

Volumen 17, Nº 1, Año 2019

FemeninX



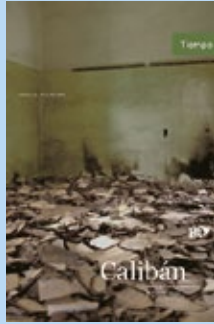
Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

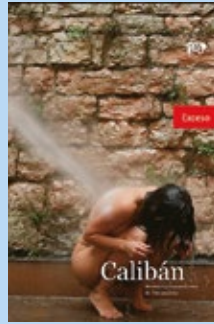
Calibán | Números anteriores



Vol. 10, Nº 1
Tradición / Invención



Vol. 11, Nº 1
Tiempo



Vol. 11, Nº 2
Exceso



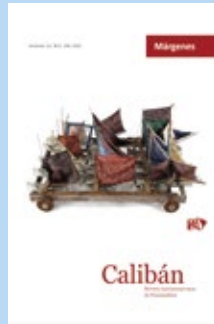
Vol. 12, Nº 1
Realidades & Ficciones I



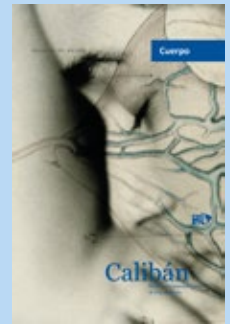
Vol. 12, Nº 2
Realidades & Ficciones II



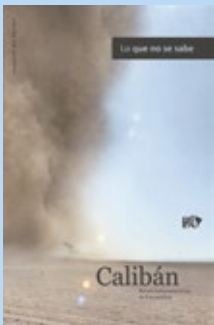
Vol. 13, Nº 1
Herramientas del analista



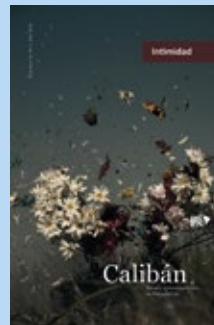
Vol. 13, Nº 2
Márgenes



Vol. 14, Nº 1
Cuerpo



Vol. 14, Nº 2
Lo que no se sabe



Vol. 15, Nº 1
Intimidad



Vol. 15, Nº 2
Mal



Vol. 16, Nº 1
Deconstruir/transformar



Vol. 16, Nº 2
Poder





Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Volumen 17, Nº 1, Año 2019
ISSN 2304-5531

Federación
Psicoanalítica
de América Latina 

Publicación oficial de Fepal
(Federación Psicoanalítica de América Latina)

Luis B. Cavia 2640 apto. 603 esq. Av. Brasil,
Montevideo, 11300, Uruguay.

revista@fepal.org

Tels: 598 2707 7342 / 598 2707 5026

www.facebook.com/RevistaLatinoamericanadePsicoanalisis

Editores

- Raya Angel Zonana (Brasil), Editora en jefe
- Eloá Bittencourt Nóbrega (Brasil), Editora en jefe suplente
- Cecilia Rodríguez (México), Editora asociada
- Carolina García Maggi (Uruguay), Editora asociada
- Cecilia Moia (Argentina), Editora asociada suplente

Comisión ejecutiva

Carolina García Maggi (Uruguay, Editora de *Argumentos*), Sandra Lorenzon Schaffa (Brasil, Editora de *De Memoria*), Jorge Kantor (Perú, Editor de *Vórtice*), Jean Mark Tauszik (Venezuela, Editor de *Clásica & Moderna*), Gabriela Levy (Uruguay, Editora de *Dossier*), Abigail Betbedé (Brasil, Editora de *Bitácora*), Laura Veríssimo de Posadas (Uruguay, Editora de *El Extranjero*), Mariano M. Horenstein (Argentina, Editor de *Textual*), Analia Wald (Argentina), Helena Surreaux (Brasil), Cecilia Moia (Argentina, Editora de *Incidente*), Wania María Coelho Ferreira Cidade (Brasil)

Consejo de Editores regionales

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

Colaboradores: Ana María Olagaray, Iliana Horta Warchavchik (SBPSP), Margarita Nores, Brenda Glez, Admar Horn (SBPRJ), Soledad Sosa (APU), Mariana Mantiñán Barú (APU)

Revisión de la versión en español: Soledad Sosa

Revisión de la versión en portugués: Raya Angel Zonana

Revisión de la versión en inglés: Analia Wald

Traducción, corrección y normalización de textos: Alejandro Turell, Natalia Mirza, Gastón Sironi, Schirlei Schuster, Laura Rodríguez Robasto, Daniel Ávila, Mariné Fernández Gianni, Denise Mota.

Logística y comunicación: Virginia Velasco

Dirección de arte y diseño:

Di Pascuale + Paz [www.dipascualepaz.com]

Dibujos en portadas:

Lucas Di Pascuale (pp. 21, 85, 109, 161, 179, 187, 210 y 217)

Comisión Directiva

Presidente

María Cristina Fulco (APU)

Suplente: Javier García Castiñeiras (APU)

Secretario General

Abel Fernández Ferman (APU)

Suplente: Luis Grieco (APU)

Tesorera

Susana Muszkat (SBPSP)

Suplente: Berta Hoffmann Azevedo (SBPSP)

Directora Científica

Elizabeth Chapuy (APC)

Suplente: Helena Surreaux (SBPdePA)

Directora de Publicaciones

Lúcia María de Almeida Palazzo (SBPRJ)

Suplente: Claudio Frankenthal (SBPRJ)

Directora de Sede

Fedora Espinal de Carbajal (APU)

Suplente: Ana Irigoyen Young (APU)

Directora de Comunidad y Cultura

Laura Katz (APA)

Suplente: Agustina Fernández (APA)

Directora del Consejo Profesional

Alicia Briseño Mendoza (SPM)

Suplente: Laura Iael López Hernández (SPM)

Coordinadora de Niños y Adolescentes

María Elisabeth Cimenti (SPPA)

Suplente: Zoila Beatriz Ortiz Becerra (SOCOLPSI)

Revista indexada en Latindex

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

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

Ilustraciones en secciones:

- Egon Schiele
- Claudia Andujar (fotografías en Dossier)

Índice

Editorial

- 6** **Preparación para el *Preludio a una ética de lo femenino***
por Julia Kristeva
- 11** **Notas acerca de lo femenino y la conducción de instituciones**
por Virginia Ungar
- 14** **Femenino-feminidad-posición sexual: Compleja construcción**
por Cristina Fulco
- 17** **Mito y origen**
por Raya Angel Zonana
- 21** **Argumentos**
- 22** **Marie Bonaparte versus Joan Rivière: ¿Una sola libido? Mascarada como pasión del significante**
por Sandra Lorenzon Schaffa
- 35** **Femenino-masculino: La cuestión de la identidad de género**
por Horacio Rotemberg
- 42** **Los límites del saber de Freud**
por Gloria Leff
- 51** **Sexualidad y diferencia**
por Luis Campalans
- 67** **La feminidad, entre hombre y mujer**
por Patrick Merot
- 85** **Vórtice: Turbulencia cibernética**
- 86** **Turbulencia cibernética en los consultorios**
por Jorge Kantor

- 88** **La experiencia de un análisis didáctico a distancia**
por Gabriela Salazar Canelos
- 90** **Ciberanálisis: Año 2019**
por Ricardo Carlino
- 93** **La tecnología en nuestra práctica clínica**
por Marie France Brunet
- 96** **Dispositivos sin nombre...**
por Fabio Eslava Cerón
- 98** **El analista, Skype y lo que sucede entre ellos**
por Silvana Rea
- 101** **Sobre la introducción de los *smartphones* en la sesión psicoanalítica**
por Marga Stahr
- 103** **¿Cuál es la distancia entre nosotros?**
por Rossana Nicolielo
- 106** **La construcción del *setting* virtual**
por Cláudia Aparecida Carneiro
- 109** **Incidente: Antropofagia y autoritarismo**
- 110** **Incidente**
por Cecilia Moia
- 112** **Antropofagia y autoritarismo en el psicoanálisis brasileño**
por Belinda Mandelbaum, Stephen Frosh, Aline Rubin y Arthur Rafael Theodoro
- 127** **Dossier: Mujeres en exilio**
- 128** **Exiliadas**
por Gabriela Levy
- 131** **Mujer de piedra, mujer de llanto, mujer de rebelión**
por Marie-Caroline Saglio-Yatzimirsky
- 136** **Rastros generativos: Sobre repetición y exilios femeninos**
por Simona Taliani
- 144** **Marie Langer: Entre el duelo y la vida, una experiencia del exilio. Vivir el presente por el futuro**
por José Luis González Fernández

150	Huyendo de la Segunda Guerra Mundial: De Hungría a los <i>yanomami</i> <i>por Claudia Andujar</i>
153	Ser madre quechua en San Pablo: Un testimonio <i>por Jobana Moya Aramayo</i>
158	Comité de Emigración y Reubicación de Psicoanalistas <i>por Adriana Prengler</i>
161	Textual
162	Cada sesión es una poética, cada persona una poesía <i>Una conversación con Julia Kristeva</i>
179	El Extranjero
180	Lo femenino y yo, ser y sus desafíos, ser es desafío <i>por Zélia Duncan</i>
187	Fuera de Campo
188	Una investigación en psicoanálisis sobre el teorizar infantil <i>por Alicia Kachinovsky</i>
204	La ciencia desde el espíritu del arte: Freud lector de Goethe <i>por Viviana de La Jara Salazar</i>
210	De Memoria
212	Luis, ¡quedate y vuelve! <i>por Mónica Horovitz</i>
214	Mi amigo Luis Kancyper <i>por Jani Santamaría Linares</i>
217	Bitácora



Esos
simios
1910.

Julia Kristeva

Preparación para el *Preludio a una ética de lo femenino*¹

*Esta mujer de la que se escribe:
¡es de acero!
Es “de mujer” simplemente.
Colette, 1910*

¿Qué ética?

Queridos colegas:

Ustedes saben, el analista ejerce un oficio solitario –una soledad que la globalización hiperconectada agrava– y en el cual, escribía W. R. Bion (1967/1983), “no hay otra compañía que el paciente, [que] por definición es una compañía poco segura” (p. 156). Conuerdo plenamente, y de inmediato surge la pregunta: *¿Por qué?* ¿Por qué esta soledad, este oficio, ser analista? La respuesta que propongo (ella nos llevará a lo femenino) es que este acoplamiento “poco seguro” de la transferencia/contratransferencia no se basa en un “órgano” específico ni en el “deseo” del analista, sino en una especie de ética, una ética en suspenso, en el sentido en que son suspendidos (o puestos “entre paréntesis”) el juicio y el mundo, con el fin de ponerlos en cuestión de una mejor manera, dando una *dirección*: “Allí donde *ello* era, *debo* advenir”, con *dos principios* que se oponen, el *principio de placer* y el *principio de realidad*.

La reflexión filosófica sobre la aspiración a la *felicidad* (se trata de esto: la vida buena y justa que viene a buscar el analizando) comenzó aproximadamente hace

¹ Preparación para el *Preludio a una ética de lo femenino*: Conferencia de apertura del 51° Congreso IPA, 2019.

unos dos mil años, y el pensamiento contemporáneo generalmente distingue ahí el *objetivo imperativo* de la moral, basada en la obligación de la *norma*, para desarrollar el *objetivo optativo* de la *ética* basada en la *elección* y en la voluntad, adonde apunta el deseo, tan querido a los freudianos, con la *preocupación* por sí mismo, los otros y las instituciones. La norma no desaparece de la búsqueda ética, pero la biopolítica, nacida de las venturas y desventuras de las democracias a las cuales se les agregan las promesas de las ciencias de la vida, propone hoy otra concepción de la norma: ya no es un concepto rígido *a priori*, la norma es *un concepto dinámico*.

Voy a intentar convencerlos –a pesar de que ustedes ya lo están porque son psicoanalistas– de que *the feminin*² (lo femenino) implicado en el descubrimiento freudiano del inconsciente no es uno más, sino el factor de esta voladura, la razón de su propia transformabilidad: *lo femenino es transformativo*.

Cualesquiera sean nuestras errancias y nuestros límites, y más allá de las resistencias, las críticas internas y externas, es necesario constatar que –y lo digo porque, si no lo hacemos, ¿quién lo dirá?–, abriendo las razones a las pulsiones y a los *deseos de ambos sexos*, el psicoanálisis se convirtió en un *factor princeps* en la perturbación/alteración de la moral normativa. Lo seguirá siendo, después de haber rastreado el malestar inherente al propio lazo social: “el carácter restrictivo que toma el curso de la civilización humana”³ (Freud, 1930 [1929]/1994, p. 332) a pesar de, e incluso, en el liberalismo sin frenos y la automatización de nuestra especie. Lo seguirá siendo porque somos testigos, después de Freud, contra el “*rechazo de la vida sexual*” (que no es la pornografía), haciendo la apuesta (Freud advierte que *espera*) en “el eterno Eros [para que él] haga un esfuerzo para afirmarse en la lucha contra su no menos inmortal adversario” (p. 333).

Lo femenino excluido

No obstante, tras 2.500 años de existencia de la ética, lo femenino (*the feminine*) es resistido en la esfera de la ética: no es allí un sujeto, como máximo es un objeto (¡y ni siquiera!).

Los raros filósofos modernos que se comprometen en esto, y para evitar el par activo/pasivo, mantienen a las mujeres en la preética: la mujer guardiana de la *morada*, experta en *hospitalidad*, en la acogida y –más sutilmente– en *asignación de ambigüedad*, del cierre de labios, de lo *íntimo* en *posibilidad de violación*, en *equivoco* y en *fragilidad* (ver Ricoeur, Lévinas, Derrida). Cuando no –muy generosamente– en el *cuidado* –*care* en inglés–, pero, en este punto, los filósofos-sociólogos fueron precedidos por los teóricos británicos, inspirados por la utopía política de una “buena sociedad” e influidos por la “reparación” según Melanie Klein.

No obstante, *the feminine* atormenta a los investigadores que sondean el origen de la hominización. Un extraño ensueño de Claude Lévi-Strauss (2013) adelanta que la psicosexualidad –es decir, la sexualidad *desnaturalizada*– es en su origen... *femenina*. Cito: “únicos mamíferos en prestarse al acto sexual sin estar en celo” (p. 213) las mujeres “pudieron señalar sus humores con palabras” (¡!) (p. 213).

2 En inglés en el original.

3 N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción de todas las citas de esta obra corresponde a: Freud, S. (1996). El malestar en la cultura. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1930 [1929]).

No son ya necesarios medios filosóficos (órganos sexuales o “ardores”): ¡ellas se valen de todas las fibras de las palabras!, es el lenguaje –poseedor de particularidades singularizantes– que opera esta “revolución psíquica de la materia”⁴, que desplaza el instinto sexual animal en la pulsión, ahora y definitivamente psicosexual. Por lo tanto, va a ser toda la geografía del cuerpo femenino la que desintegre y disemine la “primacía de lo genital”: “toda mi piel tiene un alma”, escribió la novelista francesa Colette⁵ (1907/1984b, pp. 896-897). Las cuerdas tensas de la libido hembra han vibrado tan bien para recibir el pene del macho que su órgano genital ha migrado... ¡a las vocalizaciones del lenguaje! La frígida y la vampiro son conocedoras o prosperan allí. Con el tiempo, lo femenino del hombre se dejará llevar también, aunque apoyemos todavía que existe apenas una sola libido, la fálica...

La fábula de la *hominización; entrada y castración*

En el origen mítico de la hominización, la disyunción de lo *instintual* y de lo sexual (la *desnaturalización* de la sexualidad humana), y el *clivaje* de la sexualidad femenina, atrofia de los órganos visibles, esta “pobre pulgada de la naturaleza”, expresión de Shakespeare que Freud cita en *El malestar en la cultura* (1930 [1929]/1994, p. 299), atormentada por lo infinito del sentido, insoportable, imposible autenticidad de deseo. Un clivaje estructurante, que no generaría en sí la psicosis, pero será perlaborado y transformado en la estructuración transformativa de lo femenino.

El imaginario prehistórico nos envía videos de esta desnaturalización humana de la sexualidad. Una vulva gigante coronada por un cabeza de bisonte (la puerta del infierno, dirán los teólogos) parece arrastrar la marcha de las bestias, representación zoomorfa de las pulsiones humanas. Ni cuerpo, ni rostro, ese femenino desdoblado figura y asume la excitación perpetua en la que se reconoce y se proyecta el macho mismo (Ginette Chavet, 37.000 BP⁶).

En este “origen del mundo”, el artista parietal, ese bisonte excitado, ¿no exhibe también su propia castración, perturbada y huidiza, que no retiene de su aniquilación, sino unos dispersos grafitis esquemáticos y una multiplicidad de impresiones “positivas” y “negativas” de sus manos de creador?

Estos humanos, hombres y mujeres, presos de sus sexualidades psicologizadas, se sabían *al mismo tiempo* mortales (las sepulturas más antiguas datan de 350.000 BP) y capaces de transmitir la libido sujeta a su finitud por esta “revolución psíquica de la materia” que son el lenguaje y sus eclosiones en la cultura. *Femenino-entrada-sepulcro*, o *femenino-salida en grafitis*. O bien recomienzo perpetuo, transformaciones envidiables.

Me detengo en el arte rupestre para recordarles la violencia que hiere el descubrimiento de la diferencia sexual, que sigue espantando y encantando a la heterosexualidad.

La violencia de ese clivaje no se deja sujetar por el fantasma de la castración y de la muerte del padre. No se reduce tampoco a un mecanismo psicótico. Para diferenciarla de este último, llamémosla ranura de la psicosexualidad humana.

La heterosexualidad actúa y exhibe la *division* del ser en la existencia humana, cualesquiera sean las proezas de la reproducción artificial y la exculpación de la homosexualidad. Es con repugnancia y fascinación que el niño y la niña descubren

4 Ver: Freud (1911/1984a).

5 Sidonie-Gabrielle Colette (Saint-Sauveur-en-Puisaye, 28 de enero de 1873 - París, 3 de agosto de 1954).

6 N. del T.: Antes del presente, por las siglas del inglés *Before Present*.

que no tienen el mismo órgano. Siempre nos queda por afinar cómo el doble Edipo, modulado por las convulsiones sociopolíticas de la condición femenina, llega a *transformar* esta *separación/ranura* inaugural y constitutiva, cómo se frustra en síntomas o incluso logra satisfacerse dentro de “la comedia heterosexual” (Lacan).

En el otro extremo de este camino, cuando estalla el “malestar” (1930), Freud escribe –a modo de respuesta– sus dos estudios (*Sobre la sexualidad femenina*, 1931, y *La feminidad*, 1933), que no solo redefinen su teoría de la sexualidad femenina, sino que asignan una nueva tarea al psicoanálisis, que consistiría en “hallar la conexión” de la “doctrina de la bisexualidad” y la “doctrina de las pulsiones” (Freud, 1930 [1929]/1994, p. 293).

Cambio de rumbo

Las hipótesis freudianas sobre las “dos fases” del Edipo femenino con mudanza de objeto (de la madre al padre), así como el Edipo femenino inacabado, tuvieron que ser ampliamente desarrolladas e implementadas por la investigación en psicoanálisis, particularmente por las analistas mujeres, quienes develan eso que llamo hoy un *femenino transformativo*, que es también un factor de la transformabilidad de la vida psíquica considerada no como *un aparato*, sino como una “vida de alma” o “vida del alma”, según la expresión de Françoise Coblence (2010, pp. 1285-1286).

Los releo hoy –más allá de los prejuicios de Freud, pero jamás hubo disminución de las mujeres en su obra– como una defensa y una ilustración de la *diferencia desnaturalizada de los sexos*, a las que se suma –como un presentimiento de ciertos aspectos antinormativos de las teorías de “género”– una bisexualidad psíquica polifónica, en principio desdoblada de los dos lados de esta diferenciación freudiana: lo femenino del hombre y lo femenino de la mujer, lo masculino del hombre y lo masculino de la mujer. La “partida” se juega al menos de a cuatro. Y se conjuga en singular. Se esboza una “estructura abierta” de la sexualidad de los seres hablantes, generadora de tensiones y conflictos, angustias y goces. Insostenible *multiverso* de los inconscientes singulares de alguna mujer, de algún hombre, que el psicoanálisis “no programa”, ni “juzga ni calcula”, pero que acompaña a transformarse.

Angustiante, exultante, liberada de esa opción, de esta ética en la que las “normas” como las “identidades” mismas (hombre-mujer) se convierten en “conceptos dinámicos”. Para mejor o para peor.

A la luz de estos últimos textos que expresan la angustia del psicoanalista sobre el porvenir de la cultura, de la civilización y de la humanidad, y en el contexto de hoy, que radicaliza la gravedad, retomo la gran pregunta sin respuesta que Freud lanzara a Maria Bonaparte: “¿Qué quiere una mujer?” (“*Was will das Weib?*”). Entendamos bien: la interrogación no se apoya sobre el deseo (*Wunsch*), se dirige a la voluntad (*Wollen*). No se trata del enigmático “continente negro” que se roba a la ciencia. Tampoco es una *Weltanschauung* que el psicoanalista implora. Molesto, curioso, sin duda, imagino a Freud *suspendido* en la pregunta, en la ética.

Con este “querer” de lo femenino, él cambia de rumbo. Lo inasible (“¿qué quiere...?”) reside en la relación de lo *femenino* con los ideales de la vida y con la vida misma, inseparable de la cultura. Dicho de otro modo, la perplejidad en torno a lo femenino se ha convertido en la faz psicoanalíticamente accesible –¡pero a la larga!– de la perplejidad freudiana ante el malestar de la civilización. Lo femenino se hallaría en ese lugar decisivo para el ser vivo hablante, en el cruce entre el Logos (analítico) y la Ananké (inconsciente), las dos divinidades que aceptaba Freud. ¿Cruce o corte, hiancia o fractura? ¿Dónde está por jugarse la apertura o el cierre de la condición humana?

Si, en el laberinto del pensamiento freudiano y sus desarrollos por el movimiento psicoanalítico, lo femenino se torna el momento de suspenso de la ética –es decir, de su eclipse y de su renovación–, se puede medir la enormidad de las

últimas posiciones freudianas. Lo femenino –aquello que está en juego por ser el síntoma de Freud– en el aquí y allá de su “idea fija” (según sus propios términos) de la “castración” y la “envidia del pene”. Cuestión para el pacto analítico: resistencia y obstinación por la verdad. Cuestión para enfrentar la “perturbación aportada a la vida en común por la humana pulsión de agresión y de autodestrucción” (Freud, 1930 [1929]/1994, p. 333).

Con la primera tópica, el inconsciente es lo infantil, Freud hizo suyas las palabras de Wordsworth: “el niño es el padre del hombre”. Con la segunda tópica, abriendo la pulsión de muerte y profundizando la bisexualidad con la sexualidad femenina, habría adherido a Louis Aragon declamando: “el futuro del hombre es la mujer”. Tenía mucho humor, pero tal vez no tan negro. Su cuestionamiento suspendido sobre el *querer femenino* nos invita a profundizar lo *femenino transformativo* como un desarrollo continuo, un *devenir*.

Polemizando con Freud, pero declarando que él es “uno de los hombres de este siglo que más fervientemente” admira, S. de Beauvoir (1949/1976) retomaba su pensamiento sobre lo femenino en mutación, en términos existencialistas: “no se nace mujer, se llega a serlo” (p. 13). En psicoanálisis, sin embargo, y a la escucha de la subjetividad femenina móvil y multiversal, yo diría: “Se nace mujer, pero yo llego a serlo”. “Se”: biológico y anatómico, aunque de entrada golpeado por lo imaginario de la comunidad parental (“¡oh, es una niña!, su grito nos acoge en el nacimiento, decepcionado o complacido”). Pero yo intenta advenir como sujeto hablante en las culturas de papá.

La alteridad no se aprende, se *encarna* en lo femenino, no solo porque es estructural en razón de las dos fases del Edipo, retomada y diversificada en las pruebas de la realidad, sino también porque las *mujeres* las viven en la existencia social y política.

No “neutralizar” en lo “neutro” es hacer justicia a aquellas que vienen a buscar supervivencia y creatividad en nuestros divanes, pero también a aquellas que, por ejemplo, son 7 millones, en todo el mundo, casadas a la fuerza, y 130 millones de niñas mutiladas por escisión, sufriendo la influencia de diversas creencias e integristas. Así es como he ofrecido el premio *Hannah Arendt al pensamiento político* (Bremen, Alemania, 2006) a las mujeres afganas inmoladas en el fuego –libradas a la pulsión de muerte por solo exhibirla, haciéndose condenar– para que las ONG pudieran acompañar a las que han logrado escapar durante lo que quede de vida.

Julia Kristeva

Société Psychanalytique de Paris

Referencias

- Beauvoir de, S. (1976). *Le deuxième sexe* (vol. 1). París: Gallimard. (Trabajo original publicado en 1949).
- Bion, W. R. (1983). *Réflexion faite*. París: Puf. (Trabajo original publicado en 1967).
- Coblenche, F. (2010). “La vie d’âme”: Psyché est corporelle, n’en sait rien. *Revue française de psychanalyse*, 74 (5), 1285-1356.
- Colette (1984a). La vagabonde. En Colette, *Œuvres complètes* (vol. 1). París: Gallimard. (Trabajo original publicado en 1910).
- Colette (1984b). Le retraite sentimentale. En Colette, *Œuvres complètes* (vol. 1). París: Gallimard. (Trabajo original publicado en 1907).
- Freud, S. (1949). *Abrégé de psychanalyse*. París: Puf. (Trabajo original publicado en 1940 [1938]).
- Freud, S. (1984a). Formulations sur les deux principes du cours des événements psychiques. En J. Laplanche (trad.), *Résultats, idées, problèmes* (vol. 1, pp. 135-143). París: Puf. (Trabajo original publicado en 1911).
- Freud, S. (1984b). La féminité. En S. Freud, *Nouvelles conférences d’introduction à l’psychanalyse*. París: Gallimard. (Trabajo original publicado en 1933).
- Freud, S. (1994). Le malaise dans la culture. En P. Cotet, R. Lainé y J. Stute-Cadiot (trad.), *Œuvres complètes* (vol. 18, pp. 245-333). París: Puf. (Trabajo original publicado en 1930 [1929]).
- Freud S. (2004). Sur la sexualité féminine. En S. Freud, *La vie sexuelle*. París: Puf. (Trabajo original publicado en 1931).
- Lévi-Strauss, C. (2013). *Nous sommes tous cannibales*. París: Seuil.

Notas acerca de lo femenino y la conducción de instituciones

Esta nueva invitación que me ha hecho *Calibán* para escribir un editorial para el número dedicado al tema del próximo congreso de la Asociación Psicoanalítica Internacional (API) en Londres, “Lo femenino”, resulta una oportunidad para reflexionar sobre él, pero, asimismo, sobre mi propia experiencia al acercarme a la mitad del mandato de esta administración.

Al estar ocupando por primera vez una mujer la Presidencia de API, quise que el tema de lo femenino formara parte del Congreso, y luego de varias conversaciones, se decidió este título, que puede albergar de una manera más inclusiva los alcances, los límites, el territorio y el estado actual de este tema.

Lo femenino no se puede definir desde una sola perspectiva ni como una oposición a un universal, es puro despliegue de singularidades. Por otra parte, no puede dejar de pensarse en relación con el contexto histórico-social de cada época.

El año pasado, tuvo lugar en Córdoba el 11° Congreso Argentino de Psicoanálisis y fui invitada, junto con Leticia Glocer, un artista plástico y una escritora, a hablar en un panel titulado “Escenarios de lo femenino”. Esta invitación me dio la oportunidad de pensar en principio lo femenino como un espacio de acción y, en una segunda instancia, en la pluralidad de estos espacios: lo femenino como desplegándose en distintas posibilidades matizadas, definidas y redefinidas por el contexto histórico de cada cultura.

