatras de la ciudad fue a los Estados Unidos y frecuentó el Instituto de Psicoanálisis de Chicago, entonces dirigido por Franz Alexander. A mediados de 1980, y junto con los ingredientes rústicos y rurales del lugar, ya había en el caldo de la cultura psicoanalítica la densidad suficiente como para que dos grupos (no podía ser de otro modo) quisieran y se disputaran la formación de una sociedad psicoanalítica.

La novela de origen de la formación de la Sociedade Psicanalítica de Pelotas (SPPel) no se podía apartar de la historia y la geografía de la ciudad. Sus primeros analistas hicieron la formación en Buenos Aires y en Río de Janeiro, y sus primeros candidatos eran de Pelotas, Puerto Alegre, Río Grande y otras ciudades del interior del estado. Nada muy diferente al origen de sus primeros habitantes. Sus fundadores eran médicos; sin embargo, desde el comienzo estuvo abierta a recibir psicólogos en su instituto, algo no tan obvio para las costumbres de la región. En fin, Pelotas es tradición que lucha para no ser anacrónica. Naturalmente, no había esclavos entre sus primeros candidatos y, más aun, hasta hoy tampoco hay negros.

Estas cuestiones, sin embargo, nunca han estado tan presentes como hoy en día en la agenda de varios grupos de la sociedad pelotense, e incluso en el medio psicoanalítico. El proceso es complejo, largo, doloroso, con idas

y venidas, pero, de manera general, el pelotense, creador y criatura de su deseo, con todas sus contradicciones, sigue buscando lidiar con el aislamiento y la proximidad, el frío y el calor, el viento y la humedad, la sal y el azúcar, la riqueza y la pobreza, la nobleza y la humillación.

Aquí, los judíos y libaneses se tratan como hermanos y negocian calurosamente con palestinos, las señoras de misa de domingo frecuentan centros espiritistas los miércoles, los empresarios consultan a un *pai de santo* para cerrar negocios, las comparsas burlescas son la marca de los carnavales y las ofrendas de ritos afro son complemento de la quimioterapia. Pero no siempre está claro hasta qué punto la cortesía es rasgo de empatía o de indiferencia arrogante que, travestida en bella fuente, se niega a reconocer el *pelourinho* escondido.



Complejo de Tebas

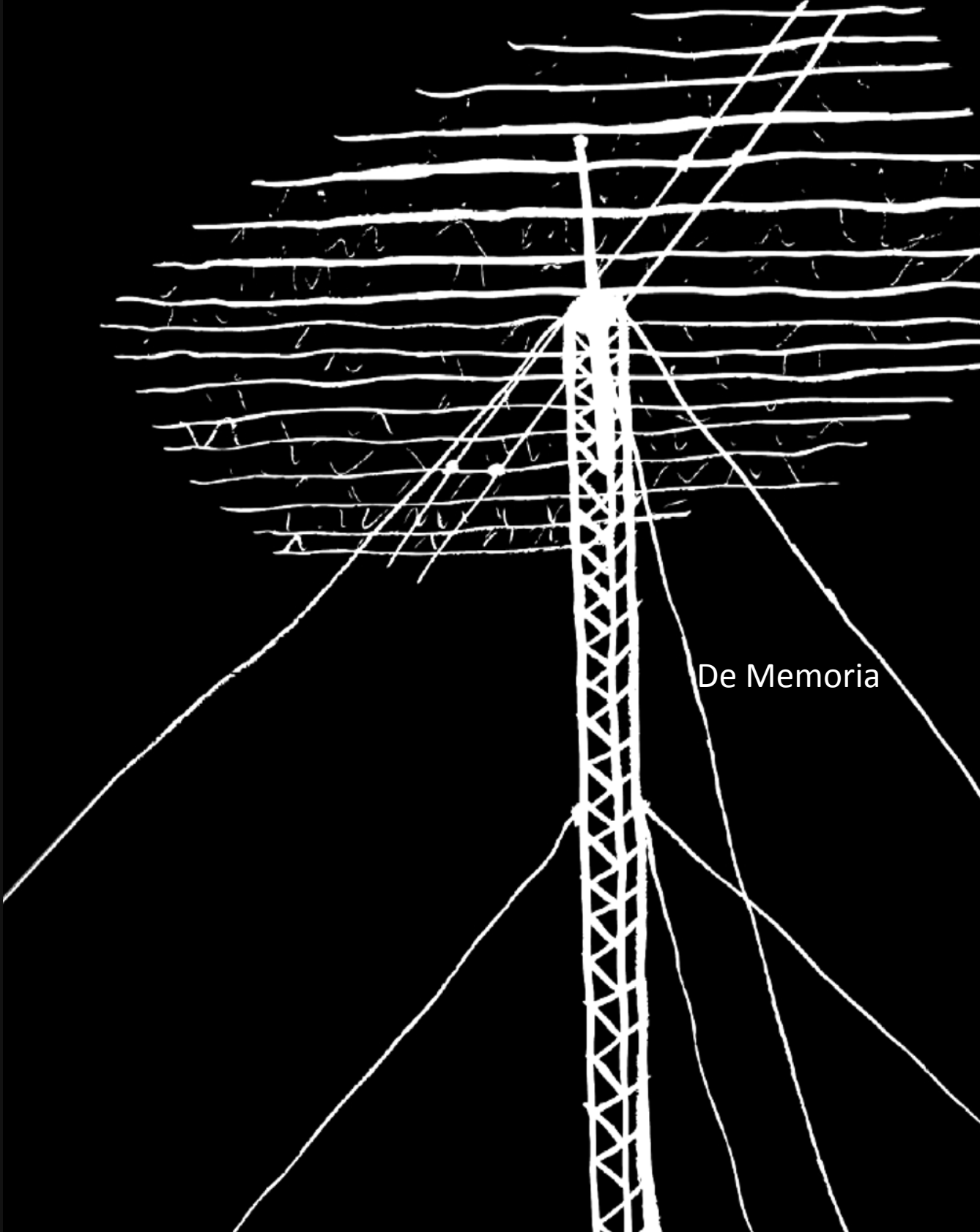
Cuando me preguntan si soy pelotense, suelo responder: soy más que eso, ¡tengo hijos pelotenses! Décadas después de mi casamiento con la Princesa de los Campos del Sur, con la ingenuidad entusiasta de los apasionados, busco todavía el porqué de la decisión de hacer, del sur del Sur, mi norte. Todavía son muchos los motivos que siguen siendo invisibles y que así se quedarán. Pero es innegable que el psicoanálisis, que me llegó a través de la psicología médica después de mi llegada a la Laica -Facultad de Medicina de la Universidade Federal de Pelotas (UFPel)- fue decisivo. Lejos de ser una bendición, fue el destello de la peste provocada por un virus latente que nos podría llevar a ofrecer cotidianamente agua potable de una hermosa fuente o provocar la ceguera frente al *pelourinho* en el cual se tortura la historia de lo extraño, de lo que se niega (re)conocer.

Quizás todas las ciudades tengan su complejo de Tebas y necesiten continuamente descifrar los enigmas de sus orígenes para no ser devoradas por los crímenes de su pasado. Las amenazas, los abandonos, los homicidios no prescriben ni son redimidos con suicidios o enceguecimientos. Como identidad a imagen y semejanza de sus creadores, necesitan ser constantemente refundadas, viabilizadas, interpretadas, reinterpretadas, resoñadas... para que así, cada vez, sus nuevos habitantes puedan sentir las como suyas. La relación de Pelotas con el psicoanálisis bien podría ser la de la luciérnaga con la oscuridad de los senzalas de su historia.

Referencias

- Barros, M. (1989). *O guardador de águas*. Art.
- Osório, F. (1997). *A cidade de Pelotas* (vol. 2). Armazém Literário. (Trabajo original publicado en 1922).

Traducción del portugués: Alejandro Turell



De Memoria



Calibán -
RLP, 20(2),
246-247
2022

Max Hernández*

Jorge Kantor

Jorge había llegado a Lima siendo apenas un niño: había cumplido los diez años. No sé cómo fueron sus años en la escuela, pero sus amigos de la universidad cuentan que estaba muy bien adaptado a las costumbres limeñas. De eso puedo dar fe. Pero jamás dejó de ser porteño. No perdía la oportunidad de mostrar su orgullo por la importancia de las contribuciones argentinas en el desarrollo y la expansión del psicoanálisis en América Latina y de recordar a grandes analistas como Ángel Garma, Enrique Pichon-Rivière, Arnaldo Rascovsky o Willy Baranger, que habían ejercido el magisterio en su Buenos Aires querido.

A principios de los ochenta estuvo en la Escuela de Educación de la Universidad de Harvard, en Estados Unidos, donde obtuvo una maestría. Al volver, tal vez por su cercanía con el antropólogo social y trotamundos Robert A. LeVine, se interesó por el trabajo multidisciplinario y transcultural. Además, esos años le sirvieron para consolidar su vocación pedagógica, expresada en sus propuestas para seminarios y talleres, amén del uso de dispositivos visuales como disparadores de las deliberaciones, tanto teóricas como clínicas. Por cierto, muy poco después de su retorno, comenzó a participar en las actividades científicas de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP) y, casi de inmediato, en el Instituto Peruano de Psicoanálisis (IPP).

Su interés por los aportes de Ignacio Matte Blanco lo llevó a hacer seminarios sobre la obra del brillante analista chileno. Esto, acoplado con su

inmensa afición por el cine –heredada de sus padres cineastas, Oscar y María Esther, quienes hicieron un destacado trabajo pionero en Lima–, incidió sin duda en el lugar que el espacio y las imágenes ocuparon en su reflexión psicoanalítica. Recuerdo su entusiasmo al conversar sobre las reflexiones de Marion Milner en su libro sobre la incapacidad de pintar y las ideas de Rosalind Krauss sobre los aspectos opacos y oscuros de lo visual.

Otro asunto que le interesaba especialmente era no solo la figurabilidad en los procesos oníricos, sino también la posibilidad de su inversión, es decir, la transformación de la imagen en idea. Muchas veces divagamos –creo que esa es la palabra justa– en torno a esa frase enigmática escrita por Freud el 22 de agosto de 1938, “psique es extensa”, sobre las implicancias de esa extensión de la psique. Nos pusimos a leer algunos artículos de Richard Feynman a la luz de algunas reflexiones de Benjamín Marticorena, un físico peruano que presidió el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.

Hicimos juntos, al alimón –perdonen la intrusión de un término procedente de la barbarie taurina–, algunos seminarios sobre la obra freudiana, en los que seguíamos lecturas muy pegadas a la letra. Guardo un recuerdo especial de esas experiencias de aprendizaje compartido. Ambos repetíamos con frecuencia el “mantra” de la reforma universitaria: la comunidad de quienes enseñando aprenden y quienes aprendiendo enseñan.

No es necesario destacar su compromiso con las instituciones psicoanalíticas peruana, latinoamericana e internacional. Fue inquebrantable y lo llevó a servir en todas ellas con enorme dedicación. Su interés por la investigación y la divulgación del conocimiento psicoanalítico lo llevó a la docencia universitaria y a la búsqueda de modelos metodológicos para la investigación. Asimismo, participó en diversos espacios de trabajo interdisciplinario, especialmente en aquellos que incluían la fotografía, el cine y la perspectiva transcultural.

Había algo de singular importancia, que tiene que ver con la manera sumamente personal de Jorge de comprender el análisis, que iba más allá del método, la técnica y el quehacer clínico: su compromiso era, sobre todo, con sus pacientes. Y uso la palabra *pacientes* para destacar la dimensión terapéutica del psicoanálisis, como lo hacía Jorge. La profusión de sentidos testimonios aparecidos en los medios escritos, televisivos y en las redes sociales es prueba de ello. Siempre fue cuidadoso y cauto, observante de las reservas que impone el método psicoanalítico que para él no eran tales, sino un punto de referencia. Las trascendía para ayudar y curar, sin estar jamás poseído por un *furor sanandi*.

Siento profundamente su ausencia, pero también debo decir que sigo conversando con él cuando paso por la Sociedad Peruana de Psicoanálisis o, perdonen el arcaísmo porteño, cuando *morfo* un bife con una copa de un buen Malbec, como lo hacíamos.

* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

La infinitud de Jorge Kantor

A cierta altura de la vida, dicen, ya no se hacen amigos nuevos. A cierta altura de la vida, fuera del pequeño círculo de afectos cotidianos, ya no se comparten interminables horas de ocio y aventuras con los amigos. Muchas veces son apenas momentos; preciosos momentos, sin embargo, cuya intensidad no va a la zaga de lo compartido con amistades de maceración más lenta. En esto pensaba respecto a la invitación a recordar a Jorge Kantor. ¿Qué me autoriza a mí, a alguien que lo conoció no hace tantos años atrás, a alguien que vive en una ciudad distinta a la Lima en la que Jorge se despertaba cada mañana, a sumar mis palabras a la memoria que empieza a construirse de alguien en el momento en el que se (nos) muere?