Por otra parte, desde el momento en el que fui elegida, hace ya cuatro años, me he visto llevada a considerar temas sobre los que no tenía la costumbre de pensar. Solo para enumerar algunos: la conducción, la autoridad, el poder, y casi siempre incluyendo la perspectiva de género. Por eso mismo, entiendo oportuno y necesario interrogarme sobre qué implica conducir una institución, en general, y la API, en particular hoy, en una época como la nuestra que, como todas, tiene sus problemas y desafíos.

Desde el inicio, me asombró el impacto que generó que –por primera vez– una mujer fuera elegida para conducir esta asociación fundada en 1910. En entrevistas en diarios y en la televisión, me preguntaron por qué creía que hasta ahora la API no había tenido una mujer como presidente. Si bien no resulta sencillo ensayar una respuesta general, no puedo dejar de considerar la lógica dominante en las sociedades y las configuraciones familiares modernas, en las que el hombre era eje y centro de la vida pública. En este contexto nació el psicoanálisis. En ese entonces, la división sexual del trabajo familiar establecía que la actividad política, institucional y pública era territorio (casi exclusivo) de los hombres, y más aun la conducción o la dirección en esos territorios. De esta manera, para los códigos hegemónicos de la época victoriana, resultaba impensable que una mujer condujera una institución, en general, y la API, en particular. En el contexto actual, una perspectiva de género para este análisis se hace necesaria.

Por otra parte, la conducción de instituciones como las nuestras nos enfrenta con una situación paradójica: el saber específico que nos llevó hasta allí y nos autoriza para conducir una organización es (muy) necesario, pero no suficiente, podríamos decir. Conducir una institución, en la escala que sea, también requiere de un saber político-institucional indispensable que tiene múltiples aristas.

Resulta evidente que, cuando describimos este tipo de operaciones, no se trata de acciones y decisiones que pertenecen al terreno de la clínica. Sin perder de vista la complejidad de la clínica hoy, allí nos movemos comparativamente con

comodidad. Fuimos formados para eso, pero no fuimos entrenados para el campo político-institucional. En este sentido, hay una discontinuidad radical entre lo que podríamos llamar el saber teórico-técnico-clínico y el de la conducción de una institución, incluso una vinculada con lo psi.

Por otra parte, este déficit en la formación político-institucional de los analistas convive con cierto sentido común antiinstitucional y antipolítico socialmente extendido, que cuestiona la actividad política y observa a los políticos profesionales (pero también a aquellos que deciden, participan y adquieren protagonismo en las instituciones) con desconfianza.

Al subrayar este asunto, pretendo destacar dos grandes desafíos para la formación de los analistas. En un mundo cambiante como el que vivimos, además de repensar la clínica a la luz de las variaciones en la subjetividad y en las formas de padecimiento, es necesario enseñar un psicoanálisis capaz de intervenir en nuevos escenarios, en el consultorio privado, pero también más allá de él. Para que esto suceda, no solo tendremos que problematizar la clínica, sino también la mirada político-institucional de los analistas y de quienes conducen las instituciones psi.

El consultorio es uno de los territorios del psicoanálisis, pero no el único. Por eso mismo, en lugar de encerrarse en sí mismo, el psicoanálisis debe descentrarse. Quizás en una supuesta época dorada o del boom del psicoanálisis, en la que había listas de espera de años para obtener un analista, era suficiente refugiarse en los consultorios. Pero estamos en otra etapa. Ahora bien, si pretendemos (y yo lo pretendo) que el psicoanálisis perdure y produzca nuevos efectos en la cultura, debe fertilizarse en intercambios con otras disciplinas y en otros ámbitos. Es así que nació una iniciativa que ya está mostrando sus frutos: organizamos en la API una nueva estructura que recibe el nombre de API en la Comunidad y que incluye áreas como Educación, Salud, Cultura, Ley, Violencia y Organizaciones Humanitarias, y subcomités como, por ejemplo, el de Migraciones y Refugiados.

La idea central es que, como psicoanalistas, tenemos que reservar algo de nuestro tiempo para salir de nuestros consultorios e instituciones hacia la comunidad, y colaborar con los jóvenes profesionales que en las distintas áreas trabajan enfrentando las difíciles problemáticas que el mundo actual nos plantea.

Debo decir que nos impactó la gran respuesta a la convocatoria para una serie de premios que lanzamos para proyectos de las distintas áreas de API en la Comunidad. Esto ha resultado en una suerte de mapeo del trabajo que hacen los miembros y los analistas en formación en la comunidad. América Latina tiene una larga tradición en estas prácticas, y esta es una manera de dejar una marca de una administración de nuestra región; espero que se siga desarrollando aun más en el futuro.

Si retomamos el tema de lo femenino, una pregunta que surge con frecuencia es si existen particularidades en relación con el género cuando se trata de conducir. No pretendo responder esta enorme pregunta de manera general, y entonces apelo a mi experiencia, que tal vez pueda aportar un punto de vista. Nuestra época no es la de principios del siglo pasado. Tampoco la situación de las mujeres en nuestra profesión es representativa de la mayoría de las mujeres. Si bien es cierto que la API nunca antes fue conducida por una mujer, ha habido muchas mujeres al frente de sociedades componentes y regionales.

Esto no nos puede llevar a negar el lugar vulnerable que ha tenido y todavía tiene la mujer en nuestra sociedad. Sin ir muy lejos, podemos mencionar que recibe menor salario por igual trabajo y calificación, que tiene menos posibilidades de acceder a posiciones estratégicas y de conducción, o que la “mentalidad machista” se exhiba en nuestros consultorios también y, muchas veces, con más fuerza desde una mujer. Esto último no deja de asombrarme, y lo observo mucho, también en pacientes jóvenes.

En noviembre de 2018 fui invitada para dar una presentación y participar de una mesa redonda en el congreso organizado por el Comité de Mujeres y Psicoanálisis

(COWAP, por sus siglas en inglés) en Los Ángeles, Estados Unidos, titulado “Enfrentando la misoginia: La dialéctica entre el techo de cristal interno y externo”.

Esta invitación me llevó a estudiar el concepto de “techo de cristal”, acuñado por las ciencias sociales y, específicamente, por la economía feminista. El techo de cristal es una limitación invisible por la cual las mujeres se encuentran con un tope para lograr acceder a las mismas posiciones que los hombres. No hay una razón explícita, está determinado por las relaciones sociales, preconceitos subjetivos arraigados en el inconsciente colectivo, que al acompañarse de legislaciones concretas (como el hecho de que no exista una ley de paternidad, por lo menos en mi país) y evidencias ontológicamente comprobables (el hecho de que las mujeres que ocupamos lugares de dirección seamos menos en número) derivan en el círculo vicioso que se justifica a sí mismo: las mujeres no accedemos a ciertos espacios porque “no está en nuestra naturaleza”.

El techo de cristal es, valga la redundancia, una cristalización de una asimetría social justificada de modo falaz, que tiene consecuencias tanto concretas como sociales porque se arraigan particularmente en la individualidad de cada sujeto como parte de su sistema inconsciente de creencias. Aquí entramos en lo que nos interesa pensar como psicoanalistas: el techo de cristal interno.

El techo de cristal tiene mecanismos tan sutiles que es constantemente absorbido por nuestras subjetividades, generando este segundo espacio de limitación, pero en el escenario de lo interno: nuestro techo de cristal interno es la propia obturación del deseo, el pensamiento de que hay determinadas cosas que no podemos siquiera desear, o la alteración de nuestro propio deseo para adaptarnos a un modelo hegemónico de mujer en estado de sumisión.

Si retomamos el tema del comienzo acerca de la dificultad de pensar lo femenino sin ubicar el tema solo como oposición al tan cuestionado binarismo, podemos ubicar la cuestión en un lugar de reapropiación del espacio de disidencia, dos escenarios enormes en el campo social. Allí, las individualidades disgregadas se vuelven a unificar desde las particularidades y tratan de repensar la condición de la mujer en nuestra cultura: la convocatoria cada vez más masiva en contra de la violencia de género con el “Ni una menos” y los debates en el Congreso argentino en relación con la despenalización del aborto. Estos dos son también escenarios de lo femenino.

“Ni una menos” nació el 3 de junio de 2013 en la Argentina como un grito colectivo en contra de la más abominable forma de violencia contra la mujer: el femicidio. Este movimiento siguió expandiéndose por fuera de las fronteras y ha creado una nueva forma de expresión del feminismo en la actualidad.

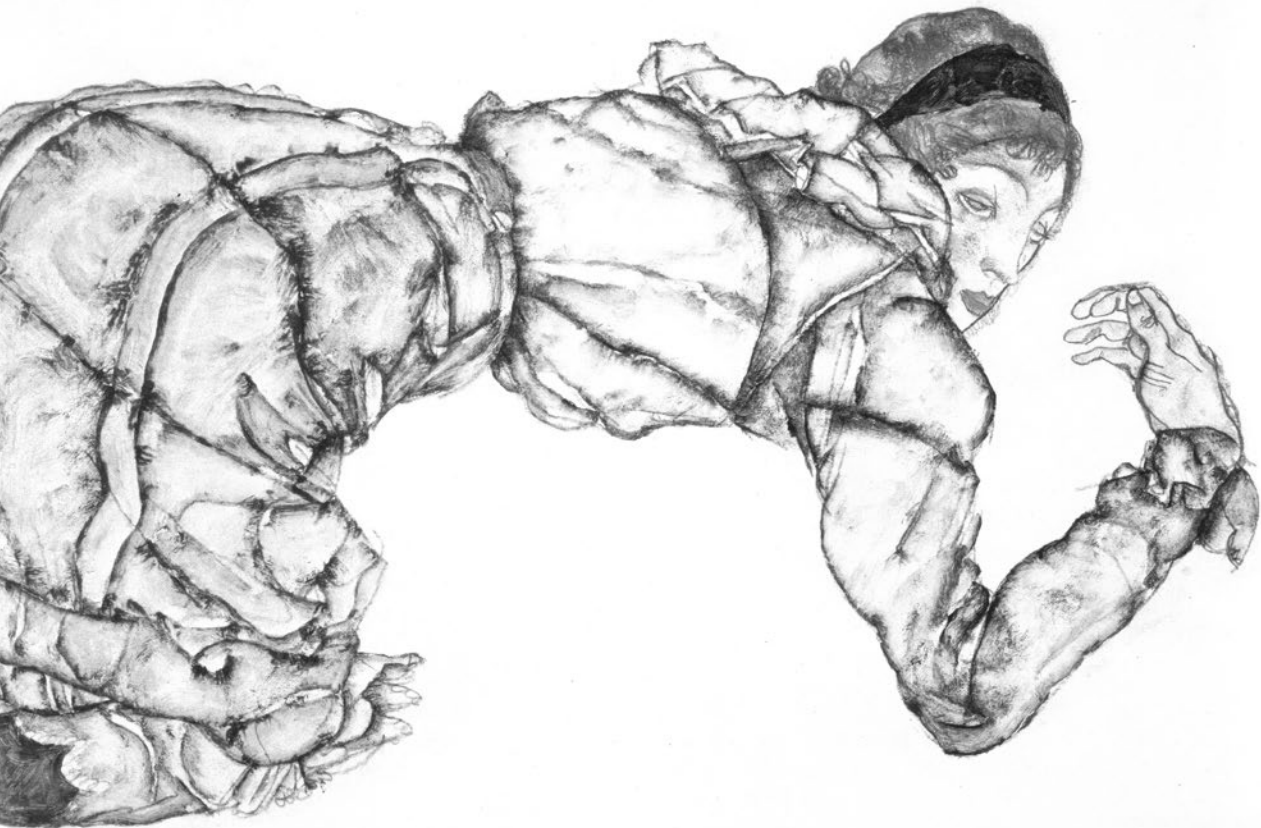
Por otra parte, en mi país, en 2018 los debates sobre la legalización del aborto precedidos por dos meses de debate en el Congreso movilizaron a un millón de personas en la noche fría del 3 de junio, en una vigilia de 23 horas, hasta que se conoció el resultado positivo por un estrecho margen.

La ley pasó con media sanción al Senado, y luego de otra vigilia, esta vez con dos millones de personas en una noche fría y lluviosa de invierno, el proyecto fue rechazado por un margen muy estrecho. De todas maneras, estos dos eventos han dado nacimiento a una nueva manera de hacer política. No se vuelve atrás de esta poderosa fuerza de movilización liderada por mujeres que han logrado que salga a la luz un enorme problema de salud pública.

Para concluir, espero que las presentaciones (que serán más de seiscientos) y los debates que vamos a tener en el próximo Congreso Internacional de la API en Londres, del 24 al 27 de julio de este año, nos traigan nuevas contribuciones y cuestionamientos en un clima de apertura y respeto por las diferencias.

Virginia Ungar

Presidenta de la Asociación Psicoanalítica Internacional



Cristina Fulco

Femenino-feminidad-posición sexual: Compleja construcción

Celebramos este nuevo número de *Calibán*, que mantiene vigente los postulados que apuntalaban sus orígenes: “poner a trabajar la pluralidad de nuestra comunidad psicoanalítica latinoamericana, producir diálogos, tensar diferencias, contrastar discursos y prácticas”, acompasando esta vez, a través del tema elegido, *FemeninX*, los acontecimientos que conmueven a nuestra sociedad, en el día a día, en lo que al lugar y la posición de la mujer, lo femenino, la feminidad y el campo deseante se refiere.

FemeninX, tema al que convoca esta nueva edición de la revista, ha provocado en mí una respuesta que se abre en doble vertiente: por un lado, el hecho de que la X aluda a los clásicos enunciados freudianos acerca de la mujer y lo femenino, continente oscuro, enigmático, la concepción binaria de la sexualidad, con sus implicancias jerárquicas en el campo sociopolítico, génesis de la feminidad, complejo de Edipo- castración. Por otro lado, surgía la pregunta: ¿Acaso “el misterio” es adjudicable únicamente a la mujer o también podemos pensar que la condición masculina retiene algo de lo enigmático y oscuro? La pregunta sobre qué quiere una mujer ¿no se traslada al hombre?: ¿*Qué quiere un hombre?*

Desde los trabajos de Freud hasta nuestros días, se han abierto nuevos interrogantes y áreas de problematización acerca de la sexualidad. Han sido muchos los pensadores que volviendo a transitar los conceptos fundamentales, se han permitido hacer oír aquello que estaba apenas esbozado, *en puntillado*, al decir de J. Laplanche o, más aun, silenciado, cuestionando de este modo enunciados que corrían el riesgo de pasar a ocupar el rango de lo canónico y, por tanto, de lo no cuestionable.

Volver sobre la concepción binaria de la sexualidad –dominante desde los orígenes del psicoanálisis– para ponerla a trabajar, así como sobre el concepto de bisexualidad –tan caro a Freud a lo largo de su obra– ha permitido desplegar nuevas miradas acerca de lo femenino y lo masculino.

Llegar a la lógica de la diferencia desde el registro fálico, discriminándola del campo de lo diverso, implicó poner el acento en lo negativo (ausencia, falta, carencia, vacío) como un presupuesto necesario que, al regir la diferencia de sexos, daba cuenta en el decurso de la estructuración psíquica de una identidad sexual, en este caso, femenina. Al mismo tiempo, estas características de lo negativo referidas a la mujer la instalaron en el lugar de “lo otro”, lo extranjero, sumando así efectos referentes a su identidad: lo diferente, ¿amenazante, discriminada? y, por tanto, históricamente integrante del grupo de las minorías. Lo diferente como negativo de lo idéntico, infiltrando el campo narcisista, aludiendo, entre otros sentidos, al tiempo del Yo placer freudiano en que lo externo, lo ajeno al yo, era rechazado por displacer.

Sabemos que para Freud el acceso a la posición femenina o masculina se daba luego de un largo recorrido en el que se jugaban los pares de opuestos sujeto-objeto, activo-pasivo, fálico-castrado, y quedaba la mujer del lado del objeto, lo pasivo y lo castrado. La posición sexual era pensada como destino final e irreversible. Es evidente que estos postulados han entrado en cuestión desde planteos que en las últimas décadas abren a zonas de cruce e integran perspectivas nuevas provenientes de la interdisciplina, como ser las que aportan las teorías de género y la sociología (aunque no solo), y, desde la práctica, las llamadas nuevas sexualidades o migraciones de género, que a modo de *feed back* vuelven a interrogar los clásicos conceptos sobre el binarismo sexual que impregnaron desde la Modernidad los desarrollos en nuestra disciplina.

La caída de los metarrelatos, acompañada del desdibujamiento de los ideales, las nuevas configuraciones familiares coexistiendo con la familia nuclear de fines del siglo XIX y principios del XX, las nuevas tecnologías habilitando nuevas formas de participación de los cuerpos en los encuentros sexuales virtuales, las nuevas formas de parentalidad, resultado en parte de las nuevas tecnologías aplicadas a la reproducción, los nuevos lugares conquistado por la mujer desafiando la histórica estructura patriarcal cuestionan el psicoanálisis.

Desde estas nuevas perspectivas, vemos que la pregunta *¿Qué quiere una mujer?* se encuentra en la intersección de nuevos derroteros por los cuales la pregunta sobre el deseo –¿Qué desea una mujer? (identificación secundaria) y lo relativo a su identidad primaria *¿Quién soy?*– se entrecruzan desbordando binarismos históricos culturales que nuevamente interpelan los postulados básicos del psicoanálisis relativos a lo femenino, la función simbólica, el deseo de hijo, la envidia del pene, el campo deseante, entre otros.

El psicoanálisis, como método y como práctica, llegó para revolucionar la estructura patriarcal imperante en la sociedad occidental desde fines del siglo XIX, al redimensionar el concepto de la sexualidad alejándolo de la genitalidad y del fin reproductivo. Freud escandalizó a la sociedad de su tiempo al introducir la sexualidad infantil en la prehistoria de la sexualidad adulta. Los autores

postfreudianos continuaron -continúan- enriqueciendo con nuevos desarrollos la enorme complejidad referida a los procesos de subjetivación.

Las teorías de género que inicialmente quedaron por fuera del psicoanálisis, por ser ubicadas en el terreno de lo no analítico, han comenzado a entrar en nuestro campo desde el diálogo con la interdisciplina. El psicoanálisis va tomando gradualmente conceptos tales como lo performativo, lo prescriptivo, el apego -término tan interrogado desde la mirada psicoanalítica- para hacerlos dialogar y confrontarlos con enunciados caros a la teoría. Un pensador como J. Laplanche rescata, al poner en tensión estos términos en uno de sus últimos trabajos, “El género, el sexo, lo sexual”, lo sexual pulsional (vida representacional y fantasmática) para hacerlo dialogar con los otros dos. Subraya que la asignación del sexo cambia el vector de la identificación propuesta por Freud en su trabajo sobre la identificación de 1921. Se pregunta si en lugar de una “identificación a” no sería una “identificación por” (el padre de la prehistoria personal), asignación determinada por la cultura y al mismo tiempo infiltrada por los deseos inconscientes parentales.

Esta necesaria apertura de algunos sectores del psicoanálisis actual a los aportes provenientes de otras disciplinas puede continuar dando cuenta de cómo en la construcción histórica de la sexualidad cada época va diseñando los complejos caminos hacia la adquisición de una identidad sexual, identidad significada siempre por los discursos vigentes.

Desde el tiempo de las histéricas de Freud y Charcot hasta el momento actual - en el que la masiva participación de las mujeres conmemorando una vez más el Día Internacional de la Mujer ha desbordado el mundo occidental para extenderse a las más lejanas poblaciones y culturas, reclamando contra lo que ha sido expresado como la opresión de las sexualidades hegemónicas-, mucho camino ha recorrido el psicoanálisis. Uno de sus desafíos más grandes es poder escuchar, entender, traducir, recibir estos reclamos femenino-identitarios en su dimensión subjetiva, social y política para poder acompañar los nuevos tiempos, intentando renovar y sostener el lugar revolucionario que tuvo desde sus orígenes.

Llamado de alerta también para el analista en la revisión de sus teorías, explícitas e implícitas, sus prejuicios, su compromiso con los fenómenos sociales, ya que a la hora de transitar con su paciente por ese espacio tan íntimo y privado signado por el calor transferencial, queda siempre expuesto al ejercicio del poder en su dimensión ética.

Lejos estamos de la sumisión a un eurocentrismo originario que marcó los senderos iniciales para nuestra teoría y nuestra práctica. El psicoanálisis latinoamericano se fortalece cada vez como creador de teorías propias y de diferentes prácticas que van desdibujando la sombra de un colonialismo de metrópoli. Una vez más, *Calibán* nos permite acercarnos a la producción científica de nuestra región y al diálogo del psicoanálisis con la sociedad y la cultura, al tiempo que, por su intermedio, nuestro pensamiento puede ser conocido no solo en otras regiones de la Asociación Psicoanalítica Internacional (API), sino también en el extramuros de nuestra comunidad.

Bienvenido, entonces, este nuevo número de nuestra revista: *FemeninX*.

María Cristina Fulco

Presidenta de la Federación Psicoanalítica de América Latina

Raya Angel Zonana

Mito y origen

*Mito y utopía: El origen ha pertenecido,
el futuro pertenecerá a los sujetos en quienes existe lo femenino.*

Roland Barthes, 1977

La mayor riqueza del hombre es su incompletud.

Manoel de Barros, 1998

-¡Oh, Diosa venerable, no te escandalices! Perfectamente sé que Penélope es muy inferior a ti en hermosura, sapiencia y majestad. Tú serás eternamente bella y joven, [...] y ella, en pocos años, conocerá la melancolía de las arrugas, de los cabellos blancos, de los dolores de la decrepitud, y de los pasos que tiemblan apoyados en un bastón que tiembla. ¡[...] justamente por lo que ella tiene de incompleto, de frágil, de grosero y de mortal, yo la amo, y apetezco su compañía congénera! [...] Oh diosa, tú eres impecable: y cuando yo resbale en una alfombra extendida, o reviente una correa de mi sandalia, no te puedo gritar, como los hombres mortales gritan a las esposas mortales: “¡Ha sido culpa tuya, mujer!”, levantando frente a la chimenea un alarido cruel. ¡Por eso sufriré, con un espíritu paciente, todos los males con que los dioses me asalten en el sombrío mar, para volver a una humana Penélope a la que yo mande, y consuele, y reprenda, y acuse, y contraríe, y enseñe, y humille, y deslumbre, y por eso ame con un amor que constantemente se alimenta de estos modos ondulantes, como la lumbre se nutre de los vientos contrarios! (Queirós, 1897/1945, p. 275)¹

En las palabras que Eça de Queirós pone en boca de Ulises se hallan las razones para que el héroe griego deje la isla de la diosa Calipso, dominio de la perfección divina, para navegar mares sombríos que lo llevarán a Penélope, esposa imperfecta.

Esta imperfección, desde los griegos hasta nuestros tiempos, está puesta en lo femenino, en aquella que “sufré” la falta.

Mientras Ulises vivía tantas aventuras en su retorno a Ítaca, Penélope esperaba. Tejía y destejía en un largo *fort da*. Y, mientras eso hacía, esperando aparentemente pasiva el regreso de su marido, el astuto Ulises, Penélope se convertía en una mujer que esperaba y elegía (Heilbrun, 1990, citada en Machado, 2001). La elección no era dada a las mujeres, pero, con el ardid de tejer y destejer, Penélope *elegía* (activamente) esperar a Ulises y no aceptar (pasivamente) su ya marcado destino de viuda que le imponía casarse con alguno de los pretendientes que la cortejaban. “Puede ser necesaria una gran dosis de actividad para alcanzar una meta pasiva” (Freud, 1933 [1932]/2018b, p. 317)².

1 N. del T.: Traducción de K. Ayala. La traducción corresponde a las pp. 173-174 de: Queiroz de, E. (2013). La perfección. *Cuadernos Literarios*, 10, 165-179. (Trabajo original publicado en 1897).

2 N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 107 de: Freud S. (1993). La feminidad. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1933 [1932]).

Tejer y esperar, trabajo de lo femenino, en varias texturas, hasta en la creación de un nuevo ser. Es lo femenino lo que, históricamente, sustenta la ausencia (Barthes, 1977/1991). Lo femenino sustenta la falta.

Falta que Freud comienza a reconocer en el cuerpo de la histórica. Cuerpo recortado por convulsiones y conversiones, fragmentado por el deseo en que la “carne”, lejos de la nobleza del pensamiento racional, en movimientos y ondulaciones “incoherentes”, mostraría la imperfección y la finitud de lo humano. Un cuerpo que desafía la razón, cosido por el erotismo. Esto era lo femenino, lo que fue, desde siempre en nuestra cultura, puesto en la mujer. A la que el proceso civilizatorio impedía (¿impide?) vivir sus deseos por estar plenos de Eros –y por ello en contra de la civilización–, ya que, para existir, la cultura necesita de la renuncia a la sexualidad y de la presencia de la fuerza de trabajo, esta puesta en lo masculino.

Freud teje durante 40 años su teoría en busca de develar la sexualidad, lo femenino, para llegar en *Análisis terminable e interminable* (1937/2018a) a la percepción de que lo femenino –eso faltante e imperfecto, prueba de la incompletud y de la finitud– se encuentra no solamente en la mujer, sino también en el hombre. Es de lo humano. Escrito en 1937, este texto es una respuesta a la crítica o queja de Ferenczi de que su análisis con Freud habría sido incompleto (¿imperfecto?). En esta época, Freud vivía, él mismo, la sensación de su finitud, *los dolores de la decrepitud, y de los pasos que tiemblan apoyados en un bastón que tiembla*.

La feminidad se percibe entonces como la piedra originaria, o la piedra basal en torno de la cual se organizarían tanto la sexualidad masculina como la femenina.

El rechazo de la feminidad, este lado oscuro y extraño que pertenecería no al sexo femenino, sino a los dos sexos, seguiría manteniendo la sexualidad en un tono de enigma. Como apunta Julia Kristeva en la entrevista que el lector podrá leer en este número, la sexualidad entre dos seres es una partida jugada de a (por lo menos) cuatro: cada uno de los integrantes de la pareja con sus dos partes, la masculina y la femenina.

Es la sexualidad humana como un todo, y no solamente lo femenino, la que se constituye en un enigma descifrable, indescifrable, en un territorio errático, donde podemos siempre preguntarnos no solamente qué es lo femenino, sino también qué es lo masculino. Y qué quiere este ser pulsional.

Femenino originario, origen del mundo, es la forma en que *Calibán*, a partir de estas ideas y de las imágenes de sus tapas, se adentra en este tema, llevada por el 51º Congreso de IPA.

El origen del mundo (1866), tela pintada por Gustave Courbet (1819–1877), tuvo una larga historia hasta llegar a exponerse libremente en París a partir de 1995, en el Museo de Orsay. Pintada por encargo del diplomático turco Khalil-Bey, que la conservaba en su *salle de bains*, y la mostraba solo a unos pocos invitados escogidos, corriendo una cortina verde que la escondía de la vista de todos, la tela peregrinó por Europa a manos de diversos coleccionistas, y se sabe que uno de ellos, de origen húngaro, la mantenía oculta por otra de Courbet, *Le château de Blonay* (1875).

Su último dueño, Jacques Lacan, la compró en 1955 y la dejó en su casa de Guitrancourt, en un edículo, en su oficina. A veces llevaba a invitados especiales a contemplar la tela, en una ceremonia que podemos llamar “sacra”, por el tono grave en que tenía lugar, y que Catherine Millot (2016/2017) relata así:

[el cuadro] *El origen del mundo* estaba disfrazado por una pintura en madera de André Masson, que representaba de manera alusiva el propio tema que supuestamente debía esconder. Se descubría el Courbet retirando un lado de la moldura y haciendo deslizar el Masson. Lacan disfrutaba de este ritual de develamiento. (p. 67).

En todas sus moradas, la tela *El origen del mundo* vivía bajo velos, reprimida, y su plena contemplación se reservaba a pocos, siempre como un ritual de descubrimiento, literalmente.

Pero entre lo visible y lo invisible hay una hendidura. Allí, en contemplación, solamente la imaginación avanza. Insuficiente siempre, frente a la intensidad del deseo de ver.