Quizás lo que me autorice sea apenas el deseo de hacerlo. O el afecto que Jorge, con austeros movimientos, supo despertar en mí. O el pensar, con Javier Cercas, que la memoria es el cielo de los que no creemos en el cielo.

La muerte de Jorge Kantor nos conmocionó a muchos. Y no porque no haya muertes a nuestro alrededor, pues las hay por doquier, a una escala que por momentos pareciera amenazar la supervivencia ética de la especie. Me conmocionó no solo porque era, para los parámetros actuales de la medicina, joven para morir, sino también porque estaba imaginando proyectos, y nadie debería morir mientras sea capaz de imaginar el futuro de modo deseante.

Jorge había trabajado en *Calibán* como parte de esa comunidad latinoamericana de la que me siento parte y en el *Board* de la IPA. Y en muchos otros lugares también, pero van estos apenas como muestra de los espacios que tornan nuestro oficio en algo menos solitario, lo que convierte a cada analista que escucha a un puñado de pacientes en distintas coordenadas en parte de un movimiento. Fue en tanto partícipes del mismo movimiento que conversaba con Jorge, transmitiéndole mi experiencia con la revista latinoamericana, recibiendo la suya como viejo miembro de la junta directiva. La transmisión de la experiencia, habitual entre maestros y discípulos, entre pares –pues Jorge se ubicaba en una generación que, sin ser la mía, no era tampoco la de mis mayores– es como compartir el deseo de que un fuego continúe encendido.

Con Jorge conversábamos, caminando por Lima o por escrito o por teléfono cada uno desde su casa, en los pasillos de aquellos añorados encuentros presenciales o a través de las pantallas, que se han hecho demasiado habituales ya, para cuidar –junto con muchos más– que esas brasas continuaran ardientes.

Como las amistades suelen irradiarse, Lima es para mí la Lima de Jorge Kantor, y su hijo –nuestro colega– se ha convertido ya en alguien a quien aprecio sin apenas conocerlo. Incluso las referencias teóricas de Jorge Kantor, distintas a las mías –Matte Blanco, por ejemplo, y su coqueteo con las matemáticas– se han vuelto más interesantes y me suscitan más curiosidad a través de su presencia. Una presencia redoblada justamente por su ausencia.

Conmovido por su muerte –habían pasado apenas unas horas–, comencé a leer algunos testimonios que funcionaron como réplicas del terremoto que, de pronto, atravesando la cordillera, me había tocado. Eran apenas mensajes fragmentarios, notas en algún periódico limeño, de gente a la que no conocía. Pero se trataba de gente a la que Jorge sí conocía bien: sus pacientes.

De pronto algunos de sus pacientes decidían hablar de su analista fuera del espacio seguro de sus sesiones, un espacio que de pronto había desaparecido. Y hablaban de él como puede hablar alguien de su analista, en ese territorio nebuloso, siempre contaminado por los propios fantasmas y las pasiones transferenciales. Pero al mismo tiempo hablaban de él como la persona entrañable, confiable y cercana que siempre fue. Aún recuerdo la emoción que la lectura de esos testimonios me provocó.

De un modo bastante mezquino, siempre la muerte del otro resulta el modo más cercano que tenemos de aproximarnos a la propia. Y los relatos dolidos de quienes se habían tendido en el diván de Jorge (de Jorge, pero, sobre todo, *de cada uno de ellos*) me hicieron pensar en el modo en el que alguien se dibuja en la memoria a partir de la suma de los relatos hablados de quienes lo conocieron. Y de cómo incluso los relatos de quienes lo conocieron en tanto *su* analista podían, todos juntos, solapándose entre sí y sorteando la dificultad de que seguramente Jorge –como todos nosotros– se eclipsaba subjetivamente cuando escuchaba, dar una idea verdadera de alguien que ya no está más.

Jorge se murió muy joven, aunque su encanecimiento prematuro llame al engaño. Quizás en la estela de sus padres argentinos y emigrados pertenecía a esa estirpe de analistas trashumantes que, siendo de un lugar, son a la vez de todos. Y estoy seguro de que –vuelvo a Javier Cercas en una novela tan sencilla y entrañable como la presencia de Jorge Kantor– nadie muere del todo mientras alguien lo recuerde, mientras alguien cuente una y otra vez su historia.

* Asociación Psicoanalítica de Córdoba.

Dibujos de una clínica

Conocí a Jorge en el Congreso de la Fepal de 2010. Participamos de la primera edición del *Working parties*, “La especificidad del tratamiento psicoanalítico hoy”, donde varios lazos de amistad se fundaron entre colegas de diversas ciudades latinoamericanas. Vínculos que se vienen fortaleciendo en el transcurso de los últimos años.

En esta actividad de inmersión en la clínica, Jorge hacía sus comentarios de manera poética, citando alguna escena de una película, un trecho literario o la pintura de un artista, confirmando movimiento y varias capas de sentido al proceso analítico presentado. Es esta la primera fotografía que registré de este amigo, que acostumbraba a transitar de diferentes formas en el campo del psicoanálisis, entrelazándolo con la literatura y el arte.

De aquella afinidad en la escucha psicoanalítica nace una amistad que se mantuvo con mucha alegría por medio de conversaciones sobre nuestro oficio, de nuestras diferentes culturas, de nuestros proyectos personales y profesionales.

Entre sus diversas publicaciones, destacaría dos textos que marcan la forma de pensar de Jorge, siempre acompañado por imágenes que dibujan sus ideas: “Una cuestión de tiempo” (Kantor, 2012), que revisa nociones de tiempo en el campo psicoanalítico y nos lleva a su formulación; las palabras dichas en sesión van creando una versión gráfica de la vida del paciente, una especie de rompecabezas histórico, construido con piezas de diferentes dimensiones temporales y cuya versión final sería inalcanzable.

En su texto contundente y sensible “El superyó piel: Psicoanálisis y racismo” (Kantor, 2019), Jorge aborda una reflexión indispensable sobre el racismo peruano, muestra que sus efectos, en la formación tanto de la identidad individual como colectiva, se configuran como una alienación radical, perversa y corrosiva. Texto que conversa directamente con los procesos discriminatorios del contexto brasileño.

Temas que denotan una escucha ampliada del psicoanálisis, que Jorge desarrollaba como editor de la sección Vórtice de la revista *Calibán*, así como recorrían su trayectoria dedicada a la formación del psicoanalista.

Como director del Instituto de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP) fui testigo de su proyecto de apertura al trabajo clínico, permeado por formas creativas de investigación y transmisión del psicoanálisis. Jorge era fiel a la idea de promover la capacidad del analista en sostener el no saber, sin la anticipación de para dónde se dirigía el camino de la persona en análisis, característica de una propuesta libre y nada normativa.

Herencia cultural de sus padres cineastas, Jorge era un apasionado del cine. Su proyecto de contar la historia de la práctica psicoanalítica peruana por medio de entrevistas a sus fundadores resultó en películas bien elaboradas que registran de manera viva la memoria de su sociedad.

La literatura y el arte mediaron el sendero de su vida, tanto su pensamiento psicoanalítico como la producción de bellos dibujos y pinturas que envolvían su consultorio, creando una especie de espacio abierto para la ficción!

Se aventura en su escritura a crear un texto para el “oso de Julio Cortázar”, “El fantasma de los consultorios” (Kantor, 1 de diciembre de 2020, párr. 13), que pasea por las salas y captura los encantos y desencantos del cotidiano de las sesiones:

Me parece que soy como una especie de condensación de partículas que se han ido desplazado de los infortunios, las penas y las lágrimas de las personas que van a los consultorios. Pero me he dado cuenta que también forman parte de mí los descubrimientos inesperados, la risa espontánea y la satisfacción de entenderse. (párr. 14)

Termina su cuento con el entusiasmo de su personaje que está por conocer los nuevos pacientes de un vecino que está por llegar.

Entusiasmo que revelaba el compromiso enorme que tenía con sus pacientes y su reconocido talento clínico. Son emocionantes las manifestaciones de sus pacientes en las redes sociales, en uno de los bellos mensajes, donde es nombrado como “reparador de almas”.

Desde Bogotá, en todos los momentos, de paseo o de trabajo, Jorge siempre con su manera discreta y sensible, mantenía su cariñosa sonrisa para con sus amigos. Siento una *saudade*¹ inmensa, pero permanecen vivas las buenas memorias de una historia cargada de afecto y amistad.

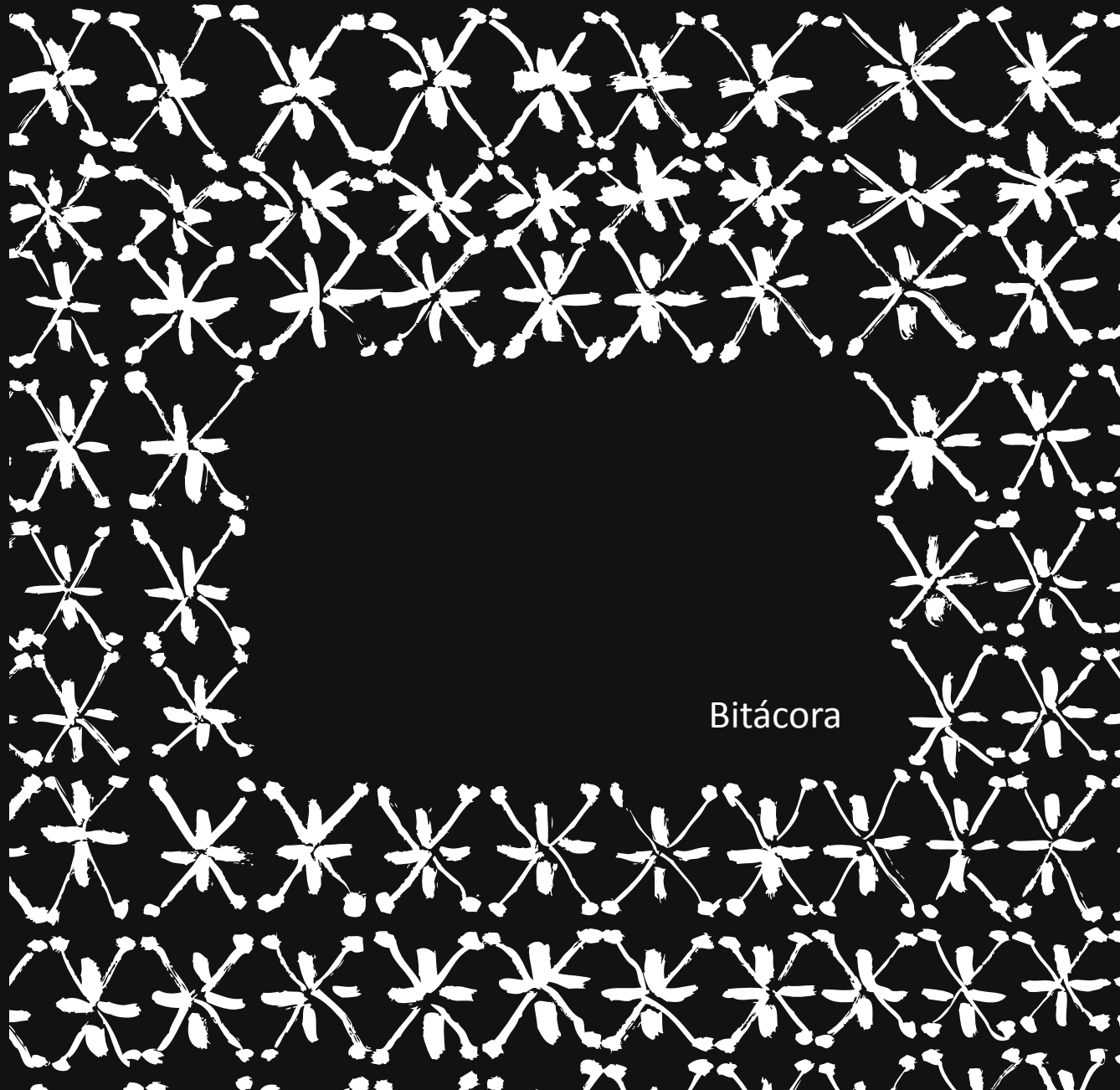
Referencias

- Kantor, J. (2012). Una cuestión de tiempo. *Revista de Psicoanálisis*, 10, 77-87.
Kantor, J. (2019). El superyó piel: Psicoanálisis y racismo. *Revista de Psicoanálisis*, 24, 91-101.
Kantor, J. (1 de diciembre de 2020). Entrevistamos Jorge Kantor. *Fepal.org*. <http://www.fepal.org/entrevistamos-jorge-kantor/>

Traducción del portugués: María Antonieta Pezo

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

1. N. de la T.: Mantenemos la palabra en portugués, ya que en español no hay una palabra que marque el sentido de esta. Podría ser traducido como “recuerdo, nostalgia”, pero es nostalgia simultáneamente llena de presente y presencia.