Actualmente, frente a la obra expuesta en el Museo de Orsay, numerosas artistas hacen performances ubicándose en posiciones que se aproximan a aquella que aparece en la tela, creando nuevas visiones posibles del origen del mundo, de lo femenino.

Los lectores se preguntarán por qué cuento esta historia.

La tela de Courbet, una ruptura en el arte de pintar la desnudez, es contemporánea de Freud y de sus estudios iniciales –también una ruptura–, que nos hicieron ver la desnudez de nuestra humanidad. Freud hizo estos estudios sobre los cuerpos danzantes de mujeres que tenían el diagnóstico de histeria. *La chose génitale* a la que Charcot se refería y que resonó en Freud se mantenía bajo velos que el cuerpo fragmentado de las histéricas denunciaba.

Y ahora, pasados ciento cincuenta años, ¿precisaremos aún de velos para descubrir lo femenino? ¿Ese absoluto extraño?

El origen del mundo fascinaba y todavía fascina. No se podía ver la tela sin un velo que disipase la angustia que su visión provocaba. Fascinación y encantamiento, (des)lumbramiento, atracción, pero también hechizo/fetichismo. La visión de los genitales femeninos atrae y horroriza. El paradigma para este arte no es lo bello, sino lo sublime, lo que espanta al desestabilizar al espectador. Es la propia medusa que paraliza a quien la mira.

No obstante, por el contrario, notamos en nuestra cultura y en la contemporaneidad que lo Femenino, lejos de paralizar, promueve el movimiento. Es movilizador de transformaciones creativas, como insiste Julia Kristeva, autora que hace tiempo propone mirar lo femenino como *transformativo*, tema que se inicia en el texto preparatorio de la conferencia de apertura del 51º Congreso de IPA que *Calibán* publica, y que se continúa al deslindar detalles en la entrevista en **Textual**. A su lado, nos sentimos honradas, como editoras, en tener los editoriales de dos mujeres que supieron abrir espacios con su feminidad a posiciones que, en general, en nuestra civilización están reservadas a lo masculino. En el psicoanálisis nos tomamos cien años para dar a la mujer el lugar de dirección que hoy ocupan Virginia Ungar, primera mujer en presidir la IPA, y Cristina Fulco, la primera en presidir la Fepal. ¿Sublimes? A ellas les agradecemos el camino que marcan y que comparten con nosotros en sus textos.

Son muchas las formas de develar lo Femenino. *Calibán* recorre algunas de ellas en las páginas que siguen. En este número, en **Argumentos**, tenemos miradas de hombres y de mujeres sobre lo Femenino, y cada uno –en su singularidad– sugiere al lector que expanda su propia mirada.

Escogemos para el **Dossier** un tema de una terrible actualidad: *Exiliadas*. Los relatos que leemos conmueven, provocan horror, dolor, lágrimas, y como psicoanalistas nos convocan nada menos que al compromiso.

En este mundo cambiante, *Calibán* no elude pensar en la entrada del mundo virtual al consultorio de análisis. En **Vórtice**, “Turbulencia cibernética en los consultorios” nos trae algunas de las mutaciones a las que estamos sujetos en nuestra disciplina, ya que lo humano es nuestro *métier*.

Inauguramos, tejemos como hace lo femenino, una nueva sección, **Incidente**, en la cual esperamos publicar textos por fuera de la temática central de la revista, que, sin embargo, *insisten*, reverberan. En esta ocasión, el texto trata de la creatividad coartada de los textos psicoanalíticos escritos en el período de la dictadura (1964-1975) en Brasil.

Cualquier semejanza con los tiempos actuales no es mera coincidencia. Es sí una alerta a la repetición a la que estamos sujetos.

En **El Extranjero**, Zélia Duncan, poeta y compositora brasileña que expone su experiencia de vida y de conquistas, nos hace conocer un testimonio con fuerza poética.

Para ella y para nosotros.

Freud también trata de lo Femenino al trabajar el mito de las tres Parcas y aproximarlos a la relación que establecemos con la mujer a lo largo de la vida. La primera mujer, la madre, es el origen de la vida; la segunda, la amante, es siempre falla, pues jamás da el amor que se tuvo –o que se desearía haber tenido– de parte de la madre, y la tercera mujer, la muerte, es la que nos acoge en sus brazos en una eternidad silenciosa.

La muerte, siempre inesperada, surge en los textos de **De Memoria**, por Mónica Horovitz y Jani Santamaria, trayendo la voz no tan distante de Luis Kanciper, que aún resuena entre nosotros.

En la sección **Fuera de Campo**, publicamos dos trabajos premiados en el Congreso de Fepal, en Lima. Son textos que están fuera de la temática de este número de la revista, pero dentro del pensamiento psicoanalítico, entretejiendo, uno de ellos, psicoanálisis y comunidad, y el otro, psicoanálisis y arte.

Presentar *Calibán* y su 14° número con el tema *FemeninX* se constituye en un feliz encuentro.

FemeninX, para que la X, como un velo, aluda a la diversidad de la sexualidad humana, al cuerpo pulsional, a lo imperfecto, incompleto, aquello que llamamos castrado: nosotros, lo humano, demasiado humano, parafraseando a Nietzsche. Una X que remita al enigma, a lo indescifrable de la vida que, como psicoanalistas, debemos sustentar en la incertidumbre, en el no saber y en la angustia que nos impulsa al “más allá”, a un horizonte.

Así también esperamos que pueda ser esta revista.

Como ocurre con *El origen del mundo*, *Calibán* fascina. Atrae, crea deseo y parece que en algunos también provoca horror. Es todavía en el lugar de extranjera que esta revista habita algunas sociedades que integran la Fepal.

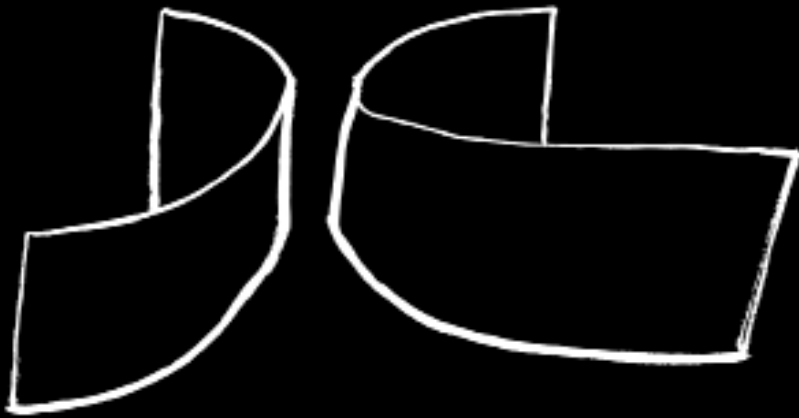
Su característica de publicar y divulgar un psicoanálisis escrito y pensado en idiomas no “oficiales”, todavía se ve con reserva y asombro. Esperamos que no sea necesario que pasen más de 100 años para que podamos develar la producción psicoanalítica latinoamericana escrita en portugués y en castellano.

Para ello, sugerimos que se adentren en la lectura de los textos tejidos y publicados en este número, y que la X de *FemeninX* se vuelva fuente de sublimes descubrimientos.

Raya Angel Zonana
Editora en jefe, *Calibán* - RLP

Referencias

- Barros de, M. (2010). Retrato do artista quando coisa. En M. de Barros, *Poesia completa*. San Pablo: Leya. (Trabajo original publicado en 1998).
- Barthes, R. (1991). *Fragments de um discurso amoroso*. Río de Janeiro: Livraria Francisco Alves. (Trabajo original publicado en 1977).
- Freud, S. (2018a). Análise terminável e interminável. En P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 19). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1937).
- Freud, S. (2018b). Conferência 33. A feminilidade. En M. R. Salzano Moraes (trad.), *Obras incompletas de Sigmund Freud* (vol. 7). Belo Horizonte: Autêntica. (Trabajo original publicado en 1933 [1932]).
- Machado, A. M. (2001). O tao da teia: Sobre textos e têxteis. En *Texturas: Sobre leituras e escritos*. Río de Janeiro: Nova Fronteira.
- Millot, C. (2017). *A vida com Lacan*. Río de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabajo original publicado en 2016).
- Queirós de, E. (1945). A perfeição. En E. de Queirós, *Contos*. Cidade do Porto: Lello e Irmãos. (Trabajo original publicado en 1897).



Argumentos

al reconocimiento paradójico de una genitalización precoz bajo el predominio de los objetos pregenitales (Klein, 1928/1975). Ofrece las bases de lo que servirá de fundamento a la interrogación en torno al problema de lo femenino a un grupo de mujeres sofisticadas, las mismas que tuvieron impacto en los desarrollos específicos de Freud sobre los asuntos presentados en sus artículos de 1931 y 1932.

En ese sentido, quisiéramos proponer la lectura de tres textos fundamentales de Freud que permiten abordar sucesivas reformulaciones de su posición sobre la feminidad, de modo tal que tengamos la medida de la irrecusable profundización que puede atribuirse al diálogo con el movimiento de las psicoanalistas británicas en tiempos en los que la sociedad londinense fue “una sociedad conducida por mujeres”, como dice Edward Glover (citado por Kristeva, 2000, p. 354) en carta a Ernest Jones.

El texto *La organización genital infantil* de Freud (1923/2011) es una recuperación de las ideas exploradas en los *Tres ensayos de teoría sexual* (Freud, 1905/2017c), que sentaron las bases de la concepción freudiana de la feminidad. Fundamentalmente desde los *Tres ensayos de teoría sexual*, Freud nos mostró que la sexualidad no tiene por finalidad la procreación, la primacía de lo sexual ni la espera de la pubertad para manifestarse. La hipótesis de un solo y único aparato genital es la base de las teorías sexuales infantiles.

En las dos primeras páginas de ese corto artículo de 1923, presentado como *una interpolación en la teoría de la sexualidad*, Freud anuncia que la cuestión de la *primacía* es un punto sobre el que hay algo nuevo. Al respecto, en *Tres ensayos de teoría sexual* termina diciendo que “la primacía de los genitales” no está establecida, o tal vez lo está solo ligeramente. No obstante, ahora argumenta que hay una primacía establecida, pero que se refiere a un órgano, único, el del sexo masculino. La idea de un monismo sexual se establece entonces con firmeza: “No hay un primado genital, sino un primado del *falo*” (Freud, 1923/2011, p. 171)¹.

Freud afirma:

En el estadio de la organización pregenital sádico-anal no cabe hablar de masculino y femenino; la oposición entre activo y pasivo es la dominante. En el siguiente estadio de la organización genital infantil hay por cierto algo masculino, pero no algo femenino; la oposición reza aquí: genital masculino, o castrado. (p. 175)

Solo tras completar en la pubertad el desarrollo sexual –en una instauración que se efectúa en dos tiempos–, la polaridad sexual coincide con *masculino* y *femenino*. En una fórmula sorprendentemente breve, concluye: “Lo masculino reúne el sujeto, la actividad y la posesión del pene; lo femenino, el objeto y la pasividad” (p. 175).

Podemos entender así esta afirmación: el objeto llega ahí como herencia del primer estadio (la primera distinción sujeto/objeto);

1 N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción de esta cita corresponde a la p. 146 y la de las dos siguientes a la p. 149 de: Freud, S. (1993). *La organización genital infantil*. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1923).

la pasividad proviene de la organización sádico-anal. No obstante, descubrimos esa referencia a la pasividad como constituyente de la feminidad. En este texto, Freud (1923/2011) considera que la actividad/pasividad del par, que hasta entonces no había sido atribuida a un género, es redistribuida en el par masculino/femenino según un modelo bastante lineal: “la polaridad sexual coincide con masculino y femenino” (p. 175).

La complejidad de la idea de pasividad sexual, no obstante, ya había sido subrayada por Freud. En una nota de 1915, año en que escribe *Pulsiones y destinos de pulsión*, donde explora las modalidades de transformación de una forma activa de satisfacción y de su reversión en fin activo; Freud declara:

Ese carácter esforzante es una propiedad universal de las pulsiones, y aun su esencia misma. Toda pulsión es un fragmento de actividad; cuando negligentemente se habla de pulsiones pasivas, no puede mentarse otra cosa que pulsiones con una meta pasiva. (p. 25)²

Es preciso tener en cuenta que el suelo para el abordaje de la feminidad venía siendo pavimentado desde los *Tres ensayos de teoría sexual* (Freud, 1905/2017c), donde *actividad y pasividad* están constituidas como par de opuestos que preceden otros pares opuestos: *fálico/castrado y masculino/femenino*.

Según Freud, en la segunda fase de las organizaciones pregenitales de la libido:

Aquí ya se ha desplegado la división en opuestos, que atraviesa la vida sexual; empero, no se los puede llamar todavía masculino y femenino, sino que es preciso decir activo y pasivo. La actividad es producida por la pulsión de apoderamiento a través de la musculatura del cuerpo, y como órgano de meta sexual pasiva se constituye ante todo la mucosa erógena del intestino. (pp. 108-109)³

Todo esto va a cambiar mucho con el texto de 1933 *La feminidad*, pero antes de examinarlo se debe considerar el texto de Freud de 1931 *Sobre la sexualidad femenina*, que admite una posición paradójal. Escrito una década después del artículo *La organización genital infantil* (Freud, 1923/2011), se mantiene, no obstante, muy próximo conceptualmente a este, y anuncia un cambio de punto de vista sobre la atribución de pasividad a lo femenino, que se confirmará en el texto que vendrá poco después, en 1932, marcando una notable evolución.

De hecho, *Sobre la sexualidad femenina* (Freud, 1931/2017b) está enteramente alineado con *La organización genital infantil* en lo que res-

2 N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 118 de: Freud, S. (1993). Pulsiones y destinos de pulsión. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1923).

3 N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 180 de: Freud, S. (1993). Tres ensayos de teoría sexual. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 7). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1905).

pecta a la primacía del falo. En una primera parte se puede considerar que Freud desarrolla las consecuencias de esta primacía en la niña, todas organizadas en torno a la ausencia del pene; en una segunda parte aborda la actividad/pasividad, reconociendo un importante lugar a la actividad de la niña, equivalente a la del niño, pero que se mantendrá solo por un tiempo, hasta que ella asuma su destino de mujer, cuando “se observa un fuerte descenso de las aspiraciones sexuales activas y un ascenso de las pasivas” (Freud, 1931/2017b, p. 391)⁴.

En este texto Freud se basa, a veces explicitando diferencias, en Ruth Mac Brunswick, Jeanne Lampl-de Groot y Helen Deutsch. Se refiere también a Melanie Klein y a su posición de anticipación del complejo de Edipo, postulada en su trabajo de 1928, *Estadios tempranos del conflicto edípico*, y discute largamente un artículo de Karen Horney.

Sin embargo, un año después, en 1932, en el texto *La feminidad*, Freud renuncia a la idea de una completa adecuación entre los pares masculino/femenino y activo/pasivo, en la que había avanzado en 1923: después de recordar las especies vivas en las que lo femenino es lo más activo y las situaciones en la especie humana en las que la mujer es activa, Freud “desaconseja” la búsqueda de la coincidencia entre “activo” y “masculino”, y entre “pasivo” y “femenino”. La cuestión de la pasividad se beneficia de un abordaje mucho más sutil en este texto: “puede ser necesaria una gran dosis de actividad para alcanzar una meta pasiva” (Freud, 1933 [1932]/2017a, p. 268)⁵.

¿En qué medida la oposición entre actividad y pasividad tiene el lugar de representación de la diferencia de los sexos? Según Freud, esa oposición se establece durante las fases anal y fálica. Activo y pasivo vienen a corresponder a fálico y castrado. Los fines pasivos para el niño pasarán a asociarse con la angustia de castración. En cuanto a la niña, su actividad sexual, de carácter originalmente fálico, persistirá bajo la forma de “envidia del pene”. Lo femenino persistirá, todavía, como enigma en su relación con la libido fálica.

Una sociedad conducida por mujeres

¿Cómo no atribuir esos considerables cambios a los debates abiertos por las psicoanalistas de sexo femenino y mantenidos entre los años 20 y 30 del siglo pasado? Freud, en la conferencia escrita en 1932, vuelve a citar explícitamente a estas psicoanalistas:

Puesto que el tema es la mujer misma, me permito mencionar esta vez algunos nombres propios de mujeres a quienes esta indagación debe contribuciones importantes. La doctora Ruth Mac Brunswick fue la primera en describir un caso de neurosis que se remontaba

4 N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 240 de: Freud, S. (1993). Sobre la sexualidad femenina. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1931).

5 N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción de esta cita y la de la siguiente corresponden, respectivamente, a la p. 107 y la p. 121 de: N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 107 de: Freud, S. (1993). La feminidad. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1933 [1932]).

a una fijación al estadio preedípico y no había alcanzado en modo alguno la situación edípica. Tenía la forma de una paranoia de celos y demostró ser accesible a la terapia. La doctora Jeanne Lampl-de Groot [1927] ha comprobado con observaciones ciertas la tan increíble actividad fálica de la niña hacia la madre, y la doctora Helene Deutsch [1932] demostró que los actos de amor de las mujeres homosexuales reproducen los vínculos madre-hijo. (Freud, 1933 [1932]/2017a, pp. 287-288)

En este avance de la teoría de la sexualidad femenina, que comprende la idea de que actividad y pasividad no se excluyen, la especificidad de lo femenino –en lo que se refiere a la libido llamada masculina– queda, no obstante, por especificar.

Treinta años después, la fecundidad heurística de este debate reverbera –impulsada por las analistas que manifestaron oposición a las ideas freudianas sobre la sexualidad femenina, es decir, que dijeron no de distintas maneras– en la concepción falocéntrica. En 1958, Jacques Lacan asume desde la base esta controversia.

El falo de Lacan

Leyendo el texto de Lacan *La significación del falo* (1958/1998a), parece que está completamente alineado con el texto de Freud en cuanto a la primacía del falo. En lo que respecta al debate entre Freud y Lacan, toda la cuestión es saber cómo se articulan el “primado del falo” freudiano y el falo lacaniano. Es cierto que en Freud el falo es entendido primeramente como el órgano genital masculino, pero su dimensión simbólica no está ausente. Freud habla de fuerza pulsante y, especialmente, de una concepción binaria de la sexualidad. Lacan, por su parte, suscribe el primado del falo postulado por Freud, pero modifica radicalmente su significado: el falo es el representante del significante.

La *significación del falo* vendrá a definir la especificidad de lo femenino en lo que se refiere a la libido fálica una vez que el deseo encuentra su significación, “más profunda que cualquier otra”, en el falo designado como significante para los dos sexos. Lacan concluye el artículo convocando la tradición presocrática para dimensionar el alcance de su definición del falo como significante de la diferencia sexual: “La función del significante fálico desemboca aquí en su relación más profunda: aquella por la cual los antiguos encarnaban en él el *Noûç* y el *Λόγος*” (Lacan, 1958/1998a, p. 703).

Lacan apela a una dimensión Otra –reivindica la herencia de un uso filosófico por el cual los griegos concebían el *Nous* y el *Logos*–; recorre el orden de una “inteligencia que adhiere a lo inteligible” (Jacob, 1989, p. 35) para especificar así el nivel *más profundo* de penetración en el cual el significante del falo permea la carne humana y produce la diferenciación sexual. El deseo significado por el falo está *profundamente* encarnado en el sujeto humano. En el nivel más profundo de penetración en el que permea la “carne” y se hace uno con la lucha del deseo –cualquier uno, que no sea un ser humano–,

puede ser pensado como Otro, aun así, permeándolo. Radicalmente: el deseo es “deseo del Otro”.

Literalmente, profundamente “encarnado”, el deseo representado por el falo se corresponde con las relaciones originarias al ser referidas a raíces epistémicas presocráticas, profundidades que, según Lacan (1958/1998a), atañen a la intuición freudiana:

Una vez más se mide la profundidad de la intuición de Freud: a saber por qué sugiere que no hay más que una *libido*, que, como lo demuestra su texto, él concibe como de naturaleza masculina. (p. 703)⁶

En el contexto de la transformación teórica de la concepción freudiana de una libido única operada por Lacan, este trae a escena la refutación de las psicoanalistas británicas. La posición que Lacan sustancia en *La significación del falo* viene siendo elaborada a partir del seminario Las formaciones del inconsciente (Lacan, 1957-1958/1998b), en el capítulo 14, “El deseo y el goce”. Vuelve a ella en el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964/1973), en el capítulo 15, “Del amor y la libido”:

Si llevamos las cosas al extremo hasta podría decirse que el ideal viril y el ideal femenino están figurados en el psiquismo por algo distinto de la oposición actividad-pasividad de la que hablaba antes. Pertenecen en verdad a lo designado por un término que no introduje yo, un término que una psicoanalista endilgó a la actitud sexual femenina –la mascarada. (p. 176)⁷

Lacan relanza la tesis defendida por Joan Rivière en su texto “Womanliness as a masquerade” (1929/1991) [“La feminidad como mascarada”], en el cual la autora escribe:

El lector puede preguntarse qué distinción hago entre la feminidad y la mascarada. De hecho, no pretendo que tal diferencia exista. Que la feminidad sea fundamental o superficial, es siempre la misma cosa. (p. 94)

Intelectual activa en la vida literaria y artística de Londres, Joan Rivière, que frecuentaba el grupo *Bloomsbury*, es traductora al inglés de Freud y de Melanie Klein. En su ensayo “Womanliness as a masquerade” se basa tanto en el artículo *La fase precoz del desarrollo de la sexualidad femenina* de E. Jones (1927/1997), en el cual el autor afirma la existencia de una bisexualidad inherente a cada individuo y de diferentes tipos de desarrollo femenino heterosexual

6 N. del T.: Traducción de T. Segovia. La traducción de esta cita y la siguiente cita de Lacan corresponden a la p. 675 de: Lacan, J. (2003). *Escritos 1*. México: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1958).

7 N. del T.: Traducción de J. L. Delmont-Mauri y J. Sucre. La traducción corresponde a la p. 200 de: Lacan, J. (2010). *El seminario de Jacques Lacan, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1964).

y homosexual, como en el estudio *Nosología de la homosexualidad masculina* de Ferenczi (1914/1981), según el cual ciertos hombres homosexuales exageran su heterosexualidad como defensa contra sus tendencias homosexuales. Rivière (1929/1991) presenta, entonces, su tesis: “Intentaré demostrar que las mujeres que aspiran a una cierta masculinidad pueden vestir la máscara de la feminidad para alejar la angustia y evitar la venganza que temen de parte del hombre” (p. 91).

La paciente descrita por Rivière es “un tipo particular de mujer intelectual” y “notablemente exitosa” en una “carrera que la obligaba esencialmente a escribir y hablar”, pero sufría de una angustia intensa cada vez que debía expresarse en público.

La mascarada, tal como la toma Lacan (1964/1973) apropiándose de la concepción de Rivière, se distingue de la ostentación que exhibe el macho a nivel de los animales y que sirve al apareamiento: “En el dominio humano la mascarada tiene otro sentido, precisamente porque se da, ya no en lo imaginario, sino en lo simbólico” (p. 189)⁸.

El destino que conoció el texto de Rivière en la evolución de las teorías sobre el deseo, lo sexual y el género –después de la reinterpretación de Lacan– corresponde a los frutos más diversos. Judith Butler en *Gender trouble* (1990/2007) explora la problemática de ser/tener el pene que el juego de la mascarada pone en juego. Hace una lectura del ensayo de Freud *Duelo y melancolía* (1917 [1915]/2010) a partir del cual quiere establecer su tesis sobre una melancolía de género, siendo el género construido por una identificación melancólica. Para esta autora, la mascarada forma parte de la estrategia de incorporación melancólica.

La feminidad se vuelve una máscara que domina/resuelve una identificación masculina, pues una identificación masculina produciría, dentro de la supuesta matriz heterosexual del deseo, un deseo por un objeto femenino, el Fallo; siendo así, la feminidad como máscara puede revelar una negación de una homosexualidad femenina y, al mismo tiempo, la incorporación hiperbólica de esa hembra. (Butler 1990/2007, p. 72)

¿Pero una concepción melancólica de la mascarada femenina no presupondría, con todo, minimizar el alcance de la subversión operada por Lacan en lo que se refiere a la significación del fallo? ¿La concepción de la mascarada como designio melancólico no sería tributaria de una confusión entre pene y fallo de la cual el texto lacaniano justamente se libera?

Admitir con Lacan que “en el dominio humano la mascarada tiene otro sentido, [...] porque se da, ya no en lo imaginario, sino en lo simbólico” nos lleva a considerar que, para él, la mascarada se apropia del significante del deseo del Otro, con el objetivo de una realización en el plano simbólico en una renuncia del valor imaginario del órgano que, recordemos, para Lacan tiene estatuto de fetiche.

8 N. del T: Traducción de J. L. Delmont-Mauri y J. Sucre. La traducción corresponde a la p. 201 de: Lacan, J. (2010). *El seminario de Jacques Lacan, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1964).

Captura por lo visible: Bonaparte versus Joan Rivière

Un testimonio histórico contundente es ejemplo del *impasse* derivado de una comprensión anatómica de la teoría freudiana de la primacía del falo.

Traductora y embajadora de Freud, Marie Bonaparte tuvo un rol indiscutible en la historia del psicoanálisis. Defendió el análisis lego, luchó contra el nazismo y consiguió la salida de la familia Freud de la Austria ocupada. Su devoción a Freud, con todo, elevada al nivel de la más radical ortodoxia, la llevó a promover la expulsión de Lacan de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis (SFP) cuando este se presentó como heredero de la razón freudiana. ¿Habría elegido la princesa ignorar la definición revolucionaria de la mascarada propuesta por Rivière si esta idea viniera a confirmar las concepciones de Freud?

Llevada a las últimas consecuencias, la teoría de la primacía del falo condujo a Marie Bonaparte (1935/2012) a preconizar los beneficios de la cirugía para el tratamiento de la “fijación clitoridiana”, al concebir la neurosis como la permanencia en el estadio infantil, en contraposición al “ideal biológico de adaptación a la función erótica femenina, nada menos que la supresión funcional del clítoris, activo o incluso pasivo, en beneficio de la vagina completamente pasiva” (p. 154).

Cuando, más tarde, reformula los términos utilizados por Freud en su libro *Sobre la sexualidad femenina* (1931/2017b), es llevada a postular categorías como “verdaderas mujeres”, “mujeres aceptadoras” (el bebé sustituye el deseo del pene), “renunciadoras” (las solteras) y “reivindicadoras” (Appinages y Forrester, 1992).

La más larga de las revoluciones

Viviendo en el mismo ambiente intelectual y psicoanalítico de inicios del siglo XX, en el cual Joan Rivière propone la mascarada femenina, la escritora Anaïs Nin, a través de diarios escritos durante toda su vida, se rebela contra las convenciones erigidas en torno a la feminidad; hace de sí misma una obra literaria autoanalítica que se inscribe dentro de la revolución feminista, *La revolución más larga*, como analizó Juliet Mitchel (1966).

En *Henry and June* (Nin, 1986/2001), escrito en 1931-1932, se trama un romance triangular protagonizado por el también conocido escritor Henry Miller; leemos:

Pienso que, a pesar de todos los enormes placeres que Henry me dio, no sentí un verdadero orgasmo. Mi reacción no parece llevar a un verdadero clímax, se disemina en un espasmo menos centrado, más difuso. Tuve orgasmos ocasionalmente con Hugo y al masturbarme, pero tal vez sea porque a Hugo le gusta que cierre las piernas y Henry me hace abrirlas de más. Pero no le contaría eso a Allendy. (p. 130)

En este fragmento literario-biográfico el “ángel sexual” de Henry Miller, la pura, tierna pero también impiadosa Anaïs da, a través de sus escritos, un testimonio paroxístico del *impasse* femenino de encarnar, como una contorsionista, el significante del deseo del Otro. Instantá-

neamente, en pocas líneas, revela, para nuestro deslumbramiento, una fulgurante odisea que incluye amante, marido y analista; reconocemos inmediatamente la acción de la mascarada.