Bitácora

Alfredo Jaar: No hay ingenuidad en las imágenes

Alfredo Jaar es un artista, arquitecto y cineasta nacido en Chile en 1956 y residente en Nueva York desde 1982. Su obra ha sido expuesta en la Bienal de Venecia, en la de San Pablo y en Documenta, en Kassel, en más de una oportunidad.

De una familia de varios hermanos con el mandato de ser médicos, Jaar encuentra su lugar en la arquitectura y luego en el arte. Artista interesado por los derechos humanos, las divisiones sociopolíticas, las crisis humanitarias, las crisis de refugiados, el dolor.

No voy a actuar en el mundo antes de conocer el mundo es quizás la premisa por excelencia de Jaar, una especie de máxima desde donde pensar para luego hacer. Será silencio e inactividad hasta no sentir que hay comprensión sobre el contexto. Como arquitecto, el contexto lo es todo, y Jaar reacciona con su obra a ese entorno que cuestiona, y nos invita a reaccionar con él. Jaar, con una mirada especialmente aguda de la realidad, se nutre del entorno para construir sus obras.

En 1986, *Rushes* lo coloca en el mundo internacional del arte. Obra sobre mineros de Brasil, hombres que dejan todo para irse a buscar oro en estas minas. Jaar irá a registrar. Las fotografías que toma se exhibirán junto con el precio del oro en ese momento en una estación de metro en Nueva York, rumbo a Wall Street. El valor del oro en sus distintas dimensiones.

A logo for America (1987), quizás una de sus obras más conocidas, consta de una intervención en Nueva York con una secuencia de 45 segundos que comienza con el mapa de Estados Unidos, va apareciendo el texto “This

is not America”, luego la bandera de Estados Unidos acompañada de “This is not America’s flag”. La palabra *América* se funde en la pantalla, y vemos cómo la *r* se va transformando en el continente americano. Más tarde, la obra es adquirida por el museo Guggenheim y se repone la pieza en Times Square. Donde esa primera vez había una sola pantalla, hoy hay 120, y este proyecto se logra reproducir en 60 de ellas durante un mes.

Cuestionando el uso del término al ser utilizado solo para Estados Unidos, plantea un trabajo sobre el lenguaje, un juego entre icónicas imágenes y la letra escrita que desafía ese signifiante. La *r* de la palabra *América* se transforma en el continente americano.

Toda América no responde al llamado de homogenización del norte.

Esta obra es un gesto de resistencia, donde el lenguaje es visto sin ingenuidad, como aquello que nos constituye, y aquí, como expresión de una dominación geopolítica.

The garden of good and evil (2019) es una cuadrícula de 101 árboles que esconden o contienen nueve celdas de acero inoxidable. Estas celdas hacen un juego de metáfora con los espacios que se generan en aquellos actos de personas asesinadas y torturadas. Celdas que muestran el vacío desbordando contenido, escondido entre el ominoso silencio y la vitalidad de la naturaleza. Estas piezas irán a ocupar distintos espacios exteriores que las irán acompañando en sus cambios de estación.

El 6 de abril de 1994, inicia lo que se conoce como el genocidio de Ruanda, en el que más de un millón de personas fueron muertas; en



su mayoría, pertenecientes a la minoría Tutsi. Jaar comienza por seguir la noticia en prensa, notando la indiferencia de los medios, en forma o en ausencia. Este proyecto artístico, *Rwanda project*, lo ocupa de 1994 a 2010, por lo que es extenso y exhaustivo el intento de Jaar de comprender y actuar frente a esta realidad. La primera pieza consiste en detenerse en las portadas del *Newsweek* en esas semanas posteriores al inicio del genocidio y hacerlas entrar en juego junto con la información de la situación en Ruanda y la cantidad de muertes de personas que sucedían semana tras semana.

The eyes of Gutete Emerita (1996) es quizás la pieza más conmovedora de este proyecto, que se muestra en varias formas. Gutete, una mujer de treinta años, refugiada junto con su familia, ve morir a su marido y a sus hijos en una iglesia en el bosque, y logra sobrevivir al genocidio junto con su hija. Jaar fotografía su rostro y hace un recorte en los ojos de Gutete. En una de las transformaciones de la obra, serán un millón de diapositivas de sus ojos puestas sobre una mesa que se ilumina desde abajo y donde el público puede interactuar con esa mirada, con la propia y con la profundidad de las miradas de Gutete.

The cloud (2015) es una intervención pensada desde aquellas personas que se movilizan por los territorios en busca de otras oportunidades. Es una puesta en interiores en la que la belleza y la poesía de la nube contrasta con lo sórdido de la realidad migrante.

Tiene su antecedente en el año 2000, en una obra con el mismo nombre, en calidad de monumento efímero en memoria de los migrantes que murieron en esos últimos diez años al intentar cruzar la frontera México-Estados Unidos. Se juntaron más de mil globos blancos de helio bajo una red que simulaba una nube para luego liberarlos en un acto performático en presencia de familiares.

Una de sus últimas obras, *Padiglione rosso* (2022), consiste en una escultura en prisma de hormigón cúbico con un muro que oficia de

puerta y que no permite ver el pleno del interior, pero deja ver el rojo que contiene, producido por una de las caras del prisma de cristal rojo -color cargado de simbolismos para Italia- que es la única cara que permite entrar la luz. Otra vez, la invitación es a detenerse. Un banco dentro ofrece la posibilidad de sentarse a ver el Citylife de Milán en otra perspectiva, un complejo residencial y de oficinas, exponente de la privatización del espacio y el comercio de las ciudades, compuesto por tres grandes torres diseñadas por tres diferentes firmas internacionales.

Jaar tiene eso de pausa, de invitación a detenernos, a cuestionarnos, pensarnos en el ambiente. Nos invita a pensar, a analizar lo que vemos, el entorno en el que vivimos. Es una especie de juego en donde se vuelve visible lo invisible, se vuelve figura el fondo que siempre estuvo y está ahí; quizás por eso conmueve, por lo profundamente humano en cada obra.

Es una expresión de arte interpelante.

El pensamiento detrás de la obra es evidente y estructurante, invita a un intento de entender la realidad con sus recortes, con su mirada.

Jaar parece estar constantemente delante de preguntas complejas, interrogándose, interrogándonos. Nos cuenta historias en acto, en imagen, en intervención. El trabajo parece tratarse de eso, de contar historias con poesía en el horror. Un juego de luces y sombras, de vacíos. El arte como acto de resistencia y el artista comprometido con esa responsabilidad y con las imágenes que aporta al mundo; un diálogo constante entre imagen y contenido.

No hay ingenuidad en las imágenes. (Mariana Mantiñán)

<https://alfredojaar.net/projects/>





La supervisión psicoanalítica y los principios de su poder Cecilia Lauriña

Producto de la elaboración de su experiencia como supervisora y supervisanda, y como aguda observadora del dispositivo de supervisión en ámbitos institucionales, el libro de Cecilia Lauriña es un estímulo importante para que “entre en la conversación” de la comunidad analítica uno de los pilares de la formación, sobre el que pesa un silencio que conspira contra la posibilidad de rectificar obstáculos que interfieren en su eficacia. La autora se atreve a decir lo que no conviene, publicar las disidencias con lo establecido y mostrar los tropiezos. Con agudeza, invita a una profunda reflexión acerca de la supervisión, proponiendo el “deseo del supervisor” como práctica de implicancia responsable y ética.

Sumando testimonios propios y de diversos autores y colegas, este texto se convierte en una experiencia de transmisión. Su mensaje es cuestionar el poder que habita en unos y otros, invitando a las instituciones psicoanalíticas a dar cuenta de la evolución necesaria que conlleva afrontar revisiones y cambios. Testimonia cómo el efecto de una supervisión es analítico cuando le posibilita al supervisando distinguir en su práctica el deseo del analista que lo habita y lo trasciende. En este sentido, este libro es fruto de esa respuesta. (A. Cabral, E. Chapuy, C. Moia, C. Rodríguez y A. Tramontano)

Letra Viva, 2022



Psicoanálisis con arte: Lenguaje, goce y topología Helí Morales

Implicándonos desde afuera –como la ciencia– y desde adentro –como el arte–, *Psicoanálisis con arte* nos involucra rigurosamente.

En diecinueve ensayos en movimiento, que navegan como fragmentos vinculados entre las fronteras del arte y del psicoanálisis, se indaga en su relación epistemológica, con la topología como el sendero elegido para el diálogo, junto con el de la filosofía, la poética y la historia.

Los textos que lo componen sacuden nuevas miradas sobre la estética, pensados dentro del campo de la dimensión de un *nuevo sujeto*, y se reflexiona –en un compromiso con nuestro tiempo– sobre la violencia que marca el tejido del establecimiento de nuevas formas de subjetividad.

El libro revienta en palabras de distintos campos del saber e interpela en imágenes que impactan con el negro elegido como voz apesadumbrada que relata, cuando lo terrible del alma humana retorna sumergiéndonos en la pintura, la literatura, la música, abordando como un “infinito exaltado” una genealogía de lo sublime, en justa conjunción entre lo bello y lo siniestro.

Con un pensamiento vivo y un corazón palpitante, el autor le hace honor –con sus letras– a la victoria frente al olvido y la destrucción que los libros representan. (Soledad Sosa)

Palabra en Vuelo, 201



La voz humana Pedro Almodóvar

Mediometrage del director español Pedro Almodóvar, *La voz humana* (2020), unipersonal de Tilda Swinton a partir del texto teatral homónimo, del francés Jean Cocteau.

Almodóvar retoma aquí el famoso monólogo teatral de Jean Cocteau para poner en escena a esta mujer que, entre actos y palabras al teléfono, va desplegando un espectro denso y complejo de reacciones frente al hombre que la ha abandonado, en un recorrido emocional que va de la desazón a las lágrimas, pasando por el humor y la furia, pero sin perder jamás la dignidad.

Producto artístico, a medio camino entre el cine y el teatro; filmación dentro de la filmación y escenificación teatral que deja a la vista luces, sets, mamposería; en definitiva, los artilugios de la ficción. Una actuación de Swinton tan sensible como sobria, expuesta a la crudeza de los primeros planos y a la ausencia de interlocución, lo cual potencia el movimiento de construcción de relatos posibles en el espectador y subvierte con contundencia certera –al mejor estilo almodovariano– el cliché de la mujer abandonada. (Natalia Mirza)

El Deseo - FilmNation Entertainment, 2020



Inconsciente y emergencia ambiental: Reflexiones para una agenda común entre psicoanálisis y ecología

Cosimo Schinaia

El libro propone un lazo entre el inconsciente y la ecología en búsqueda de las interrelaciones entre mundo interno y externo, en consonancia con sus transformaciones en relación con los cambios históricos y socioculturales, al mismo tiempo que trabaja profundamente mecanismos de defensa que se ponen en juego.

Con terminología proveniente de diversas áreas del pensamiento, “inspiradora de fértiles contaminaciones discursivas”, instala debates con temáticas ambientales, poniendo en diálogo el psicoanálisis con realidades psicosociales en las que el autor busca relaciones profundas entre interior-exterior, individuo-grupo, humano-no humano.

En un tiempo en el que la humanidad se ve golpeada por la pandemia del Covid-19, un libro que aborda la ecología –como esa parte de la biología que estudia relaciones de seres vivos entre sí y con el medio en el que viven–, se vuelve oportuno, abriendo horizontes para la investigación. El texto propone reflexiones amplias, trazando conexiones con el fin de no solo hacer encuentros discursivos, sino también de alejarse de aquellos que producen una adhesión fanática a la ideología ecológica, distanciándose del capitalismo desenfrenado. (Soledad Sosa)

Biebel, 2020

Autores en este número

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

Dinah Cárdenas

Vicepresidenta de la Sociedad Psicoanalítica de México (SPM). Psicoanalista didacta y doctora en Investigación Psicoanalítica. Docente de la Universidad Iberoamericana, A. C. y del posgrado del Instituto de la Sociedad de Psicoanálisis y Psicoterapia, A. C. Consulta privada adolescentes y adultos. Colabora en el proyecto comunitario de la SPM. dinah.cardenas@gmail.com

Alicia Castellanos Guerrero

Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en antropología. Profesora investigadora del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa (1980-2019). alicastell@yahoo.com