Anaïs demuestra que:

Es por lo que no es por lo que pretende ser deseada al mismo tiempo que amada. (Lacan, 1958/1998a, p. 694)

[...] esto por la intervención de un parecer que se sustituye al tener, para protegerlo por un lado, para enmascarar la falta en el otro, y que tiene el efecto de proyectar enteramente en la comedia las manifestaciones ideales o típicas del comportamiento de cada uno de los sexos, hasta el límite del acto de la copulación. (p. 701)⁹

Una reivindicación de orden imaginario, como si fuera llevada adelante por la envidia del pene, se demostraría aquí por demás pesada. Al sustituir *tener* por *parecer*, para protegerlo y “enmascarar la falta fálica en el otro” –Henry, Hugo o Allendy–, Anaïs, una mujer, pretende ser deseada, amada por lo que ella no es: subvierte así, por la mascarada, la envidia del pene, proclamando la fórmula de Rivière que sugiere “mirá, no tengo ese falo, soy mujer, pura mujer”.

Por muy paradójica que pueda parecer esta formulación, decimos que es para ser el falo, es decir el significante del deseo del Otro, para lo que la mujer va a rechazar una parte esencial de la femineidad, concretamente todos sus atributos en la mascarada. (Lacan, 1958/1998a, p. 701)

Es preciso entender que esta aserción de Lacan, ser el falo, es decir, el significante del deseo del Otro, se inscribe como una realización en el registro simbólico, da realidad al sujeto en tanto irrealiza relaciones de sustentación (imaginariamente) consolidadas:

Digamos que esas relaciones girarán alrededor de un ser y de un tener que, por referirse a un significante, el falo, tienen el efecto contrariado de dar por una parte realidad al sujeto en ese significante, y por otra parte irrealizar las relaciones que han de significarse. (p. 701)

La mujer –Anaïs, en este caso– no es el falo, pero parece serlo. Esta semejanza, que es la apuesta misma de la femineidad como mascarada, indica que eso que la máscara femenina esconde al encarnar el significante no es el falo, sino el hecho de que atrás de la máscara no hay nada.

Tomando como referencia el arte barroco, J.-M. Vives (2003) concibe la mascarada como la organización inconsciente de un *trompe-l'œil*. En el *trompe-l'œil* descubrimos, al mismo tiempo, la glorificación y la muerte del objeto:

⁹ N. del T.: Traducción de T. Segovia. La traducción de estas citas y las dos siguientes corresponden a la p. 674 de: Lacan, J. (2003). *Escritos 1*. México: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1958).

Bajo la máscara de la opulencia barroca y del triunfo de la apariencia de la representación, aparece una estrategia de desilusión que viene a interrogar las relaciones de la representación y de lo real. [...] El trompe-l'œil se revela en una revelación humorística de lo imposible como tal: manifiesta en el juego representativo eso que la representación misma está encargada de disimular. A saber, lo real de la falta. (p. 2)

“La vocación de lo femenino”: La pasión del significante

J.-M. Vives (2003) analiza la idea de mascarada como *vocación de lo femenino*; sus consideraciones iluminan la intrigante observación de Lacan que lo llevó a situar la mascarada femenina del lado simbólico y la ostentación masculina del lado imaginario.

Distingue inicialmente la mascarada de lo que podría ser una estrategia de orden perverso, situándola en el ámbito de la sublimación: “Esa ausencia, ese hueco en torno del cual se organiza el trabajo de la mascarada femenina, sería la ausencia del pene, que remitiría más primitivamente a la ausencia del objeto primero: la Cosa” (p. 2). Lo femenino sería una construcción que en su forma bien realizada constituiría una obra que *presentifica* y *ausentifica* la Cosa, como tiende a hacer la obra de arte.

Así una mujer sería simultáneamente una representación, un espectáculo, una imagen que tiene como objetivo fascinar, atraer la mirada, y un enigma, lo irrepresentable, que tiende a destituir la mirada. [...] la mascarada femenina sería una estrategia barroca, lo que nos conduciría a situarla menos del lado del yo, como hace el discurso popular, que del lado del sujeto. Podríamos incluso decir, paradójicamente, que una mujer por ese trabajo se vuelve el sujeto por excelencia. Es precisamente en la medida en que ella se caracteriza por una “mascarada”, en la medida en que todas las marcas que la definen le son artificialmente atribuidas por los otros o por ella misma –eso tiene poca importancia– que puede, entonces, revelarse más sujeto que el hombre. (p. 5)

Lacan (1958/1998a) observa que

el hecho de que la femineidad encuentre refugio en esa máscara por el hecho de la *Verdrängung* [represión] inherente a la marca fálica del deseo acarrea la curiosa consecuencia de hacer que en el ser humano la ostentación viril misma parezca femenina. (p. 702)¹⁰

No obstante, lo que adelanta Vives (2003) es que la representación de “macho” no se experimenta como una mascarada, sino como una patética tentativa de identificarse con un ideal inaccesible al confundir falo y pene.

Podríamos decir, en cuanto al falo, que las mujeres no creen en él totalmente, o mejor, que ellas ven a través de su presencia fascinante.

10 N. del T.: Traducción de T. Segovia. La traducción corresponde a la p. 675 de: Lacan, J. (2003). *Escritos* 1. México: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1958).

El hombre, en efecto, no consigue escapar de la tensión entre lo que (le parece que) el otro (la mujer o el medio ambiente social en general) espera de él (ser un hombre, uno verdadero, un “macho”) y eso que es efectivamente en sí mismo (débil, poco seguro de sí...). (p. 4)

Contrariamente al hombre que intenta valerosamente elevarse a la altura de su imagen, dar la impresión de ser lo que dice, el sujeto femenino engaña por el propio deslumbramiento del trompe l'œil propuesto y que presenta como tal. (p. 5)

El fin no es ser el falo, sino parecerlo. (p. 5)

La mascarada corresponde entonces a la pasión del significante, tal como la lectura de *La significación del falo* (Lacan, 1958/1998a) devela:

Esta pasión del significante se convierte entonces en una dimensión nueva de la condición humana, en cuanto que no es únicamente el hombre quien habla, sino que en el hombre y por el hombre “ello” habla, y su naturaleza se encuentra tejida por efectos donde se encuentra la estructura del lenguaje del cual él se convierte en la materia, y por eso resuena en él, más allá de todo lo que pudo concebir la psicología de las ideas, la relación de la palabra. (p. 695)¹¹

Pensar lo femenino como una construcción que en su forma bien lograda de mascarada se realiza como obra de presentificación o ausentificación de la Cosa, como tiende a hacer la obra de arte, nos lleva a situar el movimiento contestatario de las psicoanalistas, protagonizado aquí por Joan Rivière, como encarnación psicoanalítica del significante que sustentó el gesto inicial de Freud.

Los roles activos que las mujeres analistas contemporáneas a Freud asumieron durante estos años –teórica y prácticamente, clínica e institucionalmente– desafiaron la idea freudiana de la pasividad femenina.

En el artículo *Sobre la sexualidad femenina*, Freud (1931/2017b) designa el juego infantil como modelo de repetición que permite la reversión de la pasividad en actividad, movimiento constituyente de la búsqueda de lo nuevo: “También el juego infantil es puesto al servicio de este propósito de complementar una vivencia pasiva mediante una acción y cancelarla de ese modo, por así decir” (p. 387)¹².

La actividad de impugnación teórica se muestra más fiel al descubrimiento freudiano que su defensa dogmática. Contra la pasividad literalmente consagrada por Marie Bonaparte en defensa de la “verdadera feminidad”, el juego significativo de la mascarada. Al desistir

11 N. del T.: Traducción de T. Segovia. La traducción corresponde a la p. 668 de: Lacan, J. (2003). *Escritos I*. México: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1958).

12 N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 237 de: Freud, S. (1993). *Sobre la sexualidad femenina*. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1931).

de la distinción entre la feminidad y la mascarada, *la profundidad de la intuición* de Freud sobre la naturaleza única de la libido toma cuerpo: *la feminidad, sea fundamental o superficial, es siempre la misma cosa* (Rivière, 1929/1991, p. 94), lo que vale es la naturaleza articulable del sujeto pudiéndose hacer objeto de la pulsión.

Resumen

Freud mantuvo una posición firme en relación con el problema de la sexualidad femenina. Los desarrollos específicos sobre el asunto fueron presentados en sus artículos de 1931 y 1933, pero sus primeros trabajos ya suscitaban oposiciones entre autores fieles al uso del método freudiano que llegaban a conclusiones diferentes. Los descubrimientos de las mujeres analistas británicas en las décadas de 1920 y 1930 fueron audaces, desafiando las conclusiones freudianas con respecto a la primacía del falo en la organización psicosexual femenina. Treinta años después, reverberaba la fecundidad heurística de este debate, impulsado por las analistas que manifestaron oposición a las ideas freudianas sobre la sexualidad femenina y dijeron no, de distintas maneras, a la concepción falocéntrica. En 1958, los términos de esa controversia en torno a la primacía fálica fueron rescatados por Jacques Lacan, quien, a partir de la definición establecida por Joan Rivière de lo femenino como mascarada, reconoció la especificidad de lo femenino en lo referente a la libido fálica.

Descriptor: *Femenino, Psicoanálisis, Feminismo. Candidatos a descriptor:* *Falocentrismo, Mascarada, Pasión del significante.*

Abstract

Freud maintained a steadfast position regarding the problem of female sexuality. The specific developments on the subject were presented in his articles of 1931 and 1932, but his early works had already elicited oppositions among authors who were faithful to the use of the Freudian method and came to different conclusions. The discoveries made by the female analysts in the 1920s and 1930s were audacious challenging Freudian conclusions regarding the primacy of the phallus in the psychosexual organization for the feminine. Thirty years past, the heuristic fertility of this debate still reverberates, fueled by these female analysts who manifested opposition to Freudian ideas on female sexuality, by saying no in distinct manners to the phallic conception. In 1958, the terms of this controversy around the phallic primacy were radically recovered by Jacques Lacan who, from the definition established by Joan Rivière of womanliness as a masquerade, acknowledged the specificity of the feminine in regards to the phallic libido.

Keywords: *Feminine, Psychoanalysis, Feminism. Candidates to keywords:* *Phallic centrism, Masquerade, Passion of the signifier.*



Horacio Rotemberg*

Femenino-masculino: La cuestión de la identidad de género

1. Relato clínico

R. M. es un hombre hecho en la calle. Tuvo, desde su temprana infancia, encuentros muy perturbadores en torno a su vida sexual. En aquel tiempo fue el acompañante obligado de un denigrador serial de mujeres. Ese fue el modo iniciático que el padre eligió para convertirlo en un hombre, y contó en esa empresa con la complicidad silenciosa de la madre. La figura de referencia elegida fue un empleado del padre, arquetipo de una masculinidad violenta y de un sadismo sin límites.

* Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires.

Cumpliendo con la misión encomendada, hacía partícipe a R. M. de escenas en las que seducía y ulteriormente ultrajaba de manera violenta a diversas mujeres a través de un maltrato que este sujeto justificaba aduciendo que lo merecían por ser aprovechadoras y traicioneras.

Desde su adolescencia, el vínculo de R. M. con las mujeres tuvo como único fin el desahogo sexual. En sus andanzas personales, el peligro mayor para él y, concomitantemente, la mayor tentación era quedar atrapado en un vínculo absorbente con alguna de ellas, vínculo del que no pudiera prescindir y, por ese motivo, lo extraviara.

Su desconfianza signó durante mucho tiempo el vínculo transferencial.

Lentamente fue encontrando en sus sesiones un espacio que lo protegía de una profunda desazón, frente a la cual la única salida que en algún momento le pareció plausible era la de su propia muerte. Este paulatino reposicionamiento emocional dio lugar a que fuera incluyendo en sesión un discurso por momentos muy confuso sobre distintas contingencias de una vida muy agitada, caótica, sufrida a la par que describía los diversos recursos conductuales que ponía en juego para sobrevivir psíquicamente.

El relato que transcribo a continuación lo muestra en una particular oscilación vivencial entre lo masculino y lo femenino, frente al sentido ominoso que adquiere para él la intimidad con una mujer.

Volvió a ocurrir lo que le conté que me pasaba en otras épocas. No pude impedirlo. Volví a sentir esas sensaciones en el cuerpo que me llevan a la transformación. Sentí que mi cuerpo se convertía en un cuerpo femenino excitado. Volvía a ser esa mujer salvaje y bella. Me daba cuenta de lo que me estaba pasando, pero no lo podía evitar. No tenía los espejos con los que me masturbaba viendo mi cuerpo convertido en el de una mujer excitante, pero igual me masturbé. Las sensaciones no fueron tan extremas, tan salvajes como las de aquella otra mujer salvaje que se apoderaba de mi cuerpo, pero me doy cuenta de que ese problema sigue vivo en mí.

R. M., a través de la alteración sensorio-perceptual que antecede a la escenificación de un acto masturbatorio, conjura el terror que para él emana de una mujer deseante consustanciada con su deseo. El desencadenante de esta transformación surge de la sensación de haber quedado en inferioridad de condiciones dentro de un juego de seducción con una mujer que le atrae sexualmente y que, por ese motivo, adquiere capacidad para dominarlo. R. M., al sentirse atraído y excitado por la belleza de la mujer, pone inicialmente en juego un influjo seductor sobre ella, que luego es reemplazado, en los momentos previos al encuentro sexual, por un impiadoso ejercicio de denigración. En la medida en que la mujer se va transformando ante sus ojos en “un pedazo de carne” sin iniciativa propia, puede, finalmente, consumir con ella un acto sexual desprovisto de afecto y sin riesgo alguno. Si es ella, en cambio, quien lo subyuga con su personalidad, la que tiene “más calle”, la situación se transforma en una amenaza insoportable. R. M. deja de lado la posible conquista y, en soledad, se transforma en lo que él mismo denomina “la mujer salvaje”. Su propio cuerpo, reproducido en un juego de espejos, lo excita y lo lleva al orgasmo eyaculatorio.

Este drama evidencia un juego imaginario de dominio y sometimiento que lo expone al sentimiento de no ser, de dejar de ser, fantasma que opera en diversas circunstancias de su vida. El riesgo que emana de la mujer no parece centrarse tanto en la constatación de la diferencia sexual anatómica, factor que, a pesar de los pesares, orienta su deseo. Lo que aterra a R. M. es la fuerza salvaje que emana de la personalidad de ciertas mujeres y, en particular, de aquellas que pueden cautivarlo por ser bellas y atractivas físicamente. Esa captura potencial transforma lo femenino en una trampa mortal para su subjetividad, trampa a la que contrarresta mancillando los valores femeninos para poder consumir y descartar a una mujer vaciada del poder que inicialmente emana de su personalidad.

Esta dinámica compulsiva lo condena a una existencia desamorada, al conjurar la amenaza del sometimiento y la traición con una violencia gestora de desolación. R. M. se unifica en soledad masturbándose. Dentro de una relación de paridad, la amenaza a su existencia es abrumadora.

La imposibilidad de un encuentro amoroso y la concomitante carencia de un vínculo afectivo restaurador lo llevan a comportarse, en general, como un hombre salvaje o, en su defecto, como esa mujer salvaje en la que, imaginariamente, se transforma. Como hombre salvaje se habilita a la posesión de una mujer mancillada. Cuando esa mujer no puede ser dominada, transforma su propio cuerpo a imagen y semejanza del salvajismo de esa fémina inexpugnable. Al masturbarse con esa imagen, que el mismo representa, la exorciza recuperando así plenamente su condición masculina.

Lo masculino y lo femenino danzan desacoplados en un contexto signado por lo ominoso.

La dimensión existencial presente en sus relatos delimita una vida plena de sufrimiento. El que los pueda expresar en sesión sin sentirse estigmatizado lo alivia. No obstante, no le es fácil encontrar un modelo alternativo de aquel que le ha permitido sobrevivir frente a una potencial disolución ominosa. Los conceptos de masculino y femenino en R. M. están desprovistos de su sentido habitual. Estos términos sufren en la categorización idiosincrática de R. M. un trastocamiento del simbolismo consensual. Lo propio de su significación lo enfrenta a señales que le advierten sobre una catástrofe inminente conducente a su disolución personal.

Esta amenaza lo lleva a reubicar en su propio cuerpo la escena del encuentro sexual. Él encarna, en un trance imaginario, tanto lo masculino como lo femenino. Su cuerpo goza como el de una mujer salvaje, y la imagen que reencuentra proyectivamente en el espejo lo convalida en esta fantasía. El acto masturbatorio, el orgasmo final, lo reubica en una masculinidad potente capaz de aplacar, dominándola, a dicha mujer salvaje.

2. Referentes teóricos

En el conjunto de la práctica psicoanalítica, en el espacio clínico que los psicoanalistas habilitamos para facilitar en nuestros analizandos la aparición de los derivados de lo Inconsciente, circulan una diversidad de discursos que sostienen, en su articulación, la compleja noción de lo femenino.

En ese conjunto, cada subjetividad en análisis aporta desde su singularidad diversos matices que, en su entramado, hacen de lo femenino un concepto polifacético y ambiguo.

En la intimidad de cada sujeto, cada uno de esos matices opera como un universal. Ese universal define y garantiza los rasgos identitarios personales, tanto de lo masculino como de lo femenino.

La capacidad subjetiva en ese tipo de categorización simbólica está necesariamente condicionada por los sucesivos acontecimientos que jalonan el proceso de transformación narcisista. En los primeros tramos de este proceso, la dimensión imaginaria es la que da el sustento para la conformación de una identidad básica que aliente el sentimiento de sí. La progresiva incidencia de la dimensión simbólica en ese primer entramado imaginario incluye paulatinamente el discernimiento de lo propio y de lo ajeno dentro de la dinámica mental. La ulterior resolución edípica resignifica dichos movimientos integrando los resultados previos en torno al Ideal del Yo resultante. La identidad de género surge como resultado de las sucesivas transformaciones libidinales del narcisismo constituyente. El basamento narcisista originario, así transformado, revalida al sujeto y lo estabiliza en su autoestima.

Estas transformaciones pueden finalmente signar el narcisismo originario con ideales de conocimiento y verdad que, al ir incorporándose como patrimonio del Yo, pueden habilitar en el sujeto una modalidad reflexiva propia del pensamiento judicativo. Este logro conjuga la consolidación de una existencia autónoma con el pleno reconocimiento de la otredad.

Desde este nuevo punto de partida, la vida amorosa, tamizada por la resolución del Edipo, puede significar la diferencia sexual anatómica como referente de un potencial encuentro afectivo y de una concomitante realización desiderativa.

Dicha realización encuentra en su decurso diversas clases de obstáculos no fácilmente superables. Cuando esta superación es parcial, el engrama subjetivo fantasmático resultante puede promover, desde el predominio de una lógica identitaria propia de lo imaginario aún subyacente, diversas ideologías que den sentido a argucias argumentativas que anulen, relativicen, desprecien o estigmaticen lo diferente. En estos casos, la lógica atributiva narcisista que asimila como propio lo bueno y recusa lo malo como ajeno va en desmedro de aquella capacidad judicativa que categoriza en la otredad una existencia independiente con atributos y valores propios. La diferencia sexual anatómica es el terreno donde este tipo de lógica narcisista tributaria de lo imaginario puede enseñorearse.

La lógica identitaria inconsciente puede, en su dinámica, recusar lo diferente por amenazante, dando pie a conductas y a retóricas que alimenten falacias de cuño preconsciente destinadas a invalidar lo diverso.

El engrama fantasmático, más allá del sentido que en él predomine, siempre está condicionado por construcciones míticas que sostienen, desde una argamasa afectiva con raíces tópicamente inconscientes, el posicionamiento subjetivo en torno al género. Los modelos identitarios que generan subjetividad son siempre diversos, contrastantes e idiosincráticos.

Es necesario subrayar que la cosmovisión subjetiva inconsciente se articula y se enmascara, prevalentemente, con aquellos hábitos sociales

contemporáneos y con aquellas ideologías predominantes que, desde lo cultural, definen el sentido de la femineidad y de la masculinidad.

Las crisis, a las que toda subjetividad está expuesta en su devenir existencial, ponen a prueba los recursos habituales que salvaguardan la integridad del sujeto. Puede entonces constatarse si, en sus intercambios habituales, ese sujeto escinde y expulsa o conjuga e integra.

Si su estructura renegó, escindiéndose, de ciertos acontecimientos traumáticos que, al reactivarse ante ciertos estímulos exteriores, operan desde un real no simbolizado con capacidad desestabilizadora, o bien si estos acontecimientos fueron metabolizados simbólicamente dando lugar a una identidad fortalecida que reflexiona sobre lo disruptivo y reconoce lo valioso en lo diferente.

La asunción de la identidad de género implica un prolongado proceso de asimilación de modelos vinculares que sobredeterminan las cualidades subjetivas personales alcanzadas. Lo femenino y lo masculino entrecruzan y conjugan indisolublemente en su entramado significante tanto la disposición psíquica como el influjo social. Esta última categoría, que implica tanto la parentalidad como la comunidad cultural de pertenencia, construye históricamente arquetipos de género que, a la par que estabilizan al sujeto, lo limitan promoviendo determinados destinos existenciales. La construcción de la identidad de género puede carecer, en su devenir, de un código social integrador, o bien incluir un código rigidamente valorativo con características invalidantes y excluyentes.

Pienso que el marco conceptual recién planteado ayuda a dilucidar los sentidos presentes en el argumento fantasmático que R. M. escenifica en su vida sexual. Sus conductas evidencian la particular problemática que este sujeto singular ha enfrentado en el camino de adquisición de la identidad de género y la manera que encontró de resolverla: hombre-mujer siempre salvajes, nunca niño-víctima propiciatoria.

En el contexto sociocultural actual, la multiplicidad de nominaciones/sentidos adscriptos al género ponen en evidencia los diversos y, por momentos, inescrutables caminos de su posible realización.

3. Interrogantes

¿La cosmovisión fantasmática, que todo sujeto construye en torno a la identidad de género, puede alcanzar un punto de anclaje consensual-conceptual subjetivo que sublime, en el devenir singular, la incertidumbre promovida por la bisexualidad dentro del desarrollo psicosexual?

¿El encuentro amoroso propio de una pareja sexual es capaz de generar una sostenida dialéctica vincular en la que los roles de género se intercambien, se amalgamen, se suplementen al compás de la melodía que esa pareja componga de común acuerdo?

¿La polaridad en juego en la bisexualidad no es causa potencial de un “salvajismo” destinado a salvaguardar el estereotipo de género que un determinado sujeto haya podido construir a lo largo de su desarrollo psicosexual?

¿Los conceptos de cisgénero-transgénero presentes en nuestro contexto cultural actual dan lugar en su heurística a una perspectiva

vinculable a las transformaciones-transmutaciones propias del desarrollo psicosexual pre y postedípico categorizadas por el psicoanálisis freudiano? En el seno de la comunidad psicoanalítica contemporánea, ¿cuál es el patrimonio conceptual común sobre lo psicosexual que le confiere coherencia simbólica? Asimismo, ¿cuánto de lo imaginario idealizado anida en el corazón de la diversidad de formulaciones que en ella circula?

Entiendo que más allá de las posibles respuestas a estos interrogantes, lo sexual no deja de incluir, entre sus pliegues, un real inasimilable.

Confío que tanto en el juego amoroso como en las especulaciones teóricas, la tolerancia y el juego con lo diverso –la diversión– ayuden a construir un derrotero que conjure, en comunión, la acechanza de lo difícilmente pensable.

Resumen

Este trabajo plantea que la adquisición de la identidad de género es un proceso singular condicionado por las sucesivas transformaciones que atraviesa el narcisismo originario.

El sujeto sostiene su imagen personal desde una determinada identidad sexual en la medida que pueda categorizar apropiadamente las diferencias entre sí mismo y el otro.

Para que esto suceda, el registro imaginario inicial que da lugar a una cierta identidad básica debe ser apropiadamente modulado por el registro simbólico, modulación que encuentra su estabilidad a través de una apropiada resolución edípica.

La perturbación de estos avatares, conducente a una distorsión del valor consensual que, culturalmente, adquieren los términos femenino y masculino, se ejemplifica a través de un relato clínico.

El sentido conceptual universal propio de ciertos significantes (lo femenino-lo masculino) posee en cada sujeto singular un sentido idiosincrático con mayor o menor desviación de la significación estándar.

Descriptor: *Subjetivación, Identidad sexual, Género, Femenino.*

Abstract

This work suggests that the acquisition of gender identity is a unique process conditions by the successive transformations that primary narcissism goes through.

The subject maintains his or her personal image from a certain sexual identity as long as he or she can properly categorize the differences between themselves and the other.

For this to happen, the initial imaginary registration that gives rise to a certain basic identity must be appropriately modulated by the symbolic register, and this modulation finds its stability through an appropriate oedipal resolution.

The disturbance of these avatars, which leads to a distortion of the consensual value that the feminine and masculine terms acquire culturally, is exemplified through a clinical story.

The universal conceptual sense of certain signifiers (feminine-masculine) has in each singular subject an idiosyncratic sense with greater or lesser deviation from the standard meaning.

Keywords: *Subjectivation, Sexual identity, Gender, Feminine.*

Referencias

- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Harris, A. (21 de agosto de 2018). *Subjetividad de géneros: Binarios, cesuras y atractores. Extraños*. Trabajo presentado en el Ateneo de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Freud, S. (1992a). Fetichismo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1927).
- Freud, S. (1992b). Introducción del narcisismo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1914).
- Freud, S. (1992c). La escisión del Yo en el proceso defensivo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1938).
- Freud, S. (1992d). La femineidad. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1933).
- Freud, S. (1992e). La negación. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1925).
- Freud, S. (1992f). Proyecto de psicología para neurólogos. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 1). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1895).
- Freud, S. (1992g). Psicología de las masas y análisis del Yo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1921).
- Freud, S. (1992h). Sepultamiento del complejo de Edipo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1924).
- Lacan, J. (1971) El estadio del espejo como formador de la función del Yo (Je) tal como se nos revela en la experiencia analítica. En J. Lacan, *Escritos 1*. México: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1949).
- Lacan, J. (8 de julio de 1953). *Lo simbólico, lo imaginario y lo real*. Disponible en: <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.5.1.4%20%20LO%20SIMB,%20LO%20IMAG%20Y%20LO%20REAL,%201953..pdf>
- Lacan, J. (1974-1975). *El seminario de Jacques Lacan, libro 22*: R. S. I. Disponible en <https://www.lacanterafreudiana.com.ar/lacanterafreudianajaqueslacanseminario22.html>
- Rotemberg, H. (2006). *Estructuración de la subjetividad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Rotemberg, H. (6 de octubre de 2015). *Envidia y narcisismo: La pulsión y sus vicisitudes*. Trabajo presentado en el Ateneo de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires, Buenos Aires.



Gloria Leff*

Los límites del saber de Freud

“Usted tendrá dos hijos a los treinta y dos años”. Así rezaba la profecía que Elfriede Hirschfeld recibió de un adivino en el vestíbulo de un hotel de lujo en París. Tenía entonces alrededor de 27 años de edad; los augurios nunca se cumplieron. Transcurre una década, y el 3 de enero de 1911, dos años y tres meses después de haber iniciado su análisis con Freud¹, decide relatar la predicción a su analista. Freud somete a la paciente a un verdadero interrogatorio y, en el curso de esa misma sesión, produce una interpretación psicoanalítica de la misma. Confirma que hay una conexión entre la profecía y el mundo

* École Lacanienne de Psychanalyse.