Tadeu Chiarelli

Profesor titular del programa de posgrado en Artes Visuales de la Escuela de Comunicaciones y Artes (ECA) de la Universidade de São Paulo (USP). Fue curador-jefe del Museo de Arte Moderno de San Pablo (MAM-SP). Director del Museo de Arte Contemporáneo de la USP (MAC-USP) y director general de la Pinacoteca de San Pablo. Tiene libros publicados sobre arte en Brasil e historia de la crítica de arte en Brasil. tchiarelli56@gmail.com

Cristina Curiel Castelazo

Psicoanalista titular de la Sociedad Psicoanalítica de México (SPM). Secretaria de la Mesa Directiva de la SPM. Docente en la Universidad Iberoamericana, A. C. y del posgrado del Instituto de Psicoanálisis de la SPM. Consulta privada con adolescentes y adultos. criscuriel@gmail.com

Elizabeth Ann Danto

Doctora, profesora emérita de Bienestar Social en el Hunter College, City University of New York (CUNY). Su libro de referencia *Freud's free clinics: Psychoanalysis and social justice, 1918-1938* (Columbia University Press, 2005; Perspectiva 2019) ganó los premios Gradiva y Goethe. edanto@hunter.cuny.edu

Pablo Endo

Profesor del Instituto de Psicología de la Universidade de São Paulo (USP) y coordinador del Grupo de Investigación en Derechos Humanos, Democracia y Memoria del Instituto de Estudios Avanzados. Ganador del Premio Jabuti en 2006, con *A violência no coração da cidade: Um estudo psicanalítico*. pauloendo@uol.com.br

Paula Escribens

Miembro de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP). Licenciada en Psicología Clínica. Posgrado en Género por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) y magister en “Temas de raza, etnicidad y estudios postcoloniales” por la London School of Economics. Docente de maestría de la PUCP y del Instituto de la SPP. paulaescribens@gmail.com

Gabriel Horacio Finkelievich

Psicólogo Clínico. Miembro adherente de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Miembro de la subcomisión de Secretaría Científica “Psicoanálisis en los territorios”, de APA. Carrera hospitalaria (1976-2005): Hospital Pirovano, Sanatorio Güemes, Hospital Francés. Docencia universitaria (1976-2019): en servicio y universidades. gabrielhoraciofinkelievich@gmail.com

María Augusta Fonseca

Profesor titular del Departamento de Teoría Literaria y Literatura Comparada de la Universidade de São Paulo (USP). Autora de *Palhaço da burguesia: Serafim Ponte Grande e o universo do circo e Oswald de Andrade: Biografía*, entre otros. mabfonseca@uol.com.br

Joyce Goldstein

Psicoanalista de la Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA). Docente, supervisora y miembro del grupo Psicoanalistas en la Comunidad de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal). Exsecretaria del Consejo Científico de la Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi). joygold@terra.com.br

Magda Guimarães Khouri

Psicoanalista de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo. Exdirectora de Cultura y Comunidad (2015-2016) de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal). Exdirectora de Atención a la Comunidad (2017-2020) de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Autora con Bernardo Tanis del libro *A psicanálise das tramas da cidade* (2009). magdakhouri@uol.com.br

Luiz Moreno Guimarães Reino

Miembro del Instituto Durval Marcondes de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Doctor por el Instituto de Psicología de la Universidade de São Paulo (IP-USP). luizmorenog@gmail.com

Max Hernández

Secretario ejecutivo del Acuerdo Nacional del Perú. Exvicepresidente de la International Psychoanalytical Association (IPA). Expresidente y miembro fundador de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP). Recibió el Premio Internacional de Psicoanálisis Mary S. Sigourney y la Medalla al Mérito Extraordinario del Colegio Médico del Perú. Autor de *Memoria del bien perdido: Conflicto, identidad y nostalgia en el inca Garcilaso* (1992), *¿Es otro el rostro del Perú?* (2000), *En los márgenes de nuestra memoria histórica* (2011) y *Doce años del Acuerdo Nacional* (2015). maxhercam@gmail.com

Mariano Horenstein

Exeditor de *Calibán - RLP*. Exdirector del Instituto de Formación APC. Autor de *Psicoanálisis en lengua menor, Brújula y diván: La necesaria extranjería del psicoanálisis, Funambulistas y Conversaciones de diván*. Recibió los premios Bergwerk, Lucian Freud, Ángel Garma, Elise Hayman Award for the study of the Holocaust and genocide y Fepal. mmhorenstein@gmail.com

Ana Kiffer

Escritora. Profesora del posgrado en Literatura, Cultura y Contemporaneidad en la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Científica del Estado (2019) por la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) y becaria de Productividad desde 2013 en el Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Columnista de la revista *Pessoa*; publicó la novela *O canto dela* (Patuá, 2021), entre varios libros y artículos de sus investigaciones sobre cuerpo, escritura, afectos y cuadernos. anakiffer@gmail.com

Marta Labraga

Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU). Licenciada en Psicología y Licenciada en Letras por la Universidad de la República (Udelar), y profesora de Literatura por el Instituto de Profesores Artigas (IPA). Profundización y trabajos en las fronteras entre literatura, escritura, dramaturgia y psicoanálisis. Coorganizadora de jornadas de literatura y psicoanálisis. Docente titular de seminarios en el Instituto Universitario de posgrado en Psicoanálisis. martalabraga@gmail.com

Jorge Luyando Hernández

Psicoanalista, miembro adherente de la Asociación Psicoanalítica Mexicana (APM). Psiquiatra de enlace por el Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición “Dr. Salvador Zubirán”, Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente, cursando la Formación Psicoanalítica en Niños y Adolescentes en la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (APdeBA). jorgeluyando@yahoo.es

Ana Valeska Maia Magalhães

Psicoanalista en formación por la Sociedade Psicanalítica de Fortaleza (SPFOR). Psicóloga por la Universidade de Fortaleza (Unifor). Profesora de Historia del Arte. Máster en Políticas Públicas y Sociedad por la Universidade Estadual do Ceará (Uece). Especialista en Escritura y Creación (Unifor). Graduada en Artes Visuales por la Faculdade Grande Fortaleza (FGF) y en Derecho por la Universidade Federal do Ceará (UFC). anavaleskamaia@gmail.com

Isabel Inés Mansione

Licenciada y profesora en Psicología. Psicoanalista, investigadora y magister en Gestión. Miembro titular de la International Psychoanalytical Association (IPA), la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal) y la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (APdeBa). Profesora titular en el Instituto Universitario de Salud Mental (Iusam). Coordinadora grupo de estudios Psicoanalistas en la Comunidad de Fepal. isabelinesman@gmail.com