¹ Elfriede Hirschfeld estuvo en análisis con Freud entre 1908 y 1914. Debemos a Ernst Falzeder (1994/2008), historiador del psicoanálisis, el descubrimiento de la identidad de esta paciente.

inconsciente de Elfriede Hirschfeld: su deseo de tener un hijo había sido tan poderoso que lo había transmitido inconscientemente al adivino, acompañado de los pensamientos, conocimientos e incluso de los datos precisos que correspondían a dicho deseo (Freud, 1941 [1921]/1988, p. 180). Pero hay más. El análisis que Freud hace de la profecía habría revelado un deseo inconsciente de ella que no había emergido por otra vía: su deseo secreto y jamás confesado de que el marido muriera, pues él era el causante de que no tuvieran hijos.

1. La fascinación

Freud se apresura a enviar una carta a Sándor Ferenczi –su compañero de aventuras telepáticas y encargado de llevar el inventario de todas las experiencias– en la que hace un recuento puntual de la sesión que acababa de tener con la paciente. La profecía “de los dos hijos a los 32 años” era para Freud “la pieza más hermosa de la colección” (Freud y Ferenczi, 1993). Por fin encontraba un hilo conductor para hacer valer públicamente las hipótesis que había elaborado con Ferenczi tiempo atrás sobre la telepatía y la transferencia de pensamientos. Los detalles y el estilo del relato son dignos de atención porque las futuras elaboraciones de Freud sobre dicho fenómeno van a derivar de la manera como interpreta esta predicción no cumplida.

Antes de puntualizar el intercambio que supuestamente tuvo con la paciente, Freud escribe un pequeño preámbulo que titula “Análisis”. Su punto de partida es una interpretación previamente elaborada por él: “Ella siempre había querido hijos”. Sin embargo, le resulta extraño que el adivino hubiera predicho esto y hubiera sacado a la luz su deseo de tener un hijo directamente, sin haber interrogado demasiado a su cliente. En sus escritos ulteriores sobre el tema, Freud va a resolver el problema al proponer “que todo hombre posee en su inconsciente propio un instrumento con el que es capaz de interpretar las exteriorizaciones de lo inconsciente en otro” (Freud, 1913/1988b, p. 340). Por cierto, este principio aparecerá dos años después, en 1913, cuando exponga públicamente su interpretación de la “enfermedad” de la paciente en *La predisposición a la neurosis obsesiva*.

Elfriede Hirschfeld despierta la curiosidad de Freud por la “insólita mudanza” que había sufrido su neurosis. Según él, esta se había manifestado primero como una histeria de angustia “pura y simple” (el día en el que el señor Hirschfeld le confesó a su esposa que si no tenían hijos era a causa de su azoospermia) y, al cabo de algunos años, habría mudado en una neurosis obsesiva de las más graves. Esto ocurre cuando el marido comprende inconscientemente –pues no medió confesión ni declaración alguna– el significado de la angustia de su esposa y falla, por primera vez, en la relación sexual. Para Freud, esta segunda vivencia había desvalorizado por completo a la primera.

No voy a detenerme en las inconsistencias de tal explicación. Sin embargo, es importante señalar que Freud ubica el encuentro con el adivino *después* de que el señor Hirschfeld confesara a su esposa su esterilidad y *antes* de que la histeria de angustia mudara en una neurosis obsesiva. No es descabellado suponer, entonces, que el vencimiento del plazo de la profecía incidiera en la nueva

presentación de la neurosis de la paciente. En la carta del 3 de enero de 1911, el propio Freud asegura a Ferenczi que la profecía la había consolado durante un tiempo.

Así como el vencimiento del plazo de la profecía produce un cambio de presentación del conjunto de síntomas de Elfriede Hirschfeld, la irrupción de la profecía en el espacio analítico perturba el análisis con Freud. Llama la atención que Freud no haya preguntado a la paciente por qué había callado por tanto tiempo esta experiencia. El relato del encuentro con el adivino, acompañado de las dos cifras, 27 meses después de iniciada esa cura, no ocurre en un momento cualquiera. Por un lado, Freud estaba discutiendo apasionadamente con Ferenczi sobre la transferencia de pensamientos y requería de elementos para probar sus hipótesis. Por otro, había perdido el interés por su “gran paciente”. Algo de la erótica en juego en este análisis se pone de manifiesto en el último artículo que dedica al ocultismo: en la 30.^a *Lección de introducción al psicoanálisis*, se sirve de la profecía de los dos hijos a los 32 años, que era para Freud “el más notable de los ejemplos”, para hacer saber al gran público que su práctica del psicoanálisis lo había llevado a admitir la posibilidad objetiva de la telepatía. En ese mismo escrito deja abierta la posibilidad de que la profecía, aderezada con los detalles que tanto lo fascinaron, hubiera sido nada menos que un regalo transferencial.

No cabe duda de que la historia con el adivino reaviva el interés de Freud por la paciente al tiempo que lo desconcierta y lo desubica de su lugar de analista. Lo que pasa en ese análisis después de que Elfriede Hirschfeld pone a Freud al tanto de la profecía permite tomar nota de cómo él abreva de esta cura con el fin de desarrollar, e incluso innovar, aspectos de sus teorías sobre el sueño, el Edipo, las fases de la libido, la transferencia y la transferencia de pensamientos, y también para hacer explícito su método de lectura/interpretación de un síntoma. Además, queda de manifiesto su forma de construir un saber sobre la “enfermedad” de la paciente y de ponerlo a jugar en la cura al grado de llevar la transferencia a un *impasse*. Eso no es todo: por paradójico que parezca, la misma profecía que le da la clave para construir una explicación “plena de sentido” de los fenómenos ocultos lo confronta con los límites de su saber. Es la relación del analista con el saber lo que va a llevar a Lacan en *Les non-dupes errent*² (1973-1974), por última vez en sus seminarios, a ocuparse del tema de la contratransferencia.

Retomemos la carta del 3 de enero de 1911. Una vez establecido el origen y el agente del mensaje telepático -el intenso deseo de Elfriede Hirschfeld de tener un hijo-, Freud quiere averiguar de dónde provino el límite de tiempo para procrear y el número de hijos que tendría para entonces. Los dos números (el 32 y el 2) estaban en total concordancia con la historia de la madre. Esta se había casado después de los 30 años y en su aniversario número 32 había dado a luz a su segunda hija.

Conviene recordar que para Freud era factible analizar las profecías como si fueran producciones subjetivas, fantasías o sueños.

2 Una de las traducciones al español del título de este seminario es *Los no incautos vagan/yerran*.

Así lo hace con la que recibió Elfriede Hirschfeld: parte de un cifrado aritmético, el 2 y el 32, a través del análisis encuentra el *Wunsch* inconsciente de su paciente, y ahí se detiene la interpretación. Lo sorprendente es que si bien en *Los límites de la interpretabilidad* Freud no descarta que pudiera haber otras interpretaciones posibles del sueño –asunto que ocupa a Lacan en las primeras sesiones de *Les non-dupes errent*–, en este caso está convencido de que “no podía esclarecerse mejor toda la historia”. Y seguro como estaba de que la explicación del “detalle” de las cifras produciría “un gran convencimiento” (Freud, 1933 [1932]/1988a, p. 39) aun entre los más escépticos, enfrentó con ella a la comunidad científica de su tiempo. Pero ¿qué revelaba ese *sentido único* al que llegaba Freud, ese sentido sexual-edípico donde detuvo la interpretación?

La operación de traducción/interpretación (según la terminología freudiana), la de desciframiento (de acuerdo con la lacaniana de los últimos años), es fundamental para Lacan. A través de ella va a poner en cuestión la relación binaria entre S1 y S2, es decir, entre el significante y el saber, y va a subrayar que el desciframiento no se reduce a la producción de un sentido (Lacan, 11 de diciembre de 1973). Este es el gran valor de la carta que Freud envía a Ferenczi el 3 de enero de 1911, ya que solo ahí podemos leer cómo Freud zanja el enigma de las cifras para entregarse, después, a un trabajo de interpretación que corre por su cuenta. Como él mismo narra a sus amigos que lo acompañaron a las montañas de Harz en 1921, había quedado tan fascinado con las cifras que el resto de la reseña de Elfriede Hirschfeld con el adivino se fue perdiendo en su memoria (Freud, 1941 [1921]/1988, p. 179).

Freud moldea la historia de su paciente: distorsiona algunos datos, agrega otros que estaban ausentes en la carta, da más vivacidad a la narración y más peso a algunas de sus afirmaciones hasta lograr escribir su historia. Por medio de la interpretación analítica, Freud localiza el origen y el agente del saber que aparentemente viene de fuera y prueba que hubo transferencia de pensamientos: *Es gibt Gedankenübertragung*.

Freud *traduce/descifra* la profecía y produce un saber *pleno de sentido*. Piensa que a través de su operación ha alcanzado un saber, la verdad del síntoma de su paciente, y está convencido de que el resto del análisis debe consistir en que ella acepte esa verdad que él construyó. Pero ¿qué relación podría haber entre dicho saber y los significantes proferidos por Elfriede Hirschfeld si, como Freud mismo reconoce, el relato de la paciente se había perdido en su memoria? Más que la verdad del síntoma, lo que se pone de manifiesto en esta cura es la verdad cuyo descubrimiento, como dice Lacan en el seminario de 1973-1974, es la transferencia, es decir, la verdad del amor.

2. El tormento

Con el recuento de la profecía y la interpretación que hace Freud de la misma, aparece un nuevo personaje en la historia: la madre de Elfriede. Freud se limita a acomodar los datos que provienen de ella en la problemática de la paciente que se adecua a sus teorías elaboradas con anterioridad y a los términos que él conoce. Freud habla de “identifica-

Freud detiene el desciframiento del sueño, el lapsus, el chiste³ –grupo en el que podemos incluir, ahora, la predicción no cumplida de Elfriede Hirschfeld–.

En las confidencias de Freud a Lou Andreas se evidenciaba que el vaticinio, a pesar de haber sido descifrado, seguía siendo un enigma. Y ella no deja de subrayar la insuficiencia de los conceptos de Freud; con estos no conseguía dar cuenta de cómo ni por qué Elfriede Hirschfeld vivía y revivía con tal intensidad una predicción que, a todas luces, no se había cumplido y ya no podría cumplirse.

Lou Andreas pone en sus propias palabras aquello que Freud le habría confesado. Al hacerlo, desplaza con discreción la terminología freudiana y de manera sutil coloca la problemática de Elfriede Hirschfeld en otro lugar. Andreas-Salomé no habla de *identificación* ni de la *relación* de la paciente con su madre. Es más, el *Edipo* no forma parte de su reflexión. Ella pone el acento en el cuerpo de Elfriede Hirschfeld, pero no en ese cuerpo que Freud pretendía leer como si fuera un manuscrito, sino en uno que goza y sufre.

De acuerdo con la descripción de Andreas-Salomé (1912-1913/1964), lo que ocurría con la paciente era del orden de la desmesura, la indiferenciación, la persistencia atemporal, la intensidad, el sufrimiento, lo inefable. O sea que, si seguimos el hilo de su lectura, los números de la profecía habrían revelado no la identificación con la madre y el *Wunsch* inconsciente de tener un hijo del padre, como Freud aseguraba, sino la forma en la que Elfriede Hirschfeld vivía “la experiencia de la madre como si hubiera sido *totalmente la suya propia*” (pp. 169-170)⁴.

En 1913, Andreas-Salomé esclarece el límite del saber de Freud. Él creía que, a través del desciframiento de los números, había llegado a la verdad del síntoma, síntoma que su interpretación eliminaría. No tenía los elementos para leer de otra manera lo que ocurría en el cuerpo de Elfriede Hirschfeld: se trataba de un goce atemporal que no distinguía el cuerpo de la madre del de ella; Freud tampoco logró comprender cómo y cuánto se había embrollado en esa cura.

El conjunto abigarrado de síntomas de Elfriede Hirschfeld despertó la curiosidad científica de Freud. Ahí estaba de entrada esa relación de Freud con el saber que lo atormentaba y en la que estaba anclado su goce, el suyo propio. Desde este lugar acogió a Elfriede Hirschfeld y desde este mismo lugar se dio por vencido con lo que la cura de esta mujer le tenía reservado.

3. La contratransferencia en Les non-dupes errent

Las reflexiones, confidencias y secretos de Freud que aportó la cura de Elfriede Hirschfeld permiten entrever hasta qué punto la relación del analista con el saber determina su forma de acoger y manejar el amor de transferencia.

3 Redactado el 7 de octubre de 1973. El mismo trabajo fue presentado y parafraseado por Lacan en su intervención del 2 de noviembre de 1973 en el 6.º Congreso de la École Freudienne de Paris, en La Grande Motte, Montpellier. Asimismo, lo va a retomar en las primeras sesiones del seminario *Les non-dupes errent*

4 Destacado por Andreas-Salomé (1912-1913/1983) en el original en alemán.

Lacan toma nota del descubrimiento de la transferencia, así como de la dificultad que tanto Freud como sus sucesores encuentran sistemáticamente en el manejo de la misma. Abundan los testimonios al respecto. Por lo demás, constata que no ha habido forma de vislumbrarla de manera temperada, y que la pregnancia del amor de transferencia no ha bastado para que el analista pueda acogerla de otra manera.

El amor ocupa un lugar, afirma Lacan (19 de marzo de 1974), aun cuando hasta aquí nos hallamos reducidos a devolverle sus deberes. Con el amor pagamos, ofrecemos un óbolo, intentamos por todos los medios permitirle alejarse, darse por satisfecho.

4. Cólicos transferenciales

La cura de Elfriede Hirschfeld ilustra, como pocas, el lugar que Lacan confiere a la problemática contratransferencial en el seminario de 1973-1974. Esta experiencia analítica es ejemplo de cómo se entretene y se embrolla el apasionante proceso de elaboración teórica de Freud con su implicación transferencial. El análisis de Elfriede Hirschfeld acompaña y suscita la investigación de Freud hasta el fin de sus publicaciones. Y no solo eso. Con el saber producido con ella pretende responder a su demanda de amor. En un momento crítico del análisis, cuando Freud (1915/1999) está seguro de tener el saber sobre la enfermedad de la paciente, cuando fallan sus intentos de desembarazarse de ella, le dice cuál es, según él, “el verdadero secreto de su enfermedad” (pp. 81-82). Al huir, Elfriede Hirschfeld le da una lección: no se trataba de eso...

La implicación de Freud en este análisis permite aprehender por qué cuando Lacan (19 de marzo de 1974) se ocupa por última vez de la contratransferencia, concluye que “de la experiencia analítica, la transferencia es lo que ella expulsa, lo que no puede soportar salvo padeciendo fuertes cólicos” (Lacan, 1973-1974/inédito). Con Elfriede Hirschfeld se trató de un amor que Freud nunca pudo reducir, ni alejar ni transferir, mucho menos liquidar. Fue un amor que nunca se dio por satisfecho. No por nada ella fue, para Freud, “su principal tormento”⁵.

Resumen

La relación de Freud con Elfriede Hirschfeld (que estuvo en análisis con él entre 1908 y 1914) permite poner de relieve cómo Freud se sirve de esta cura para desarrollar, confirmar e incluso inventar algunas de sus teorías, y también su manera de construir un saber sobre “la enfermedad” de la paciente y de ponerlo a jugar en el análisis al grado de llevar la transferencia a un impasse. Esta experiencia analítica ilustra de modo ejemplar en qué medida la relación del analista con el saber determina su forma de acoger y manejar el amor de transferencia, asunto que lleva a Lacan, en *Les non-dupes errent* [“Los no incautos vagan/yerran”] (1973-1974), a ocuparse por última vez en sus seminarios de la problemática contratransferencial.

Descriptor: *Saber, Verdad, Amor, Transferencia, Contratransferencia, Telepatía. Candidato a descriptor:* *Analista.*

⁵ Cfr. Leff (2016).

hace atemporales y siempre más o menos sintomáticos. ¿No podría decirse que la neurosis y, en particular, la histeria con su plasticidad se plantean, con sus síntomas, las mismas preguntas, los mismos enigmas que el transexualismo, por caso, cree resolver con las cirugías y hormonas ofertadas por la ciencia moderna?

Con respecto al posicionamiento adoptado y a adoptar por el psicoanálisis, se pueden distinguir tres niveles:

1) El individual de cada analista como persona, de acuerdo con sus valores y prejuicios, sus eventuales militancias y, desde luego, su sexualidad y su neurosis. Será tarea de cada quien –o debería serlo– tratar de estar lo más atento posible a cómo eso se le inmiscuye en su clínica.

2) El institucional, donde los analistas, nucleados en instituciones que forman parte de los agentes y actores de la cultura de una ciudad o un país, promueven y participan de debates públicos, emiten opiniones y declaraciones sobre las temáticas de sexo y género (a veces presentándose como “especialistas” en la materia). En otros casos, como en la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés) existe el Comité de Mujeres y Psicoanálisis (COWAP, por sus siglas en inglés), que sería su propio departamento feminista.

3) El doctrinal, es decir, el nivel del psicoanálisis como discurso sostenido en sus conceptos fundamentales y en una praxis que le es propia.

A este nivel, es indudable que los *discursos de género* vienen a dar testimonio, en el orden de la realidad, de que la sexualidad humana no es natural, que la diferencia sexual escapa a la biología y está social y culturalmente determinada o construida, que el deseo está desarraigado de lo instintivo y que es la ley humana la que hace lo “natural” o lo “normal”, así como lo *legal*.

Pues bien ¿no es esto acaso lo que el psicoanálisis ha mostrado desde siempre? ¿No estamos frente a la evidencia de un fundamento central de su doctrina? Y ello a pesar de los prejuicios de Freud, primero, y luego, de la resistencia de los analistas.

Está claro que, frente al actual cuestionamiento de la sexualidad, el psicoanálisis no puede responder en el orden de la moral y los prejuicios desde un saber establecido y sancionarlo como “patologías” o “trastornos”. Es decir, usar el supuesto saber para ejercer la represión, o sea, el no querer saber.

Una posición que dejaría a los analistas como una suerte de custodios y garantes en materia de sexualidad, que hace del saber el ejercicio de un poder, aquel que establecería lo que es normal y aceptable socialmente en términos de conducta sexual.

Por lo mismo, la posición del psicoanálisis como disciplina tampoco sería la de proponer o bendecir desde ese saber una extensión más inclusiva en la norma (lo cual define lo “normal”), uno de los reclamos de las organizaciones que luchan contra la discriminación, en particular, cuando vemos surgir entre los analistas la tentación de ponerse a la moda, de subirse a la ola de lo *contemporáneo*, la *actualidad* y lo *nuevo*, por motivos políticamente correctos, incluso cuando se pretende desconocer o banalizar al individuo “afectado de inconsciente” en aras de un “libre albedrío” que lo forcluye.

elemento se define como opuesto al otro y solo eso. Ya veremos hasta dónde los sexos quedan incluidos en esta lógica, en la que *hombre y mujer* no son términos que remitan a un real biológico, sino meramente un par signifiante.

La excepción, que confirma la regla, también por definición, sería el falo como único signifiante que podría significarse a sí mismo; por ello, es un signifiante enigmático desde el punto de vista de la significación.

Es clave recordar la consustancialidad que para Lacan tienen las definiciones del signifiante y del sujeto, en tanto aquel se define como “lo que representa a un sujeto” no para otro sujeto, sino “para otro signifiante”. Es decir, hacen falta dos significantes y su diferencia para que haya efecto de sujeto, por ende, si no hay diferencia, no hay sujeto, o sea, es un sujeto de la diferencia.

Se aclara que la noción de diferencia aquí expuesta no es binaria, como lo sería, por caso, la relación de correspondencia entre *representación y cosa representada*, sino que tiene tres elementos que pueden escribirse: un signifiante S1, el sujeto (tachado) y el *otro signifiante* (o la cadena) S2, donde el intervalo, la hiancia entre ellos, queda como tercero irreductible (luego surgirá el objeto a como resto y cuarto término).

También se puede apelar al principio de identidad aristotélico, que rige la lógica clásica, formalizable como $A = A$, pero para subvertirlo tal como hace Heidegger (27 de junio de 1957/s. f.), quien demuestra que no se trata de *identidad* (compatible con la diferencia), sino de *igualdad*, puesto que para ello se requieren dos elementos, mientras que la identidad es unidad consigo mismo, es decir, le basta un elemento.

La fórmula $A = A$ habla en verdad de igualdad, encubre lo que verdaderamente dice: que cada A es él mismo, consigo mismo, o sea, único, y por ello Heidegger propone para la identidad la fórmula enmendada “A es A”, que es una formalización paradójica, pues pese a ser “la misma” A, cada A es irreductible a la otra A.

Es decir que la igualdad, en virtud de la diferencia, quedará en lo real como imposible, o bien lo imaginario de la igualdad encubre la diferencia que da fundamento a que dos no hagan uno. Se trata de una diferencia que, lejos de presuponer una unidad como su correlato, da cuenta de su imposibilidad, formalizando la existencia de esa “falla central”, de ese “desarreglo esencial” de la sexualidad que Freud enunció en 1930.

Pero la cuestión no termina ahí. La diferencia no es solo el mero intervalo entre A y A, es asimismo la que hace que exista una relación entre ellas, o sea, la diferencia es ese “entre dos” que permite una relación a partir de esa diferencia. De modo que ella es, a la vez, la que impide y también la que hace la relación -o, mejor dicho, la no-relación-, de modo que la diferencia que nos interesa no supone la unidad, pero tampoco la exclusión mutua. En otros términos, su función participa de una dualidad similar, de una conjunción-disyunción equivalente a la del losange de la fórmula del fantasma.

Esa “relación” (que no hay) a la que se refiere Lacan también podría escribirse, por ejemplo: $1 + 1 = 1$, donde dos términos entran en una relación tal que producen un término único, un Uno totalizante, que es esencialmente un todo. También podría escribirse el uno distintivo, el

introduce y la constituye como una diferencia lógica entre “algo” y “nada”, entre un algo y su falta. Esto será trascendente en Lacan, para quien la tachadura o barradura (del sujeto o del Otro, por ejemplo) marca una ausencia, una brecha respecto de un todo.

El complejo de castración se propone como el nudo donde toman lugar las identificaciones que determinan la posición sexual inconsciente del sujeto, es decir que “hombre” y “mujer” son solo lugares de identificación. La cuestión fálica deviene así en “la razón de la sinrazón” del deseo, y cuando decimos que el falo es *unisex*, quiere decir que, en sí, no tiene género; no quiere decir que sea *bisexual*, pues habría un falo masculino y otro femenino, lo cual haría sin duda la relación sexual, cada quien con el suyo, y todo marcharía muy bien.

En otras palabras, no hay nada en lo simbólico que determine inequívocamente la bipolaridad del sexo, la certeza del ser masculino o el ser femenino. Esto es lo que cojea en la bipartición de los sexos y lleva a Freud a concluir en una incerteza de estructura, de la que da cuenta el epígrafe y que forma parte trascendental del legado freudiano.

Es indudable que ello fue intensamente retomado y profundizado por Lacan en su búsqueda de darle a la cuestión de la diferencia sexual un rigor lógico, cada vez más vaciado de imaginario, de significación. Un esfuerzo que no está destinado a resolver los impases de la cuestión; no es una teoría que apunte a resolver esa diferencia, sino a tratar de interrogarla y demostrar cabalmente en qué consiste, lo cual tiene sus consecuencias clínicas.

Se puede decir que la primera noción de diferencia pura en Lacan sería la del Otro (A) como lugar del significante, que da fundamento a la noción de inconsciente como otredad radical que se opone a la mismidad, a lo semejante de lo dual (a-a'). Pero ese Otro, donde la diferencia sexual viene a constituirse, no es capaz de simbolizar con certeza dos sexos en el plano de la significación, y lo que allí responde es su castración, que remite al falo como significante de esa falta.

Encontramos luego en diversos lugares de su obra el pasaje por la oposición del “ser” y del “tener”, como oposición del deseo en relación con el falo; una oposición que no es definitiva, sino puntual y contingente. Cuando esta oposición se despliega, reaparece la negación, pues en rigor consiste en “si se lo tiene, no se lo es” y “si se lo es, no se lo tiene”, donde la formulación negativa limita o acota la afirmativa, un recurso esencial en Lacan, como con el “notodo” o la “no-relación”.

Finalmente, en los años 70 propone las “fórmulas de la sexuación”, que es un matema que se sirve de las proposiciones aristotélicas y la teoría de conjuntos, y que consiste en la confrontación de dos pares de proposiciones (universales y particulares, afirmativa y negativa), donde lo original de Lacan es sustituir la particular negativa “algunas” (en rigor, compatible con un “todas”) por el neologismo restrictivo “notodas”, que rompe la lógica.

Estas determinan un “lado hombre” y un “lado mujer” que no conforman una simetría, correspondencia o equivalencia lógica, quedando como irreconciliables, no ya respecto del falo como

me roba la imagen de mí como Yo, que amenaza la “mismidad” y que tiene al “doble” como variante siniestra. Es por ello objeto de esa agresividad, también primordial para Lacan, que surge como la contracara inevitable de la constitución especular del Yo, con su correlato de odio destructivo pasional, que apunta a borrar “al ser del otro”.

Lo “pequeño” implicado en la diferencia en tanto hecho de lenguaje no alude tanto a una cuestión de tamaño; dice que, con lo mínimo, un prefijo, un sufijo es suficiente para provocar la irreductibilidad, la imposibilidad de la identidad, el borde insuperable entre lo *Heimlich* y lo *Unheimlich*.

En definitiva, más allá de la tensión especular y de la oposición significante, en las brechas de esas diferencias atisba y emerge la otredad más radical, la de lo real como “éxtimo”, como el fundamento libidinal más oscuro y ajeno del sujeto, donde confluyen lo más temido con lo más deseado. El objeto designado como a, por cuanto es puro resto o parte, no tiene relación con ninguna unidad, representa la alteridad como tal y está más allá de la sexuación, en tanto es exterior a cualquier oposición significante.

El límite como lo real que atañe al sexo -como lo irreductible de la diferencia- no está tanto en lo biológico, cuya manipulación sabe Dios hasta dónde llegará, sino en lo simbólico, en el “no hay relación” o, mejor, en el “hay una no-relación” entre los sexos, como lo posible y más allá de cualquier ideal.

Al respecto, seguimos a Le Gaufey (2007) en cuanto a hacer notar que ese pasaje tardío en Lacan, a partir del seminario R.S.I. (1974-1975), ese desplazamiento de la negación del “no hay relación sexual” al “hay una no-relación” no es sin consecuencias teóricas y clínicas. No se trata de que no haya vínculo, sino de que hay ese vínculo como posible, el producido por la diferencia, el vínculo en donde dos elementos no se complementan y en cambio tres pueden anudarse con cierta estabilidad, para desanudarse y volverse a anudar.

¿Qué podría responder desde nuestro campo a la pregunta por el saber sobre el sexo? El psicoanálisis, más allá de la dimensión fantasmática o mítica, no puede saber ni enseñar qué quiere decir (o qué es) ser hombre o ser mujer, puesto que esa diferencia remite a la falta de significante, donde toda significación se agota o resulta insuficiente. Lo que responderá, en el orden del ser, es que se es en falta, y esa falta estrictamente no tiene sexo ni compañero sexual.

Tampoco el psicoanálisis puede decir cómo y cuánto hay que gozar, un término que implica mezclas diferentes de placer y dolor, pero da cuenta de un límite al goce que es de estructura. Es decir, el psicoanálisis no es ni una *scientia sexualis* propia de Occidente ni tampoco un *ars erótico* propio de las sociedades orientales, para tomar la división que hace Foucault en su *Historia de la sexualidad* (1976/2008).

Freud (“la anatomía es el destino”¹) y Jones (“Dios los hizo hombre y mujer”²), cada uno a su manera, terminaron apelando al real anatómico para darle alguna garantía o anclaje a la diferencia sexual. Lacan asumió que ese real no está en la biología, sino en lo que ex-siste

1 N. del E.: Paráfrasis de la sentencia de Napoleón citada por Freud en *El sepultamiento del complejo de Edipo* (1924/1992, p. 185).

2 N. del E.: Frase de Ernest Jones (1927) que alude al Libro 1 del Génesis, citada por Lacan en el seminario 10, clase del 5 de junio de 1963, y en *La significación del falo* (1958/1985, p. 667).

Lo que designa a la mujer como lugar de misterio tiene su origen en ese momento de la infancia en el que la madre, que es todo, que es el todo, pierde ese lugar con la intervención del padre, que surge como objeto de deseo de la madre, como falo. Pienso en el decir de una paciente: “Feminidad, no me gusta esa palabra. Tiene algo de indecible, de excesivo, de ditirámico”.

La historia de la feminidad, en cuanto al falo, recorre un cierto camino común con la perversión. El descubrimiento por parte del niño de que la madre no tiene el falo pone a la mujer bajo el signo de la ambigüedad y, por poco que esta ambigüedad resulte insoportable al sujeto que allí se ve confrontado, abre el camino de la perversión. El hombre es más sensible a esta aura de misterio porque en la relación amorosa, al pasar de la madre a la mujer, atraviesa una historia singular: no cambia de objeto o, más precisamente, de género de objeto, pero debe comprender y asumir un cambio fundamental de estatus de ese objeto. Metamorfosis que abre un interrogante cuyo destino es sin dudas no cerrarse nunca sobre la naturaleza del ser femenino. No hay nada simétrico para la mujer respecto del hombre, al contrario, ya que el objeto de amor de aquella resulta ser al mismo tiempo quien porta el pene y quien detenta simbólicamente el falo. De allí, para la mujer, la espera de eso que podría llamarse certeza desde el lado del hombre; para el hombre, el hecho de sentir como una exigencia que se le impone de manifestar esa misma certeza, esa seguridad que vendría a atestiguar el acuerdo íntimo fundamental supuestamente suyo.

Aquí podemos citar lo que decía Lacan (1957-1958/1998) al respecto:

En cuanto viril, un hombre es siempre más o menos su propia metáfora. Incluso es esto lo que proyecta sobre el término de virilidad aquella sombra de ridículo que igualmente se ha de constatar [...]. [La mujer] no ha de enfrentarse con esta identificación, ni ha de conservar ese título de virilidad [...], sabe dónde ha de ir a buscarlo [el falo], al padre, y se dirige hacia quien lo tiene. Esto también les indica en qué sentido una feminidad, una verdadera feminidad, siempre tiene hasta cierto punto una dimensión de coartada. Las verdaderas mujeres, eso siempre tiene algo de extravío. (p. 195)⁴

Estas observaciones aclaran la posición de Freud (1933 [1932]/1995b) al remitir al topos romántico, otorgando a la mujer un lugar inaccesible e incognoscible. “Si ustedes quieren saber más acerca de la feminidad, [...] diríjense a los poetas” (p. 219)⁵: difícil imaginar algo más banal que esta invitación tan citada de la conferencia de 1932. ¿Y hay que aceptarla porque agregue que habrá un día una respuesta que aportará “la ciencia”, como si no pudiera fiarse de sus propios descubrimientos? No puede pensarse que, con las observaciones que regularmente ha connotado sus re-

4 N. del T.: Traducción de E. Berenguer. La traducción corresponde a la p. 104 de: Lacan, J. (2010). *El seminario de Jacques Lacan, libro 5: Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1957-1958).

5 N. del T.: En español, Freud (1933 [1932]/1986, p. 125).

flexiones sobre el asunto, indique en realidad que, para el hombre, en todo caso, la feminidad puede definirse estructuralmente como una espera, una ambigüedad, un problema. La conclusión de *Análisis terminable e interminable* (Freud, 1937/2010) plantea un problema mucho más complejo, pero falta que Freud inscriba allí la feminidad, a título de su rechazo común a los dos sexos, como límite infranqueable que se encuentra en el análisis: “En ningún momento del trabajo analítico se padece más bajo el sentimiento opresivo de un empeño que se repite infructuosamente” (p. 54)⁶.

Paradójicamente, podría verse en la instalación de la feminidad en una alteridad absoluta, sacralizada por un carácter incognoscible e infranqueable, una última revancha de lo femenino contra una teoría falocéntrica: en el recorrido del pensamiento de Freud hay un desarrollo que hace de contrapeso implícito a la unicidad de la libido masculina y la prevalencia del falo, e introduce sobre este tema una tensión en la teoría. *Implícito* porque no hay en los textos de Freud de 1931-1932 ningún renunciamiento a la afirmación de la primacía del falo impuesta en los textos de 1923-1924, pero *contrapeso* porque hay un desarrollo de todo un campo: el descubrimiento de la importancia de la relación con la madre en la fase preedípica, espacio ya designado por la metáfora de la civilización minoica-micénica y continuado en la designación de una *terra incógnita* llamada feminidad. Y, en ese campo, debemos notar el lugar de un femenino originario muy tempranamente afirmado por Freud y parcialmente enmascarado por los desarrollos ulteriores. Es sobre este femenino originario que quisiera proseguir, en un desarrollo que necesitará cuatro o cinco etapas, antes de ilustrarlo con un caso clínico que cuestiona la emergencia de la feminidad en una mujer cuyo analista es un hombre.

Lo femenino fuera de la maternidad

Que la *cuestión no se plantea para ella* es una afirmación que haría llorar de rabia a dicha paciente, cuyo cuerpo con límites demasiado fugaces no deja de encarnar todas las figuras posibles, y que vive como un verdadero enloquecimiento su búsqueda de la feminidad. ¿Qué elegir entre la sirena con vestidos entallados, la libertaria con atuendos sin forma, la refinada con maquillaje excesivo, la anoréxica en conflicto con sus padres, la vividora que se jacta de su apetito voraz, la vampiresa que devora a los hombres, la romántica que sueña con las flores que le ofrecen, la misógina a la que los artificios de sus parejas exasperan, la desesperada a la que los hombres abandonan, la prostituta que se hace pagar por sus talentos, la graciosa a la que sus amigos adoran, la silenciosa de otros tiempos? ¿Cómo hallar un principio de respuesta en este *Maelström* de identificaciones? Al querer, a cualquier precio, encontrar una feminidad que persista para

6 N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 253 de: Freud, S. (1986). *Análisis terminable e interminable*. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1937).

referirse a la castración y a la primacía del falo, que reduce otro tanto el reconocimiento de la importancia acordada a un femenino originario específico. Sin embargo, precisamente esta intención choca, en el desarrollo del texto, contra una dificultad que no se escamotea. Incluso cuando Freud busca otorgar todo su lugar a la castración, es lo infantil lo que se impone para explicar la pasividad, lo infantil del niño en desamparo y dependencia: la interpretación que remite así a lo infantil originario concierne a las fantasías antes enumeradas. “Ser amordazado, atado, golpeado dolorosamente” (p. 14)⁷, tal es “la interpretación más inmediata y fácil de obtener” (p. 14). La interpretación en términos de castración no aparece sino hasta un segundo nivel, “casos en que las fantasías masoquistas hayan experimentado un procesamiento particularmente rico” (p. 14). Es por estos últimos casos que la persona se halla puesta “en una situación característica de la feminidad [...] ser castrado, ser poseído sexualmente o parir” (p. 14) -notemos que ese sorprendente *parir* vuelve a remitir a lo infantil, allí donde ya no se lo esperaba⁸-.

El mantenimiento por parte de Freud de la doble referencia a lo edípico y a lo preedípico para dar cuenta de la construcción de este masoquismo femenino se encuentra hasta en la justificación final de la terminología que ha elegido: “Por eso he dado a esta forma de manifestación del masoquismo el nombre de ‘femenina’ [...], aunque muchísimos de sus elementos apuntan a la vida infantil” (p. 14; el destacado en itálicas es mío). Es decir que sería posible denominarlo masoquismo infantil o incluso infantil femenino sin entrar en contradicción con el análisis de Freud.

De esta manera, toda la orientación del texto de 1924 es una observación teórico-clínica que por una parte separa el masoquismo femenino del género femenino, y por otra parte articula su origen infantil y su remanente edípico. Texto bisagra, sin dudas, que llega en el momento de la afirmación por parte de Freud de la primacía del falo, pero que procede, según el recorrido epistemológico que le es propio, el de ceñirse a mantener las proposiciones iniciales e integrarlas en los avances ulteriores.

Los textos *Sobre la sexualidad femenina*, de 1931, y *La feminidad*, de 1932, reelaboran esta cuestión bajo un ángulo diferente, ya que toda la reflexión de Freud en estos textos pone en valor el apego preedípico a la madre y hace un inventario de las razones que pueden llevar a la hija a escapar del vínculo de pasividad con la madre. Son la castración y la envidia del pene las que llevarán a la hija a renunciar a su madre. Sin embargo, a pesar de ello, el lugar acordado a la pasividad primaria no se abandona. Su importancia se reitera: “Las primeras vivencias sexuales y de tinte sexual del niño junto a la madre son desde luego de naturaleza pasiva [...]. Una parte de la libido

7 N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. Esta traducción y las demás traducciones de este párrafo y el siguiente corresponden a la p. 168 de: Freud, S. (1986). El problema económico del masoquismo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1924).

8 N. del T.: El autor relaciona el término *enfantier*, “engendrar, alumbrar, dar a luz”, con *enfant*, “bebé”.

del niño permanece adherida a estas experiencias y goza de las satisfacciones conexas” (Freud, 1931/1995a, p. 21)⁹. Y sobre todo la pasividad permanecerá hallando un destino nuevo: “El tránsito al objeto-padre se cumple con la ayuda de las aspiraciones pasivas en la medida en que estas han escapado al ímpetu subvirtiente [Umsturz]¹⁰” (p. 24). Ambos artículos desarrollan sobre este punto los mismos argumentos de manera idéntica. Para Freud, es claro que se trata de mantener pasividad y masoquismo femenino en la constitución de la base sobre la que se edifica la feminidad.

Así, es importante notar que si las características que la feminidad cobra cuando la mujer se involucra en el Edipo son específicas –y, principalmente, en torno a la envidia del pene–, la observación de lo que denomino feminidad originaria, construida en el vínculo infantil con la madre, tanto en el niño como en la niña, no es en absoluto puesta en cuestión. Por cierto, no se trata de olvidar que Freud en estos textos no reafirma de manera desarrollada esta observación: él parece incluso considerar que, en la dependencia de la madre, esta pasividad que él tiene en cuenta con todos sus desarrollos en el infante cuando se trata de una niña devendría sin consecuencias cuando se trata de un niño. O, más precisamente, sin consecuencias visibles. Él mismo lo advirtió en *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos*, de 1925: “En lo tocante a la prehistoria del complejo de Edipo en el varoncito, falta mucho para que todo nos resulte claro” (p. 193)¹¹, e incluso: “Hemos obtenido una intelección sobre la prehistoria del complejo de Edipo en la niña. Lo que pueda corresponderle en el varón es bastante desconocido” (p. 199)¹². En realidad, nos encontramos en este punto frente a una dificultad del pensamiento de Freud, que se esfuerza en formular al mismo tiempo una teoría de la masculinidad y una teoría de la feminidad. Es un verdadero quiasmo el que se esboza: al hablar del Edipo, es del niño que Freud trata, y las cosas quedan con mayor frecuencia indistintas para la niña; al hablar del pre-Edipo –de la prehistoria–, Freud se interesa en la niña, y la suerte del niño permanece desconocida (la metáfora prehistórica, muy familiar para Freud, se utiliza demasiado abundantemente en el texto de 1925; competirá en los textos de los años 30 sobre lo femenino con la metáfora arqueológica de lo minoico-micénico, de un poder evocativo infinitamente más potente).

Por ello, asignaremos tanta más importancia a eso que, a pesar de todo, él ha dicho respecto del niño y que se ubica en el origen de su razonamiento. Él recuerda entonces que el niño y la niña, partiendo de un mismo vínculo con la madre, se ven confrontados a tareas

9 N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 238 de: Freud, S. (1986). Sobre la sexualidad femenina. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1931).

10 N. del T.: En español, Freud (1931/1986, pp. 240-241).

11 N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 269 de: Freud, S. (1986). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1925).

12 N. del T.: En español, Freud (1925/1986, p. 275).

absolutamente opuestas. No hay nada que discutir sobre el niño, puesto que “no tropezamos con ninguna dificultad para deducir este resultado en el caso del varoncito. La madre fue su primer objeto de amor” (Freud, 1931/1995a, p. 9)¹³. Por el contrario, el problema es inmenso respecto del otro sexo: “El caso es diverso para la niña pequeña. También la madre fue, por cierto, su primer objeto; ¿cómo halla entonces el camino hasta el padre? ¿Cómo, cuándo y por qué se desase de la madre?” (p. 9).

No hay entonces cómo oponer el Freud de 1924 que trata el masoquismo femenino al Freud de 1931-1932 sobre la feminidad respecto de la dependencia al otro materno. La referencia explícita en esos artículos tardíos a la bisexualidad originaria, tal como había sido ya formulada en los Tres ensayos, refuerza aun esta invitación a tomar en cuenta un originario compartido en los dos sexos. No obstante, en ese mismo movimiento, al convertirse en una manifestación que no estaría en absoluto referida a un género en particular, ¿pierde ese masoquismo femenino toda capacidad de explicar lo que tiene de feminidad?

Los modelos de lo infantil

Habiendo así recordado los términos freudianos del problema, quisiera retomar las cosas después de Freud, a partir de lo que puede denominarse como modelos de lo infantil. Es necesario retomar el sujeto desde un punto de vista genético para comprender su complejidad. Es en la posición del niño, cuya prematuridad lo deja absolutamente desvalido frente a la dependencia de los cuidados maternos, que se hace la primera experiencia de la pasividad, experiencia de satisfacción y de excitación a la vez, experiencia de la adecuación ideal entre las necesidades del niño y de una “acción específica” operada por la madre, al mismo tiempo que de la inadecuación innata de la dependencia de un organismo inmaduro respecto de un otro totalmente fuerte. No faltan modelos para dar cuenta de lo que podría ser una adecuación entre la madre y el niño, a partir de la capacidad que aquella puede mostrar de responder tanto a las necesidades fisiológicas como a las psíquicas del recién nacido. Citemos:

- el modelo freudiano que acabo de recordar, cuando Freud incorpora la noción de acción específica que viene a calmar la excitación interna (*en Proyecto de psicología*)¹⁴
- el modelo winnicottiano de la madre suficientemente buena
- el modelo bioniano de la madre cuya cualidad psíquica aporta la “capacidad de *rêverie*”

Pero la lógica misma de estos modelos que insisten en la necesidad de la adaptación de la madre al niño subrayan la extraordinaria amenaza que sobrevuela permanentemente sobre este, es decir, la inadecuación natural de hecho que existe entre uno y otra: el recién nacido está en una situación de total dependencia y sumisión. La menor falla de la madre, pero también todos los significantes de su presencia o de

13 N. del T.: En español, para esta cita y la siguiente, Freud (1931/1986, p. 227).

14 Esta cuestión es objeto de desarrollos importantes en P. Merot (2014).

su ausencia y todos los mensajes que ella le dirige, tiene un impacto formidable sobre el niño. La negociación entre la actividad autónoma del niño, su propia afirmación, su propio empuje pulsional –aunque las palabras muestran dificultad para dar una idea de los procesos en juego en un tiempo tan lejano– y las iniciativas parentales no disponen más que de un muy pequeño margen de maniobra.

La puesta en práctica de los cuidados maternos no puede considerarse por fuera de la hipótesis de la pasividad primaria. Es entonces que la experiencia de placer en la pasividad puede desplegarse. Esta vendrá a fundar la confianza de base del sujeto de cara al otro. El cuerpo conserva el recuerdo de ese tiempo lejano, y cuando el adulto se involucre en la relación amorosa, nadie duda de que lo pondrá en juego de manera explícita en el tiempo del placer preliminar. La sutileza del juego amoroso conoce ese arte de complicar al infinito ese reparto entre la pasividad y la actividad.

Esa pasividad de la infancia, en su valor estructurante, solo puede considerarse como no destructiva. Más allá, comienza el dominio del desborde traumático, que puede designarse como ruptura de la paraexcitación. Es allí donde resulta necesario retener la vertiente negativa de este masoquismo primario, cuando la intervención del otro viene a hacer efracción. Al oír a una joven, en los comienzos de su análisis, evocar el hecho de que por nada del mundo consultaría a una mujer ginecóloga, me sorprendí. La respuesta surgió enseguida: “Tendría mucho miedo de que me hiciese sufrir”. Por supuesto, esta frase no tiene valor alguno de generalidad y no podría analizarse completamente sin retomarla también en sus significaciones edípicas. Sin embargo, en este fantasma masoquista en el que es la mujer la que viene a atentar contra el sexo de una mujer, mientras el hombre es designado como aquel que preserva, puede hallarse un eco de ese masoquismo primario del cuerpo del niño librado sin freno a las manipulaciones maternas.

Jean Laplanche ha insistido particularmente en el hecho de que el lactante está profundamente desadaptado. En el plano de la supervivencia, desde el comienzo el pequeño ser humano necesita imperativamente del otro. De la dependencia vital que somete la supervivencia misma a la presencia del otro materno, él ha subrayado la vertiente trágica, la del *Hilflosigkeit* –el desvalimiento, el desamparo–. En el plano de la sexualidad, a *posteriori*: el niño sometido a los mensajes provenientes de los padres (“mensajes comprometidos”, es decir, comprometidos por la sexualidad de los padres), mensajes cuyo carácter enigmático está ligado precisamente a esa desadaptación, mensajes a través de los cuales lo sexual va a implantarse en el niño. Sin embarcarme aquí en el debate sobre el lugar de un movimiento pulsional propio del niño, el lazo de seducción infantil está definido esencialmente por la pasividad del niño en relación con el adulto. El hecho de la seducción ya no se caracteriza por su carácter contingente, sino que deviene una experiencia constitutiva del vínculo del niño con el adulto. El “ser-seducido-por-el-otro” deviene una marca de lo infantil. Ese “ser-seducido-por-el-otro” que asocia pasividad y sumisión y que recubre eso que Freud describe como masoquismo femenino, puede definirse como femenino originario. Es esta la proposición que intento sostener.

El deseo del otro

No obstante, antes de dejar el campo de lo originario y de examinar los desarrollos de esta proposición, quisiera hacer una última observación, que tal vez no sea central en mi recorrido, pero, no obstante, encuentra allí su lugar. Es otra dimensión del vínculo originario con el otro lo que quisiera evocar brevemente. Que el niño esté sometido a los mensajes que los padres le dirigen es lo que acabamos de recordar. Aparte de los mensajes portadores del enigma de lo sexual procedentes de los padres, otros marcarán al niño y se inscribirán en su inconsciente, como significantes y como fantasmas: son los deseos que los padres formulan y que le conciernen, es el lugar que él ocupa en la genealogía, es la herencia de la que él es poseedor, son los secretos que se anudan en su cabeza: la identificación al deseo del otro. El análisis suele consistir en hacer, o deshacer, la historia de estas determinaciones en la cual el sujeto se halla atrapado y aquella de los tiempos más precoces. ¿De qué se trata, en efecto, para el niño, si no de hallarse fundamentalmente sometido al deseo del otro? Nada pone en duda esta transmisión que inscribe al niño en los significantes que los padres le asignan, pero, haciéndolo, nos interesa sobre todo la segunda parte de esta proposición, que designa el deseo del otro. Es necesario igualmente apreciar en toda su medida la primera palabra: la *identificación*. Porque identificación significa aquí sumisión; sin duda, para encontrar en ella su identidad y sus ideales, pero, al mismo tiempo, para conocer en ella la experiencia más radical de pasividad.

No es quizá por azar que la estructura del deseo de ser busca el deseo del otro, se ve venir así en eco con esa posición originaria del niño de ser sometido al deseo del otro. Desear eso que el otro desea es someterse a su *Diktat*. El histérico viene a decir lo verdadero sobre los orígenes del deseo. Se está allí sin duda en una dimensión fundamental del masoquismo primario que indica que el sujeto humano no existe más que en una infranqueable extrañeza respecto de sí mismo. No es sino hasta muy tarde, y entonces es ya una cosa totalmente distinta, que el vínculo con el otro cobra la forma explícitamente sádica de la sumisión al superyó parental.

Las reestructuraciones ulteriores, la envidia del pene

Es en esta experiencia originaria de la pasividad que me parece posible ver la constitución de un prototipo de la feminidad tal como resulta común a ambos sexos. Abordar la cuestión de la feminidad por la hipótesis de una feminidad primitiva, así concebida como relación primera con el otro que hace intrusión, es infinitamente más fecundo que retomar los debates bizantinos e irreales sobre el conocimiento, o el desconocimiento, de la vagina por parte de la niña: teorías que derivan inevitablemente hacia un realismo anatómico que desconoce el impulso estructurante de los significantes, un vocabulario en el que toda la verdad metafórica de los conceptos se pierde. La realidad anatómica y su justa percepción por parte del niño no proveen la clave de la realidad psíquica, y la diferencia que puede introducirse

En efecto, en *Sobre la sexualidad femenina* (Freud, 1931/1995a), que llega algo menos de diez años después, no hace concesión alguna sobre la cuestión de la primacía del falo, pero cuando aborda el par actividad/pasividad es para reconocer un lugar importante en la actividad de la niña pequeña, equivalente a la del niño, una actividad que, sin embargo, no tendrá sino un tiempo, destinada a borrarse cuando la niña se embarque en su destino de mujer, en el que “se observa [...] un fuerte descenso de las aspiraciones sexuales activas y un ascenso de las pasivas” (p. 24)¹⁶.

Un año más tarde, en 1932, en el texto sobre *La feminidad*, Freud renuncia a la idea de una adecuación completa entre los dos pares: “hacer coincidir ‘activo’ con ‘masculino’, ‘pasivo’ con ‘femenino’ [...] se los desaconseja” (p. 198)¹⁷. La cuestión de la pasividad se beneficia en ese texto de un enfoque mucho más sutil: de esta manera, “puede ser necesaria una gran dosis de actividad para alcanzar una meta pasiva” (p. 199)¹⁸.

En la experiencia de esta pasividad primitiva se inscribe también la huella de eso que en el hombre hará el miedo de la penetración, el *rechazo de la feminidad*, “la revuelta contra su actitud pasiva o femenina hacia otro hombre” (Freud, 1937/2010, p. 52)¹⁹, la roca de base más allá de la cual ningún avance es posible. Están allí los términos y la conclusión de Análisis terminable e interminable, pero, respecto del niño, en referencia a lo biológico que aparece entonces como un verdadero *Deus ex machina*. La puesta en evidencia de un femenino originario autoriza una reinterpretación de ese texto que permite comprender tan bien, sino mejor, cómo en el niño todo recordatorio de lo femenino –de lo que él está constituido en parte– podrá suscitar una violenta reacción defensiva. Esta relectura permite también comprender en qué ese femenino –y, correlativamente, su rechazo– es un límite infranqueable.

Por cierto, en ese texto Freud pone la común rebelión de los dos sexos contra la feminidad a título de rechazo de la castración, pero no tiene lugar para oponer eso que resurge de un rechazo de la castración y eso que remite a un rechazo de esta feminidad originaria. Toda angustia de castración solo puede en efecto reactivar aquello que puede contener una huella de una feminidad originaria.

Al contrario de lo que pasa en el niño, la evolución en la niña conducirá a dar todo su lugar a esta feminidad originaria y en principio a aceptarla, a menos que un avatar de su vida sexual la conduzca a percibirla como peligrosa para su integridad y a rechazarla. Le hará falta transigir con las etapas ulteriores de la construcción de la feminidad que permanecen decisivas. En efecto, todo lo que acabamos de desarrollar sobre la pasividad muestra hasta qué punto esta puede difícilmente escogerse como criterio último de la feminidad, y aun menos como criterio único, y desde el principio en la medida en que originalmente

16 N. del T.: En español, Freud (1931/1986, p. 240).

17 N. del T.: En español, Freud (1933 [1932]/1986, p. 107).

18 N. del T.: En español, Freud (1933 [1932]/1986, p. 199).

19 N. del T.: En español, Freud (1937/1986, p. 252).

“Todos los hombres son así”. Enunciado dicho cien veces. Enunciado banal que los analistas oyen sin duda con frecuencia en la intimidad de sus consultorios. Desde el comienzo de su análisis, Esther ataca a su marido y, a través de él, a todos los hombres. Su matrimonio anterior ya había contenido la idea de una desconfianza respecto de los hombres. Nada de lo que hace este hombre, nada de lo que es tiene gracia para ella. *A través de él, a todos los hombres*, sin duda, porque siento este ataque como si estuviera dirigido a mí y encuentro mucha injusticia en las críticas que ella enuncia: cuando lo acusa de incoherencia, lo considero bastante paciente; cuando le dice hipócrita, conservo la idea de que puede ser sincero; cuando lo pretende egoísta, hallo que tiene razón de preservarse; cuando lo juzga nulo, pienso que ella no le deja mucho espacio para existir.

Evidentemente, no otorgo carta de ciudadanía a mis asociaciones: mi movimiento contratransferencial de identificación con ese hombre es preferible que lo conserve para mí. Tampoco tengo ocasión de estar particularmente orgulloso de un movimiento que me lleve a defender la casta de los hombres, frente a esta mujer para la que parte de sus ideales han consistido en querer liberar a las mujeres de un yugo injusto. Adivino incluso el peligro que habría en dejar ver aparecer cualquier aspecto de estos movimientos. Siento sobre todo que no estoy en lo cierto. No los considero en mí mismo más que para apreciar en cuánto estoy incluido y cuánto me dejo incluir en ese *todos los hombres son así*. En realidad, me equivoco cuando esta queja interminable la escucho como si estuviera dirigida a mí, a mí entre todos los hombres. Esther es una víctima que se dirige a un personaje que puede comprenderla, a un otro ella-misma, a una imago materna. Sería más fácil hablarle a una mujer, dirá en otros momentos.

El acontecimiento en sesión surgió cuando al decir otra vez su *leitmotiv*, “todos los hombres son así”, la frase se interrumpió por un sentimiento de extrañeza. El enunciado no cuadra. Alguien podría ofenderse con tal afirmación. Esta mujer llevaba a cabo nuevamente, con lágrimas en los ojos, el juicio de su marido. Denunciaba su oportunismo. Dejando por un instante hilar su pensamiento, prosigue: “Las mujeres respetan lo que han prometido. Los hombres son oportunistas, ¡todos son así!”. Y, de pronto, se detiene, pasmada por lo que acaba de decir, de decirme, intenta corregirse, recuerda que había buscado *una* analista durante mucho tiempo. La elección de *un* analista no se había impuesto de entrada, al contrario. Esther ya había hecho, años antes, un comienzo de trabajo con una analista, y cuando quiso reemprender un análisis, se dirigió hacia una mujer. Solo una mujer puede comprender a una mujer. Pero, finalmente, cuando ese reencuentro no se logró, eligió dirigirse a un hombre, consciente de que al hacerlo aceptaba ponerse en peligro. Toma conciencia de que hablarle a una mujer de su odio a los hombres le dejaba imaginariamente la posibilidad de mantener intacto, íntegro, ese odio. Se instalaría, piensa, una suerte de complicidad *a priori*. Una vez más hace falta no caer en el engaño de las representaciones imaginarias que echan a andar en su discurso, porque en una situación tal la relación transferencial con una analista no se dejaría determinar enteramente por su *a priori*. Sin embargo, la connivencia instaurada de entrada por una posición tal de arranque habría funcionado seguramente como una formidable resistencia a modificar su relación respecto de un hombre.

En el momento mismo en que pronuncia esa frase, ella ha cambiado de interlocutor: momento fecundo en el que actúa la transferencia. Ella se dirige de ahora en más a un hombre. Hablarle a un hombre de su odio a los hombres otorga bruscamente un peso impensado a su palabra. Se puede ser incluso un poco más preciso: a un hombre con el cual ese odio conocía un principio de vacilación.

Se ve allí que se precisa la cuestión planteada. No se trata de evocar el hecho de que la relación analítica de una mujer con un hombre lleve a una relación transferencial, evidentemente, porque allí está todo el análisis. Se trata de observar una relación transferencial singular que viene a repetir una situación de bloqueo, en la cual la afirmación de la feminidad se enuncia como negación o, más aun, como rechazo del hombre, y de interrogarse sobre la superación de ese rechazo.