Hemerson Ari Mendes

Psicoanalista, miembro de la Sociedade Psicanalítica de Pelotas (SPPel). Médico psiquiatra por la Universidade Federal de Pelotas (UFPel), máster en Salud y Comportamiento por la Universidade Católica de Pelotas (UCPel). Actual presidente de la Federação Brasileira de Psicanálise (FEBRASI). Profesor licenciado en Psiquiatría y Psicología Médica por la Facultad de Medicina de la UCPel. Migrante, padre de pelotenses y abuelo. hemerson@terra.com.br

Laura Palacios

Miembro adherente de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Escritora y psicoanalista. Libros publicados: *Hadas: Una historia natural* (Alfaguara, 1993), *Provincia de Buenos Aires* (Beatriz, 2005), *Yo era una reina delicada* (Abrancancho, 2012), *El bolero: Canto a la felicidad clandestina* (Leviatán, 2014) y *La verdadera historia de las hadas* (Planta, 2013). laurapalacios7@gmail.com / elepe7@gmail.com

Gustavo A. Remedi

Magister y doctor en Literatura de España y América Latina, y en Estudios Comparados de Sociedades y Discursos, por la University of Minnesota. Hasta 2011, profesor en el Departamento de Letras, sección Estudios Hispánicos, en Trinity College, Hartford, Connecticut. Desde 2011, profesor titular del Departamento de Teoría y Metodología de la Investigación Literaria, Instituto de Letras, Facultad de Humanidades, Universidad de la República (Udelar). gremedi2@gmail.com

Miguel Sayad

Médico psiquiatra por la Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), 1972. Psicoanalista; clínica privada desde hace más de cuarenta años. Psicoterapeuta de grupo en la Sociedade Psicanalítica Gradiva (Spag-RJ, por las siglas de su nombre original, Sociedade de Psicoterapia Analítica de Grupo, Rio de Janeiro). Vicepresidente (2020-2022) de la Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ). Miembro efectivo de la International Psychoanalytical Association (IPA). Coordinador del programa SBPRJ - Comunidad de Países de Lengua Portuguesa (CPLP). Expsiquiatria y psicoterapeuta del Instituto Servidores do Estado do Rio de Janeiro (IASERJ). Exmiembro del Comité del IPA ante las Naciones Unidas. mi.sayad@gmail.com

Cosimo Schinaia

Psiquiatra y psicoanalista, miembro con función didáctica de la Sociedad Psicoanalítica Italiana. Ha sido director del Hospital Psiquiátrico de Cogoleto, Génova, de las comunidades residenciales de Quarto, Génova, y del Departamento de Salud Mental de Génova centro. Algunos de sus libros publicados son: *Dal manicomio alla città* (Laterza, 1997), *Pedofilia pedofilias* (El Duende, 2011) y *El pesebre de los locos* (Biebel, 2021). cosimo.schinaia@gmail.com

María Luisa Silva

Licenciada en Psicología Clínica y magister en Estudios Teóricos en Psicoanálisis por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Doctoranda de Psicoanálisis (PUCP). Miembro didacta de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP). Profesora de la maestría de Estudios Teóricos en Psicoanálisis de la PUCP, del Instituto de la SPP y como invitada en la Asociación Psicoanalítica de Mendoza. Miembro del board de los Encuentros Latinoamericanos del Pensamiento de D. W. Winnicott. Premio Fepal 2014. mlsilvach@gmail.com

Marga Stahr

Psicoanalista en función didáctica de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP). Coordinadora del Comité de Ética y docente en el Instituto de la SPP. Docente y miembro del consejo consultivo del Instituto de Psicoterapia Psicoanalítica “Intercambio”. Exdirectora de seminarios del Instituto Latinoamericano de Psicoanálisis (ILaP). margastahr@gmail.com

Teresa Zaefferer

Miembro adherente de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Profesora adjunta de la cátedra Psicología Clínica de Adultos de la Universidad de Belgrano. teresaz27@hotmail.com



Lineamientos para los autores

Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Calibán es la publicación oficial de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal), organización vinculada a la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA). Se ha editado en forma regular desde 1994, antiguamente bajo el título *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*.

Su propuesta editorial tiene como finalidad favorecer la divulgación y el desarrollo del pensamiento psicoanalítico latinoamericano en su especificidad, y promover el diálogo con el psicoanálisis de otras latitudes. Busca estimular la reflexión y el debate a través de la inserción de las cuestiones pertinentes al psicoanálisis en los contextos científico, cultural, social y político contemporáneos. Su periodicidad es semestral. Cada número incluirá en su contenido artículos en formato de ensayo, artículo científico, entrevista, reseña u otros que los editores consideren pertinentes.

Las opiniones expresadas en cada trabajo (incluidas las de las personas entrevistadas) son de exclusiva responsabilidad de su autor. Su publicación en *Calibán - Revista Latinoamericana de Psicoanálisis* no implica de modo alguno que sus editores compartan los conceptos vertidos.

1. Los trabajos que se publiquen en Argumentos deberán ser inéditos. Sin embargo, si a juicio de los editores son considerados de especial interés, podrán editarse trabajos que hayan sido publicados o presentados en congresos, mesas redondas, etcétera, con la especificación del lugar y la fecha en donde fueron expuestos originariamente.
2. En caso de incluir material clínico, el autor tomará las más estrictas medidas para preservar absolutamente la identidad de los pacientes, y es de su exclusiva responsabilidad el cumplimiento de los procedimientos para lograr tal finalidad o bien para obtener el consentimiento correspondiente.
3. Los trabajos presentados serán objeto de una evaluación independiente con características de “doble ciego” por parte de al menos dos integrantes del Comité Revisor de la revista, quienes podrán hacer recomendaciones tendientes a la eventual publicación del artículo. La evaluación se hará con criterios parametrizados y la resultante aceptación, rechazo o solicitud de cambios o ampliaciones del trabajo constituyen la tarea de los revisores de la revista, quienes remitirán sus sugerencias al Comité Editor. Los editores definirán, en función de la pertinencia temática y de

las posibilidades de la revista, la oportunidad de la publicación. 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

Editorial: Elogio de la metamorfosis
Argumentos: *Transitoriedades/Incertezas*
El Extranjero
Vórtice: Analista-analizante: El sueño y el soñar
Dossier: Antropofagia
Textual: Una conversación con Rosa Montero
Clásica & Moderna
Extramuros
Ciudades Invisibles
De Memoria
Bitácora



Calibán

Revista Latinoamericana
de Poetas y Poetisas