¿Por qué hablar en torno a ese momento del análisis de asunción de la feminidad? Porque hasta ese momento la afirmación de la feminidad pasaba por el apoyo en una posición defensiva, de ataque contra el hombre (el ataque es la mejor de las defensas). Bajo la cobertura de lo que puede llamarse una reivindicación feminista, se trataba claramente para Esther de denegar al hombre toda veleidad de pretender representar el falo y de probar, día tras día, que solo ella podía tenerlo. Es probable que el peligro representado por un analista hombre haya venido a endurecer este asunto, a reforzar las defensas y a ponerla en posición de no tener que ceder nada. Así se había constituido en mí el sentimiento de que con un hombre se reforzaba el conflicto de marras: así se había constituido la cuestión.

Por cierto, haría falta también poder informar todas las facetas del combate de Esther. No obstante, aparte de que no se trata aquí de abocarse al relato de un caso, dar la prioridad a la problemática de la envidia del pene ocultaría precisamente lo que resultó determinante en esa mutación. Los únicos hombres que tenían gracia a sus ojos eran los homosexuales, los únicos que podían encontrarse desprovistos de la brutalidad común de sus congéneres, los únicos en asumir una dimensión femenina. Constantemente sometida a una amenaza proveniente del hombre, necesitaba estar en guardia. Ceder de cualquier manera que fuera a la pasividad es igualmente ponerse en peligro, es exponerse. En el fondo, la paradoja de Esther es aceptar la pasividad cuando la encuentra en un hombre, pero rechazarla cuando la percibe en ella.

La situación analítica

Hombre, mujer, “nos basta que se distingan como si fueran cada uno el fantasma del otro”, escribió graciosamente alguna vez Eugénie Lemoine-Luccioni (1976, p. 7), poniendo las cosas un poco del lado de la simetría. Por cierto, este aforismo puede bastar para explicar el perpetuo malentendido. Sin embargo, es precisamente ese fantasma lo que se trata de explorar para comprender el *impasse*, o la pasión en la cual cada uno, hombre, mujer, puede estar en su encuentro con el otro.

El dispositivo del análisis es aquel de la diferencia en la que va a deslizarse la diferencia sexual. Es eso que Pierre Fédida (1973) había denominado alguna vez la asimetría esencial en el psicoanálisis, “condición misma para que la cura acoja el juego de ilusiones bisexuales pero no quede en ningún momento cautiva de

su seducción” (p. 160). La diferencia de sexo entre un analizante y un analista –sería más exacto decir la diferencia de género– viene a integrarse con una diferencia de lugares y de funciones en el dispositivo. Se agrega a estas y viene a redoblarlas.

El marco del análisis y, singularmente, la posición del analizante recostado y el requisito durante el tiempo de la sesión de permanecer completamente pasivo instalan indiscutiblemente al analizante, hombre o mujer, en una posición pasiva femenina. Con la regla fundamental que suspende toda acción, las cosas son más complejas: la pasividad se pone allí en funciones de manera decisiva, puesto que la motricidad se halla suspendida durante el tiempo de la sesión, aproximándose así a la fisiología del dormir y del sueño, pero claramente hay acto durante la sesión, pues la regla fundamental tiende a otorgar a la mera palabra el estatuto de acto. Se conoce en el analizante hombre la pregnancia de sentimientos homosexuales que pueden surgir por este dispositivo. De manera simétrica, una mujer víctima durante su adolescencia de una relación incestuosa necesitará un tiempo prolongado para a cara antes de poder encarar un análisis: la pregnancia de la pasividad y del fantasma de sumisión, y la inquietud de una presencia invisible del analista que realiza una aproximación traumática a la situación vivida. Finalmente, la relación con el analista requiere una capacidad de involucrarse en una relación de confianza con el otro, puesto que se tratará de entregarse totalmente. *Entregarse enteramente a alguien a quien se confía los pensamientos más íntimos, los más secretos.* Esta confianza no es posible si no se ha podido hacer una experiencia positiva, o suficientemente positiva, de la pasividad infantil.

El giro transferencial de Esther viene primero a significar el abandono de la posición transferencial inicial por otra. El análisis –forzando la mayor pasividad y, diría también, forzando la mayor feminidad– obliga a volver a actuar el teatro de la diferencia de los sexos. Se trataría, para retomar el término de Jacqueline Schaeffer (1999) en un artículo muy apasionado sobre esta cuestión, de aceptar la *derrota* de lo femenino (p. 38). En esta nueva posición transferencial lo que está en juego es precisamente la aceptación de la actividad del otro. En el período siguiente, fue sobre este preciso punto que Esther descubrió otras relaciones posibles con los hombres. Ella evocará, sintiendo hacer un descubrimiento poco honesto, el placer obtenido en involucrarse en una relación con un hombre que la mantenía. Ella descubre que la violencia con que su compañero se aferraba a ella en la vida tanto como en el amor la colma. Apenas se tranquiliza al descubrir la dimensión de juego que a la vez inaugura y hace posible una relación tan políticamente incorrecta.

Para concluir

Se ha hecho todo un recorrido en el esfuerzo de cernir los contornos de una feminidad originaria que ha venido a confundirse con la pasividad y la dependencia infantiles más cercanas a la seducción originaria. Ese trayecto ha reencontrado una cuestión que Freud no ha dejado de perseguir sin aportar nunca una respuesta que le satisficiera. Hemos retomado un momento particularmente tenso de esta discusión con

él mismo, pero estos debates se inscriben en una historia que había comenzado con el *Proyecto* y que proseguiría todavía en el *Esquema*. Recordemos el primer boceto de la teoría de las neurosis de defensa en el manuscrito K: es una “vivencia primaria [...] activa (en el varoncito) o pasiva (en la niña)” (Freud, 1958 [1896]/2006a, p. 212)²¹ que, puesto que está acompañada de placer será responsable de la neurosis obsesiva, es “una vivencia displacentera primaria, vale decir, de naturaleza pasiva” (p. 218)²², que se produce en la mujer dotada de una “pasividad sexual natural” (p. 218) o en el hombre pasivo, que estará en el origen de la histeria (p. 209). Posteriormente, los *Tres ensayos* brindan, en las decisiones sucesivas, si se está atento a las variantes, agregados y supresiones, una suerte de hilo rojo gracias al cual es posible seguir todas las modulaciones del pensamiento de Freud. Los principales fundadores de la bisexualidad y de una libido de naturaleza masculina fijan el cuadro en el interior del cual la relación de la actividad/pasividad con lo masculino/femenino permanecerá constantemente en proceso. En 1905, Freud se conforma con “la oposición de lo masculino y lo femenino, conjugada en la bisexualidad” (p. 93)²³. En la nota al pie que agrega en 1915 afirma absolutamente la identidad de ambos pares de opuestos, y agrega que se trata de una oposición “cuya significación en psicoanálisis se reduce a la oposición activo y pasivo” (p. 93); activo y pasivo devienen simples precursores de masculino y femenino. Sin embargo, en la nota que agrega en 1924 modula fuertemente su afirmación y modifica el agregado: el par masculino/femenino ya no se *reduce* en el par activo/pasivo, como dos pares idénticos, sino que sucede que uno *reemplaza* al otro, haciendo jugar entre ellos una diferencia: se trata de una oposición “que hay que reemplazar a menudo, en psicoanálisis, por la de activo y pasivo” (p. 93).

Hemos visto el giro del comienzo de los años 30, pero al fin de la década anterior, en *El malestar en la cultura*, de 1929, ya no es una atenuación, es directamente una reticencia: “demasiado apresuradamente hacemos la actividad con lo masculino y la pasividad con lo femenino [...]. La doctrina de la bisexualidad sigue siendo todavía muy oscura” (p. 293)²⁴.

Sin duda, este debate tiene como fondo la teoría de la primacía del falo. Wladimir Granoff había señalado claramente las posturas en su libro *La pensée et le féminin [El pensamiento y lo femenino]* (1976). Pensar en términos de simple bisexualidad, dejar que las cosas participen de una simetría entre lo femenino y lo masculino, entre lo pasivo y lo activo

21 N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 263 de: Freud, S. (1986). Fragmentos de la correspondencia con Fliess: Manuscrito K. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 1). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1958 [1896]).
22 N. del T.: En español, Freud (1958 [1896]/1986, p. 268).

23 N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 145 de: Freud, S. (1992). Tres ensayos de teoría sexual. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 7). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1905).
24 N. del T.: En español, Freud (1958 [1896]/1986, p. 268).

24 N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 103 de: Freud, S. (1986). El malestar en la cultura. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1929).

–recordemos los intercambios epistolares entre Freud y Fliess sobre el cuerpo compartido entre una mitad femenina y una mitad masculina— ya embarcarse en un abandono de los principios.

Puesto que Freud no hace jamás concesiones sobre la unicidad de la libido masculina y la primacía del falo, la cuestión a la que se ve confrontado es cómo hacer el dos a partir del uno. El recorrido que hemos hecho, dando todo su lugar a lo originario y escapando a lo que podría construirse como falsa simetría, permite, me parece, salir de esta discusión circular. Cuando Freud (1933 [1932]/1995b) concluye su texto sobre la feminidad, no se conforma con remitir a los poetas, como recordé en la introducción, remite sobre todo a cada uno: “Esto es todo lo que tenía que decir sobre la feminidad. Es seguramente incompleto y fragmentario [...], Si ustedes quieren saber más acerca de la feminidad, inquieran a sus propias experiencias de vida” (p. 219)²⁵; es un fragmento que, generalmente, no se cita.

Resumen

Que lo femenino pueda ser compartido entre los dos sexos se inscribe en la historia precoz del infante, en la que el niño y la niña no tienen posiciones simétricas. El autor recuerda la importancia del lazo originario con la madre para los dos sexos en la construcción de esta feminidad originaria. Remarca la evolución de Freud en torno a este punto, que vuelve a poner en cuestión a lo largo del tiempo la asimilación inicial de los pares activo/pasivo, masculino/femenino, sin por ello poner en cuestión la primacía del falo. El autor arriesga la idea de una envidia del pene que no sea envidiosa, así como cuestiones que tienen, con la emergencia de la noción de género, una gran actualidad y que aquí se ilustran en la clínica de la cura.

Descriptor: *Bisexualidad, Actividad-pasividad, Masculino-femenino, Envidia del pene, Transferencia.* **Candidato a descriptor:** *Feminidad originaria.*

Abstract

The fact that the Feminine could be shared between the two sexes is inscribed in the precocious history of the child where the boy and the girl do not have symmetric positions. The author brings up the importance of the original link to the mother, for both sexes, in the construction of this original femininity. He highlights Freud's evolution on this point, who puts to question along his work the initial assimilation of the pairs active/ passive, masculine/feminine, without however questioning the primacy of the phallus. The author puts forth the idea of a craving for the penis that is not envious. Those are questions which, given the emergence of the notion of gender, have a great sense of contemporaneity which are illustrated here in the clinic of the psychoanalytic treatment.

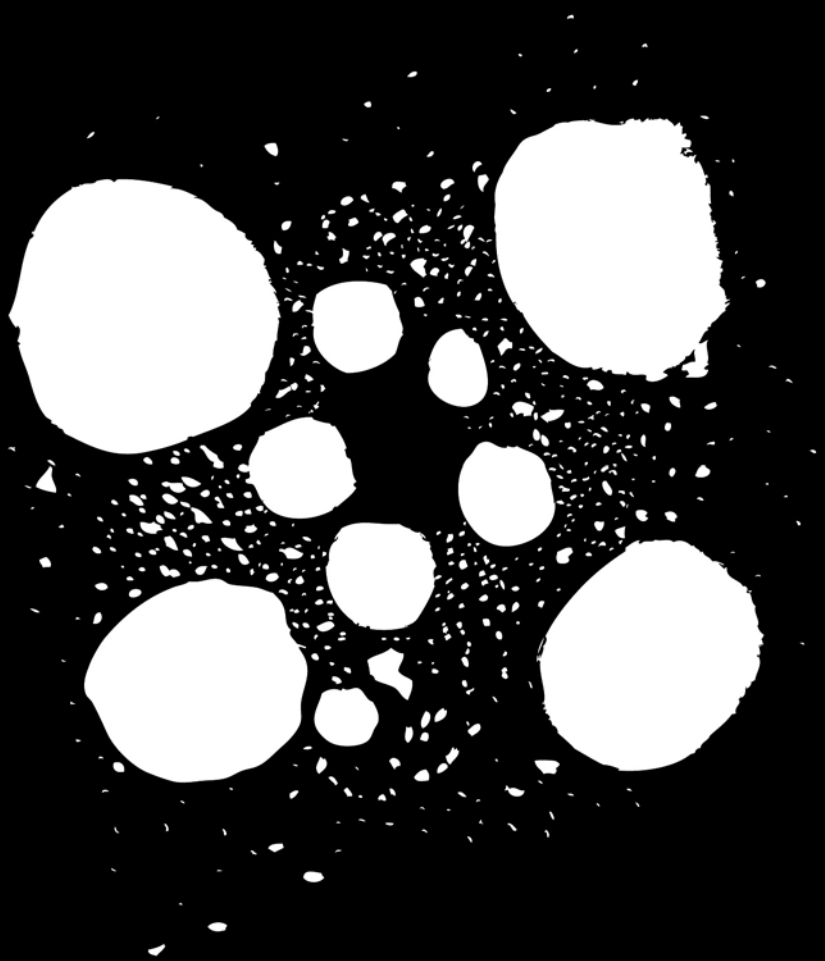
Keywords: *Bisexuality, Activity-passivity, Masculine-feminine, Penis envy, Transference.* **Candidate to keyword:** *Original femininity.*

25 N. del T.: En español, Freud (1933 [1932]/1986, p. 125).

Referencias

- Fédida, P. (1973). D'une essentielle dissymétrie dans la psychanalyse. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 7, 159-166.
- Freud, S. (1991). L'organisation génitale infantile. En S. Freud, *Oeuvres complètes* (vol. 16). Paris: PUF. (Trabajo original publicado en 1923).
- Freud, S. (1992a). Le problème économique du masochisme. En S. Freud, *Oeuvres complètes* (vol. 17). Paris: PUF. (Trabajo original publicado en 1924).
- Freud, S. (1992b). Quelques conséquences psychiques de la différence des sexes au niveau anatomique. En S. Freud, *Oeuvres complètes* (vol. 17). Paris: PUF. (Trabajo original publicado en 1925).
- Freud, S. (1994a). La question de l'analyse profane. En S. Freud, *Oeuvres complètes* (vol. 18). Paris: PUF. (Trabajo original publicado en 1926).
- Freud, S. (1994b). Le malaise dans la culture. En S. Freud, *Oeuvres complètes* (vol. 18). Paris: PUF. (Trabajo original publicado en 1929).
- Freud, S. (1995a). De la sexualité féminine. En S. Freud, *Oeuvres complètes* (vol. 19). Paris: PUF. (Trabajo original publicado en 1931).
- Freud, S. (1995b). La féminité. En S. Freud, *Oeuvres complètes* (vol. 19). Paris: PUF. (Trabajo original publicado en 1933 [1932]).
- Freud, S. (2006a). Manuscrit K. En S. Freud, *Lettres à Wilhelm Fliess, 1887-1904*. Paris: PUF. (Trabajo original publicado en 1958 [1896]).
- Freud, S. (2006b). Trois essais sur la théorie sexuelle. En S. Freud, *Oeuvres complètes* (vol. 6). Paris: PUF. (Trabajo original publicado en 1905).
- Freud, S. (2010). Analyse finie e analyse infinie. En S. Freud, *Oeuvres complètes* (vol. 20). Paris: PUF. (Trabajo original publicado en 1937).
- Granoff, W. (1976). La pensée et le féminin. Paris: Minuit.
- Lacan, J. (1966). La signification du phallus. En J. Lacan, *Écrits*. Paris: Seuil. (Trabajo original publicado en 1958).
- Lacan, J. (1998). *Le séminaire de Jacques Lacan, livre 5: Les formations de l'inconscient*. Paris: Seuil. (Trabajo original publicado en 1957-1958).
- Laplanche, J. (1992). Masochisme et théorie de la séduction généralisée. *Psychanalyse à l'Université*, 17(67), 3-18.
- Lemoine-Luccioni, E. (1976). *Partage des femmes*. Paris: Seuil.
- Merot, P. (2014). «Dieu la mère»: *Trace du maternel dans le religieux*. Paris: PUF.
- Schaeffer, J. (1999). Que veut la femme? Ou le scandale du féminin. En *Clés pour le féminin; femme mère amante et fille*. Paris: PUF.





Vórtice:

Turbulencia cibernética



Jorge Kantor*

Turbulencia cibernética en los consultorios

En esta ocasión, **Vórtice** aborda las repercusiones y las expansiones producidas en el encuadre clínico por la introducción de los teléfonos móviles, mejor conocidos como “dispositivos inteligentes”.

Al final de la segunda década del siglo XXI, los *smartphones* han entrado a los consultorios psicoanalíticos para quedarse, incrementado el nivel de turbulencia del (ya de por sí frágil) encuadre psicoanalítico.

Inevitablemente, este artefacto nos introduce en una nueva dimensión, la que nos plantea una serie de interrogantes respecto a temas de la técnica psicoanalítica.

Por un lado, la telecomunicación *online* ha dado origen a la ampliación del dispositivo analítico hacia un encuadre geográficamente expandido, el así llamado *ciberanálisis* o *teleanálisis*. De esta manera, ahora se ha vuelto posible que la persona en análisis y el analista puedan encontrarse aunque no estén en el mismo espacio físico.

Paralelamente, durante las sesiones de siempre, el equipo telefónico ha adquirido una importancia singular al dar acceso a canales de información (visuales y auditivos) como nunca antes fuera posible. En consecuencia, cada vez son más las personas que cuando se psicoanalizan comparten imágenes y sonidos con el analista.

* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

Dada su actualidad e importancia, les hemos pedido a ocho psicoanalistas de nuestra región que reflexionaran sobre el impacto de este instrumento tecnológico en las sesiones psicoanalíticas.

Gabriela Salazar Canelos (Quito), analista formada en el Instituto Latinoamericano de Psicoanálisis (ILaP), expone su experiencia como analista formada en la modalidad del ciberanálisis. Nos propone una analogía del análisis a distancia con la ópera, dada la naturaleza cambiante de escenarios y de ritmos, de tal modo que recién “al final de la ópera, uno alcanza a comprender cómo cada parte se corresponde con un todo, aunque hasta no llegar al final sea difícil tolerar adónde nos conduce el compositor”.

Ricardo Carlino (Buenos Aires) sostiene que el ciberanálisis es capaz de crear una “situación analítica” adecuada para un tratamiento psicoanalítico, a pesar de sus particularidades. Señala, asimismo, la necesidad de incluir en los seminarios de formación de los institutos la enseñanza del ciberanálisis, así como instruir a nuestros colegas en la materia.

Marie France Brunet (Santiago) llama la atención sobre la necesidad de pensar la clínica a la luz del uso de *smartphones* y del ciberanálisis, trayendo algunas pinceladas de su propia consulta. Alerta sobre no caer en un pragmatismo ciego, ya que considera que el uso de esta tecnología debe ser solo parcial o temporal.

Fabio Eslava (Bogotá) propone conservar una actitud analítica de búsqueda de la comprensión de significados más allá de la presión cultural que conduce a la acción y la satisfacción inmediata, analizar de modo sustancial cada circunstancia en la que interviene esta tecnología, en lugar de asumirla y pasar por alto su significación.

Silvana Rea (San Pablo) contextualiza y problematiza la relación entre la tecnología y la subjetividad en la sociedad contemporánea y en la clínica, el análisis del silencio y de las nuevas formas de experimentarlo en la virtualidad que el ciberanálisis nos trae. Destaca una problemática global, utilizando herramientas filosóficas para arribar a la complejidad de la clínica actual.

Marga Stahr (Lima) alerta sobre la necesidad de pensar el lugar que debe dársele a la tecnología en el encuadre interno del analista contemporáneo. Ilustra con una viñeta, en la que da

cuenta del impacto de una “prueba de realidad” aportada gracias a un dispositivo inteligente.

Rossana Nicolliello (Minas Gerais) nos advierte sobre la importancia de entender las diferencias entre el ciberanálisis y el análisis presencial. Aunque nos recuerda que el diálogo entre Freud y Fliess que dio inicio al psicoanálisis fue una comunicación a distancia, piensa que sería como comparar un encuentro amoroso real con uno virtual, en el que “la corporeidad de la pareja sea sustituida por el simulacro de las imágenes plasmadas en la pantalla de los dispositivos”.

Cláudia Carneiro (Brasilia) señala que es inevitable, en un mundo de rápidas transformaciones tecnológicas y socioculturales, la edificación del encuadre en un ambiente virtual. Encuentra más similitudes que diferencias entre el análisis tradicional y el ciberanálisis, Aunque considera que es necesario que la pareja analítica haya tenido una experiencia presencial que les permita continuar la experiencia de modo *online*.

Vórtice espera aportar algo de estabilidad en esta vorágine cibernética que ha venido a remecer aun más el liviano tejido del encuadre psicoanalítico.





Gabriela Salazar Canelos*

La experiencia de un análisis didáctico a distancia

A Marcos, por todo su esfuerzo.

Empiezo preguntándome si es posible que todo analista y todo analizando realicen un análisis de alta frecuencia por Skype (70% presencial, 30% virtual). Mi respuesta es *no*.

Los vínculos analíticos de alta frecuencia inevitablemente generan regresiones. ¿Puede la presencia física ser la única manera de contener y sostener al analizando en momentos difíciles, en los cuales las ansiedades de separación son intensas? Nuevamente me respondo que *no*. La presencia física no es lo único que sostiene; sí, el tener un analista dispuesto a incomodarse, a crear dispositivos según se vayan presentando las necesidades de cada paciente, más allá del encuadre inicial.

En mi caso, creo indispensable subrayar que esta experiencia fue posible, a mi entender,

en la medida en que no se trató de mi primera experiencia analítica.

Nuestro análisis por Skype era en realidad un análisis telefónico; así como en el diván no se mira al analista, nosotros decidimos no usar la cámara, por ende, las sesiones eran paciente-aparato telefónico-analista. Funcionó luego de hacer varios ajustes a las sesiones virtuales en torno a horarios y encontrar espacios cómodos e íntimos.

Mis sesiones virtuales no fueron tan distintas a las presenciales, en tanto algunos de los momentos más significativos de mi analista transcurrieron justamente cuando el analista estaba en su país, con otro huso horario y a muchas horas de avión de mi ciudad.

Me refiero con sesiones significativas a aquellas que estuvieron cargadas de emociones

* Grupo Psicoanálisis Quito.

intensas de todo tipo y revelaciones. ¿Qué pasó en esos momentos? Yo encontré siempre a mi analista a un WhatsApp de distancia, con una predisposición muy alta para armar un espacio en su agenda y una gran capacidad de contención para poder pensar y atravesar juntos por aquello que acontecía.

A medida que pasó el tiempo, las sesiones presenciales condensadas en cuatro o cinco días al mes nos fueron insuficientes, así como las sesiones virtuales previamente pactadas por Skype; entonces, implementamos otros medios. Encontramos otros recursos sin los cuales creo que nuestro trabajo no habría podido continuar sin resultar en un mar de frustración intramitable.

Cada análisis trae su propia complejidad. En mi caso, yo había perdido a mi madre durante mi adolescencia luego de que ella tomó un avión rumbo a otro país. Es sencillo de imaginar que cada viaje del analista, tanto de ida como de regreso, tenía su gran dosis de complicación para mí. Esta situación particular, que movilizó muchas cosas, demandó tanto del analista como de mí un esfuerzo emocional gigantesco, que atravesamos juntos, muy juntos y, al mismo tiempo, paradójicamente muy separados.

En muchos momentos implementé la escritura de textos; estos eran parte de la sesión, fueron para mí como la sesión presencial que habría necesitado si hubiera tenido un analista presencial al cual acudir dos, tres o cuatro veces por semana.

Estos textos, que llegaban al analista a veces como correos o mensajes, me ayudaron a pensar, a poner en palabras sentimientos que surgían entre los tiempos de las sesiones y a descubrir elementos inconscientes que muchas veces eran novedades que requerían de esa inmediatez que poco a poco fue cambiando. El analista recibía los textos y los usábamos como material de trabajo en una mezcla de ausencia-presencia virtual-presencial.

Nuestro análisis transcurrió en medio de sesiones frente al mar, otras en la montaña, algunas en países ajenos a ambos, entre semana y también algún fin de semana se atendieron urgencias. Todo esto requirió de un analista comprometido con la labor que había aceptado y con la flexibilidad de dejar encuadres rígidos. La novedad de análisis didácticos a distancia y condensados nos fue llevando a buscar creativas maneras de enfrentarlo, sobre todo

cuando la distancia física se imponía. ¿Habría sido posible esto con un analista que se sostuviera en un encuadre rígido y ortodoxo? Seguramente, *no*. ¿Habría sido posible con una paciente que no se atreviera a buscar maneras de acercarse para tramitar algo de la ausencia más allá de la presencia? Me atrevo a decir que habría sido muy difícil y quizás tan doloroso que no sé si hoy estaría acá escribiendo esto y con la formación ya culminada.

La distancia o la cercanía emocional no es nítidamente determinada por la presencia física; claro que esta marca algo que no se construye en lo virtual. Nada suple un abrazo, una mirada, un saludo físico; sin embargo, es posible sobrevivir a la ausencia física cuando la presencia emocional y la honestidad en apostar a un proceso que se evidencia más allá de las palabras son cosas que se sienten y que forman parte de todo análisis.

Nuestros pacientes nos sienten conectados o no, estamos para ellos o para el ego narcisista de tener *una agenda llena*. El psicoanálisis es una experiencia entre dos, es quizás una de las experiencias más significativas de un ser humano cuando encuentra en ese otro no solo un lugar en el cual depositar y transferir todo lo que quiera o no, sino que encuentra humanidad, gestos de genuino interés en el otro. Y eso no lo determina solo la presencia, eso se percibe en la voz, en la predisposición, en el interés por las situaciones vitales de los pacientes, en la apuesta de que los pacientes se liberarán de sus repeticiones y podrán conjuntamente crear nuevas realidades a través de esta experiencia significativa que posibilita nuevos tipos de vínculos, abre espacios para la resignificación y acompaña a conquistar nuevos rumbos, terrenos y caminos.

El análisis a distancia es comparable a la ópera. Uno sabe que va a escuchar una obra de ese género; no obstante, cada parte de la misma es muy distinta a otra, cada escena trae y brinda emociones propias y requiere que la persona que escucha esté dispuesta y disponible para dejarse tocar con lo que viene en medio de la incertidumbre. Al final de la ópera, uno alcanza a comprender cómo cada parte se corresponde con un todo, aunque hasta no llegar al final sea difícil tolerar adónde nos conduce el compositor. Pero ¿no es esto así en todo análisis, sea este presencial o virtual?



Ricardo Carlino*

Ciberanálisis: Año 2019

*Homenaje a Asbed Aryan,
visionario precursor de este método.*

La asidua y sostenida práctica del ciberanálisis y la experiencia acumulada otorgaron a este método una identidad propia, por lo que encuentro hoy desactualizado el nombre *psicoanálisis a distancia* y hallo más adecuado el de *ciberanálisis*. Tuvo sentido al inicio de su implementación, pues había que distinguirlo del único conocido y consagrado *análisis de consultorio*. Desde mi actual experiencia, puedo afirmar que son dos métodos diferentes y que ambos comparten casi todos los elementos teóricos, y solo una parte de los técnicos.

Los analistas que nos propusimos probar otra manera de analizar tuvimos que buscar sus posibilidades, discutir las y procesarlas en supervisiones individuales y grupales, en ateneos científicos (Carlino, 5 de abril de 2005, 13 de septiembre de 2005), en congresos y, en cierto momento evolutivo, plasmar todo esto en un libro para su difusión masiva (Carlino, 2010, 2011; Lutenberg, 2010/2011; Savege Scharff, 2013, 2015, 2017; Bastos, Czalbowski y Roperti, 2018). Fue necesario atravesar una costumbre centenaria, tan única y tan

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

perfeccionada que promovía que se supusiera el análisis de consultorio como el único posible. En ese primer momento, algunos analistas percibimos que la realidad social y tecnológica estaba golpeando las puertas del psicoanálisis clínico en función de nuevas demandas sociales y nuevas posibilidades tecnológicas.

Ambos métodos necesitan crear una *situación analítica* adecuada a la propia y singular característica de cada uno. Hoy es posible afirmar que ambos poseen una ontogenia y una identidad propia y singular que los caracteriza; este es un adecuado punto de partida conceptual.

Las comparaciones solo tuvieron sentido en momentos iniciales de su implementación, para valorar su viabilidad. Ahora, en cambio, los resultados alentadores de su masiva implementación no las vuelve tan necesarias. Actualmente nos interesa evaluar la incidencia del método observando la marcha del proceso analítico, hecho acaecido en el Congreso IPA de 2017 (Savege Scharff, Sehon, Carlino, Manguel *et al*, 25 de julio de 2017¹).

El intercambio básico y fundamental utilizado en el psicoanálisis clínico es el diálogo analista-analizante (Cantis-Carlino y Carlino, 1987) en un estado disposicional específico: la *situación analítica* regida por el *contrato analítico*. Hemos ya comprobado que es posible lograrlo por telecomunicación, lo que lo habilita, en principio, a implementarlo clínicamente. El rol del lenguaje está en dar un significado simbólico expresado lingüísticamente, complementado con lo que aporta grado de pertinencia y el carácter asociativo o disociativo empleado, lo que termina brindando un trascendente material clínico.

¿Virtualidad?

La denominada *comunicación virtual* plasmó ese nombre al inicio de la era de la tecnocultura. Las imágenes y sonidos del cine y de la televisión nunca fueron considerados virtuales, aunque en ellos haya un proceso de virtualización. Si a estas imágenes mediatizadas tecnológicamente habría que agregarles un atributo, sería el de *realidad perceptible*. *Virtual* resulta inadecuado porque ha sido usado en oposición a *real*.

Desde siempre, las *realidades* percibidas están cargadas de transformaciones aportadas ya por la subjetividad, ya por el sesgo de los paradigmas perceptivos, ya por otros motivos, y no a causa de ello dejan de producir vivencias de realidad. A estos y otros procesos transformadores, Pierre Lévy (1995/1999) los denomina *virtualización*; producen efectos que permiten abordar lo transformado, pensarlo e incluso tomar determinaciones.

De la realidad psíquica, aunque inasible, emanan la realidad del cine, la radio, la transferencia-contratransferencia, los sueños, la ficción creadora de un escritor, etc. Al respecto, en referencia a la realidad ficcional, Mario Vargas Llosa nos ofrece su interesante libro *La verdad de las mentiras* (1990/2002).

¿Qué es la ficción? Una construcción de hechos imaginarios que representan algo creado por la imaginación, que es asido y retenido intelectual y emocionalmente por quien toma contacto y formará parte de su bagaje experiencial.

La práctica adquirida con el ciberanálisis nos ha dado respuestas que en su inicio creador eran preguntas imposibles de contestar. Era un momento de *apuesta al método*, hecha con ética responsable, pero sin garantías inmediatas. Una sola experiencia no confirmaba ni desmentía la eficacia del nuevo método, se necesitaban múltiples tratamientos analíticos de varios analistas y también de varios años.

Debido a que *hoy* no es *ayer*, estamos en posición de poder recapitular y obtener algunas reflexiones optimistas con respecto a los resultados. El aprendizaje de este método y su aplicación en la clínica pueden llegar a transformar la vida profesional del analista. Este método ensancha su visión localista y lo lleva a ampliar su panorama y a conocer con qué paradigmas lógicos piensa (Carlino, 2000) y en qué se diferencia del que aplica el analista *offshore*. Otra rica posibilidad que ofrece el ciberanálisis es habilitar al analista a operar fuera de su consultorio. La globalización alcanza también la vida profesional del analista, lo que le permite ciberanalizar aunque esté lejos de su consultorio.

A esta altura de su difundida práctica y de los conocimientos de esta manera de

1 Ver: Bernardi (2014, cap. 1).

implementación analítica, se torna necesario incluir en los seminarios de formación la enseñanza de este método (Marzi y Fiorentini, 2017). Las sociedades psicoanalíticas deberían gestionarlo también para sus miembros componentes.

Abarcar con comprensión específica los avatares de este *setting* (Saporta, 2017) difiere bastante del clásico de consultorio. Hay que considerar también su indicación y el sentido ético de su implementación. El aspecto legal e impositivo, especialmente en Latinoamérica, es una temática aún incompleta de esta actividad profesional (Carlino y Hermida, 2010; Vanderpool, 2015).

En síntesis, este método ha hecho que sean posibles tratamientos que antes no lo eran y ni siquiera podían ser concebidos, ya sea por la distancia geográfica, por la densidad del tránsito en las ciudades, porque en algunas ciudades es peligroso viajar cuando oscurece y por otros diversos motivos.

Referencias

- Bastos, A., Czalbowski, S. y Roperti, E. (comp.) (2018). *El reto de la psicoterapia en Internet*. Madrid: Psimática.
- Bernardi, R. (2014). El modelo de los tres niveles. En M. Altamann de Litvan (ed.), *Tiempo de cambio: Indagando las transformaciones en psicoanálisis*. Londres: Karnac.
- Cantis Carlino, D. y Carlino, R. (1987). Diálogo analítico, un diálogo múltiple. *Psicoanálisis*, 9(3).151-172.
- Carlino, R. (2000). *Transformaciones socioculturales: Su incidencia en el encuentro analista-analizando*. Actas del Segundo Coloquio Interdisciplinar Transformaciones, Psicoanálisis y Sociedad, Barcelona.
- Carlino, R. (5 de abril de 2005) *¿Psicoanálisis por teléfono?* Actas del Ateneo Científico de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Carlino, R. (13 de septiembre de 2005) *¿Psicoanálisis por teléfono?* 2. Actas del Ateneo Científico de la Sociedad Psicoanalítica Argentina, Buenos Aires.
- Carlino R. (2010). *Psicoanálisis a distancia: Teléfono-videoconferencia-chat-mail*. Buenos Aires: Lumen.
- Carlino, R. (2011). *Distance psychoanalysis: The theory and practice of using communication technology in the clinic*. Londres. Karnac.
- Carlino, R. (2014). Reflexiones actuales sobre el psicoanálisis a distancia. *Revista de la Sociedad Argentina de Psicoanálisis*, 18, 173-197.
- Carlino R. y Hermida, J. (2010). Aspectos legales del psicoanálisis a distancia. En *Psicoanálisis a distancia: Teléfono-videoconferencia-chat-mail* (cap. 8). Buenos Aires: Lumen.
- Lévy, P. (1999). *¿Qué es lo virtual?* Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 1995).
- Lutenberg, J. (2011). *Tratamiento psicoanalítico telefónico*. Lima: Siklos. (Trabajo original publicado en 2010).

Marzi, A. y Fiorentini, G. (2017). Light and shadow in online analysis. En J. Savege Scharff (ed.), *Psychoanalysis online 3: The teleanalytic setting* (pp. 65-84). Londres: Karnac.

Saporta, J. A. (2017). The space and place of psychoanalytic treatment: A philosophical meditation. En J. Savege Scharff (ed.), *Psychoanalysis online 3: The teleanalytic setting* (pp. 85-96). Londres: Karnac.

Savege Scharff, J. (ed.) (2013). *Psychoanalysis online: Mental health, teletherapy and training*. Londres: Karnac.

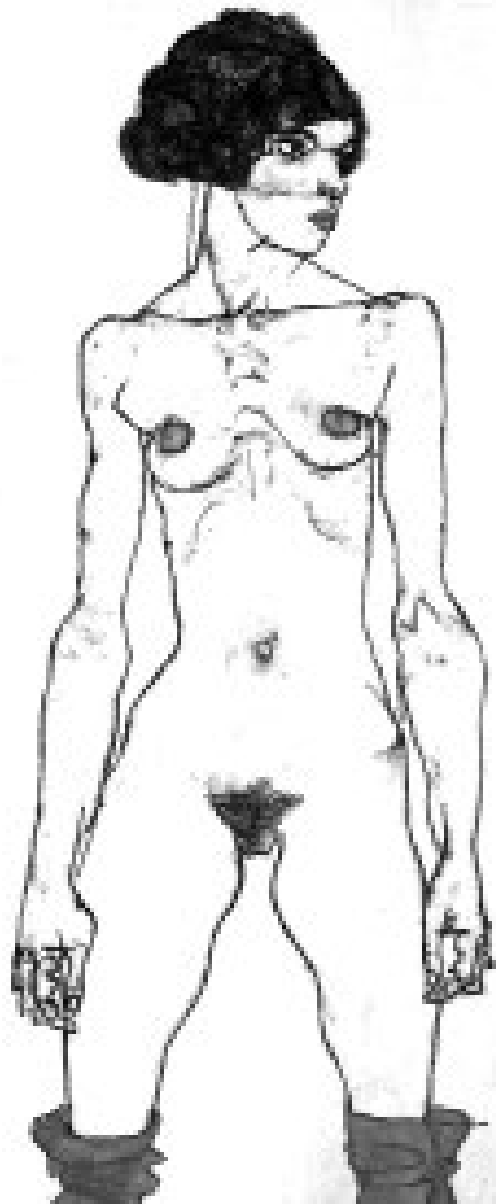
Savege Scharff, J. (ed.) (2015). *Psychoanalysis online 2: Impact of technology on development, training, and therapy*. Londres: Karnac.

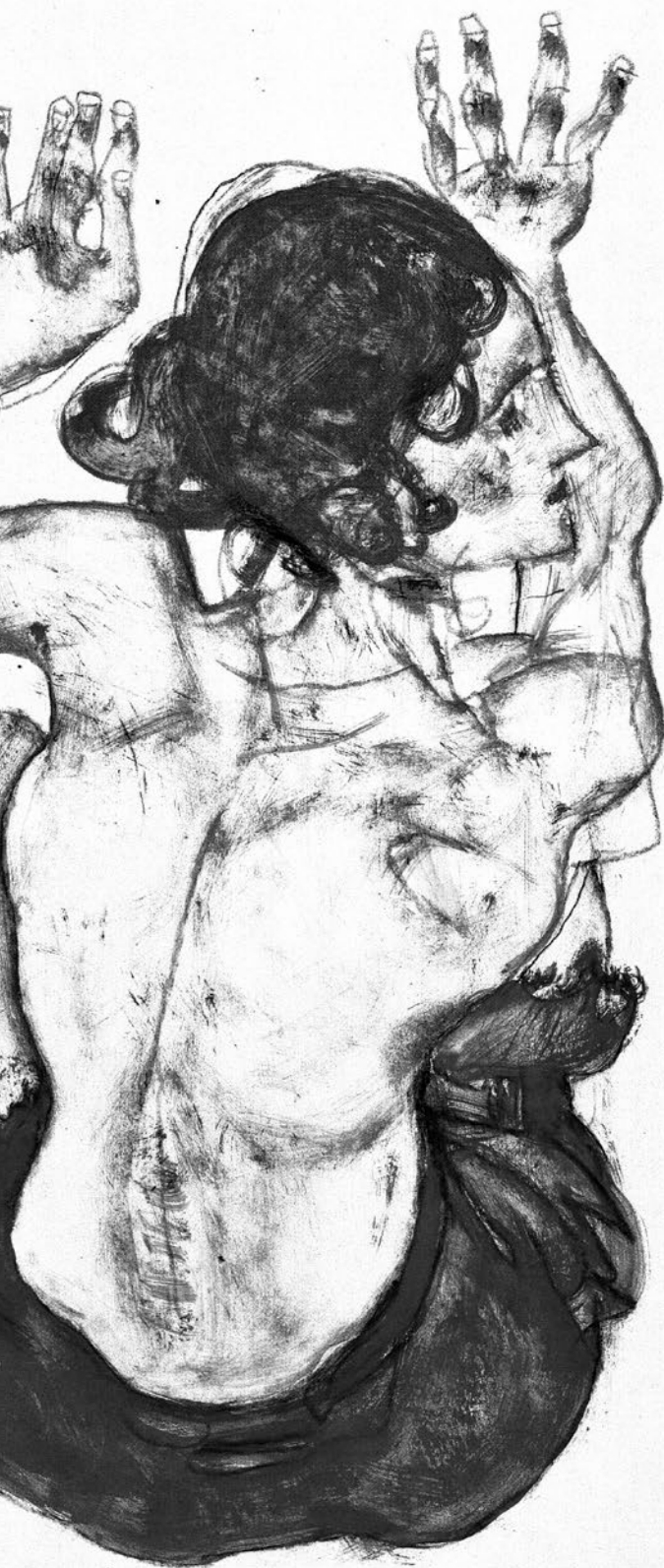
Savege Scharff, J. (ed.) (2017). *Psychoanalysis online 3: The teleanalytic setting*. Londres: Karnac.

Savege Scharff, J., Sehon, C., Carlino, R., Manguel, L. et al. (25 de julio de 2017). *Observación de la evolución clínica de un paciente tratado por cyberanálisis con 3 años y medio de evolución basado en el método 3LM*. Pre-Congreso al 50° Congreso IPA, Buenos Aires.

Vanderpool, D. (2015). Legal aspects of teleanalysis in the United States. En J. Savege Scharff, (ed.) *Psychoanalysis online 2: Impact of technology on development, training, and therapy*. Londres: Karnac.

Vargas Llosa, M. (2002). *La verdad de las mentiras*. Madrid: Alfaguara. (Trabajo original publicado en 1990).





Marie France Brunet*

La tecnología en nuestra práctica clínica

En este breve texto, voy a presentar sucintamente algunas ideas sobre dos aspectos de la introducción de la tecnología en la experiencia analítica: el uso de los *smartphones*, por una parte, y el análisis por Skype, por otra.

Los *smartphones* en la consulta

Con frecuencia, los pacientes amplían la comunicación con nosotros más allá de los horarios de sesión, enviándonos mensajes, emoticones, fotos e incluso videos. En otras oportunidades, nos leen o muestran algo en el curso de la sesión. Estas situaciones se nos imponen, constituyéndose en parte del material, y la posibilidad de comprenderlo e interpretarlo –o no– a depender de diversas variables. Habrá que esperar a insertarlo dentro de los movimientos transferenciales y de su resonancia contratransferencial.

Voy a referirme brevemente a un paciente de sexo masculino, inteligente y creativo. Conmigo realiza un segundo análisis. Es una persona que valora mucho la claridad de pensamiento y la precisión en el discurso, sin que ello adquiera un carácter obsesivo. Pudimos entender juntos que esto se vinculaba con una necesidad

* Asociación Psicoanalítica Chilena.

de diferenciarse de una madre muy invasora y seductora, quien tuvo durante la infancia del paciente algunas crisis psicóticas, en las que él la vivenciaba –y se vivenciaba– “muy confusa”. Desde el inicio del trabajo conmigo, mantuvo su celular siempre a mano, en modo vibración, que le avisaba de nuevos mensajes, los cuales miraba rápidamente. Esto fue interpretado de diversas formas en el análisis, cediendo en su uso, hasta que, en el curso de una crisis en su matrimonio, comenzó a requerir imperiosamente leerme los mails o los intercambios por chat con su esposa; no le bastaba relatarme el episodio. Necesitaba no solo que yo lo oyera, sino que buscaba ansiosamente que yo entendiera la confusión que le provocaban los mensajes de su mujer. La posibilidad de entender y analizar estos afectos, que desbordaban la capacidad de contención habitual del yo del paciente, permitió una profundización en el trabajo analítico por la actualización de la compulsión a la repetición en la situación analítica.

Esta breve viñeta muestra una ocasión en la que el uso del *smartphone* permitió una ampliación del campo en el trabajo de análisis, pero está lejos de pretender generalizar la experiencia a la que cada analista se ve enfrentado con los distintos pacientes. Quisiera destacar, sin embargo, la importancia de intentar pensar estas comunicaciones del paciente no solo como aspectos de la relación con nosotros que no pueden ser dichas (lo prohibido), sino como aquello que ha permanecido no integrado ni pensado por el sujeto mismo, pero que busca ser expresado bajo modalidades no discursivas en la relación transferencial.

Sesiones no presenciales

En dos oportunidades he tenido sesiones telefónicas con pacientes que han debido alternar su tiempo entre nuestro país y otro de forma regular. En ambos casos, ellos decidieron seguir con el tratamiento porque iban a enfrentar situaciones difíciles por el traslado y no hablaban el idioma del país de destino. Los dos prefirieron, entre las distintas opciones posibles, que fuese por teléfono y no por Skype, para seguir de la forma más parecida a la que teníamos siempre, sin mirarme. Cuando venían a Santiago, y luego del retorno definitivo, sus análisis se retomaron. Me parece

que en ambos casos fue importante y productiva la posibilidad de mantener la continuidad del tratamiento. No obstante, como señalé, estas experiencias fueron temporales y alternaron con períodos en los que las sesiones se realizaban en persona.

Es difícil abarcar la amplitud de circunstancias que pueden llevar a preguntarse sobre la conveniencia del uso de modalidades no presenciales, las cuales pueden ser, además, absolutas, mixtas, temporales o no, etc. Me parece más interesante pensar en lo que un cambio así introduce en la relación analítica. Sabemos que, después de Freud, la ampliación del campo analítico planteó el tema de las variaciones técnicas derivadas de ello. Las posiciones entre los distintos autores y países han sido diversas con respecto a la relación entre psicoanálisis y psicoterapias. Lo mismo ocurre con el estudio de las diferencias entre el uso del diván y el cara a cara. Al respecto, y para volver al tema que nos ocupa, retomaré el punto de vista de Green, quien enfoca las variaciones en el encuadre en función de aquello que favorece –o no– la representación y la objetalización en el paciente:

Se puede afirmar, sin forzar el pensamiento de Freud, que el análisis, es decir, la cura psicoanalítica, cesa de ser un trabajo sobre las representaciones (Icc y Pcc) y pasa a ser, por lo menos en ciertos casos, un trabajo de representación. (Green, 1995/1996b, p. 147)

Este proceso [la función objetalizante] se despliega sobre un campo tan vasto que prácticamente cualquier investidura, con tal de que importe, puede transformarse en objeto. (Green, 1984/1996a, p. 291)

A ello se puede agregar aquello que señala Cahn (2005), la importancia de fomentar los procesos de subjetalización, de apropiación subjetiva:

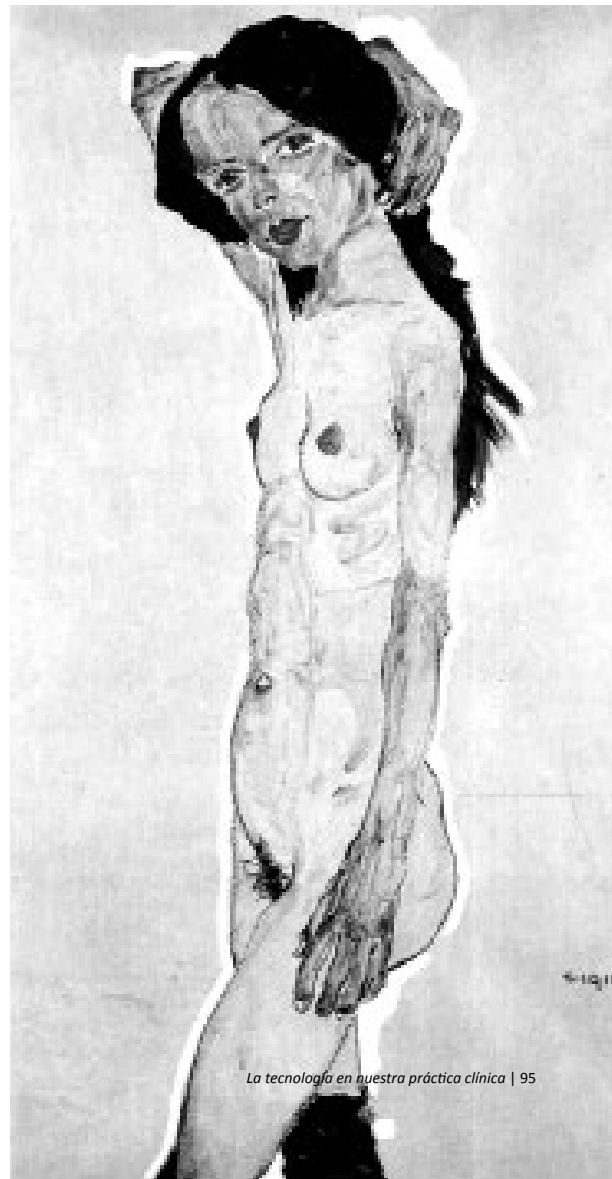
Quizás el psicoanálisis no sería otra cosa que la manera de ir lo más allá posible en este tipo de reconocimiento y de apropiación del sentido y de las modalidades de nuestros sentimientos, nuestros pensamientos y nuestros actos, incluidos y sobre todo aquellos que, por las razones más diversas, se nos escapan. (p. 220)

La indicación y las variaciones que introduzca el analista en determinado tratamiento deberían depender del funcionamiento mental del paciente y apuntar a favorecer estos aspectos. Para ello, el encuadre interno del analista, adquirido en su propio análisis y en su experiencia clínica, es esencial. Estas mismas consideraciones me parecen válidas para el tema que tratamos.

Suele pensarse que el uso de Skype estaría más “permitido” en una psicoterapia que en un análisis, pero la experiencia muestra que los pacientes que tomamos en psicoterapia cara a cara suelen tener un funcionamiento mental más alejado de las neurosis. En ellos, son frecuentes las expresiones sintomáticas que escapan a la posibilidad de ser expresadas en el discurso y permanecen no mentalizadas, expresadas en actos o en el cuerpo. Asimismo, las dificultades en la relación con el objeto y la sensibilidad a su distancia o pérdida es mayor que en un sujeto neurótico ¿Qué y cuánto de estas dificultades quedará fuera del campo en un tratamiento llevado en forma no presencial? Las manifestaciones corporales, los sonidos, los olores, los movimientos, las reacciones a la cercanía del objeto transferencial, sea este visible o no para el paciente, ¿quedarán fuera del material analítico? Y tanto en pacientes neuróticos como no neuróticos, ¿la transferencia y la contratransferencia no variarán, acaso, si no se da la presencia de dos cuerpos? Estas y otras preguntas, válidas tanto para el psicoanálisis como para las psicoterapias, me parece que deben considerarse para no caer en un pragmatismo ciego. El uso de la tecnología debe ser ponderado caso a caso, y su uso debe ser solo parcial o temporal.

Referencias

- Cahn, R. (2005). Subjectivité et métapsychologie du moi. En F. Richard y F. Urribarri (dir.), *Autour de l'œuvre d'André Green* (pp. 217-226). Paris: Puf.
- Green, A. (1996a). El objeto y la función objetualizante. En A. Green, *La metapsicología revisitada: Pulsión, representación, objeto, yo, realidad* (pp. 271-314). Buenos Aires: Eudeba. (Trabajo original publicado en 1984).
- Green, A. (1996b). La representación de cosa, entre pulsión y lenguaje. En A. Green, *La metapsicología revisitada: Pulsión, representación, objeto, yo, realidad* (pp. 135-154). Buenos Aires: Eudeba. (Trabajo original publicado en 1995).
- Green, A. (2002). Cadre-processus, transfert. En A. Green, *Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine* (pp. 54-66). Paris: Puf.
- Green, A. (2006). De la psychanalyse comme psychothérapie aux psychothérapies pratiquées par les psychanalistes. En A. Green (dir.), *Les voies nouvelles de la thérapie psychanalytique*. Paris: Puf.



Fabio Eslava Cerón*

Dispositivos sin nombre...

A medida que avanza la sofisticación de la tecnología, sin que tengamos pleno conocimiento, los diversos administrículos electrónicos se adosan a nuestra vida y, en gran medida, a nuestros cuerpos.

Los llamados bienes y servicios del mercado, facilitados por los avances tecnológicos, orientan su competencia hacia la gratificación inmediata de los usuarios y hacia la acción, a expensas de la capacidad de espera y de la reflexión. Una famosa marca de elementos deportivos, por ejemplo, se anuncia aconsejando actuar: *Just do it*.

Se puede pensar que un efecto del uso general de aparatos electrónicos personales, especialmente en la infancia, invita a buscar satisfacciones inmediatas y, paradójicamente, al aislamiento en una suerte de espacio virtual lleno de fantasías de omnipotencia. Se estimula así la evasión y se desestimula la modificación, para utilizar las palabras de Bion (1961/2017). Desde este punto de vista, el psicoanálisis va a contracorriente de la masa, como es su costumbre.

Cabe preguntarse: ¿cuál es el lugar del psicoanálisis, en medio de una cultura occidental que tiende hacia la evitación del principio de realidad? ¿Su progreso se verá afectado por el de la tecnología, especialmente el de las comunicaciones? Es evidente que el acceso remoto a la información, al entrenamiento a distancia, a la atención médica y psicoterapéutica representan una ventaja indiscutible. Las herramientas con las que contamos para tales efectos progresan todos los días en eficiencia y accesibilidad. Los resultados, por supuesto, dependen, como siempre, de quién las usa, cómo, cuándo y para qué.

La utilización de aparatos electrónicos de comunicación en nuestra actividad aún no ofrece garantías de privacidad. Ni siquiera

* Asociación Psicoanalítica Colombiana.



los computadores en reposo o los celulares apagados las ofrecen. Mucho menos, las sesiones remotas, a las que podrían tener acceso las compañías que prestan el servicio y los intrusos entrenados en sistemas.

Quizá la mayoría de los colegas tengan la experiencia de atender pacientes a distancia. Mi caso no es la excepción, aunque se trata de personas que antes han venido a mi consulta; reconozco que ha sido necesario establecer encuadres muy diferentes a la experiencia presencial. Son terapias frente a frente, en las que el medio mismo que se utiliza para la videoconferencia capta la atención, tanto la del analizado como la mía. Un silencio, por ejemplo, debe ser distinguido de una falla en la comunicación. El efecto de bienvenida que ofrece un espacio físico se cambia por una abstracción sujeta a la estabilidad de la comunicación y a la privacidad del medio que se usa y del lugar que la persona escoge. He observado que el ritmo de las sesiones es diferente. En mi caso personal, he encontrado interferida mi atención flotante en esas circunstancias, y creo que lo mismo ocurre con la asociación libre del paciente. Eso, a mi juicio, debilita mi instrumento principal y me invita a estar escogiendo “focos” de las sesiones, con lo que se constituyen las características de una psicoterapia. Es decir, me parece que, en el momento actual, siempre es preferible que analista y analizado se encuentren físicamente en un mismo lugar, y que el análisis por internet debe indicarse como recurso extremo.

Ocurre que los teléfonos móviles han aparecido en las sesiones analíticas bajo distintos ropajes y cumpliendo distintas tareas. No siempre el celular se limita a las funciones de comunicación a distancia. Sus posibilidades técnicas y su uso son diversos. Voy a apoyarme aquí en dos ejemplos de la tarea clínica, en los que su utilización no es la de hablar con un tercero.

Polonio es un señor parcialmente retirado de una carrera profesional muy exitosa, miembro ejemplar y líder moral en su familia y en los ámbitos sociales en los que se desempeña, que consulta por varios síntomas físicos. Olvidándose de sí mismo, dedica su atención a las dificultades de los demás, siempre desde una actitud de corrección y caballerosidad que lo enorgullece sobremanera. La pertenencia en esa posición a los grupos sociales le resulta poco menos que

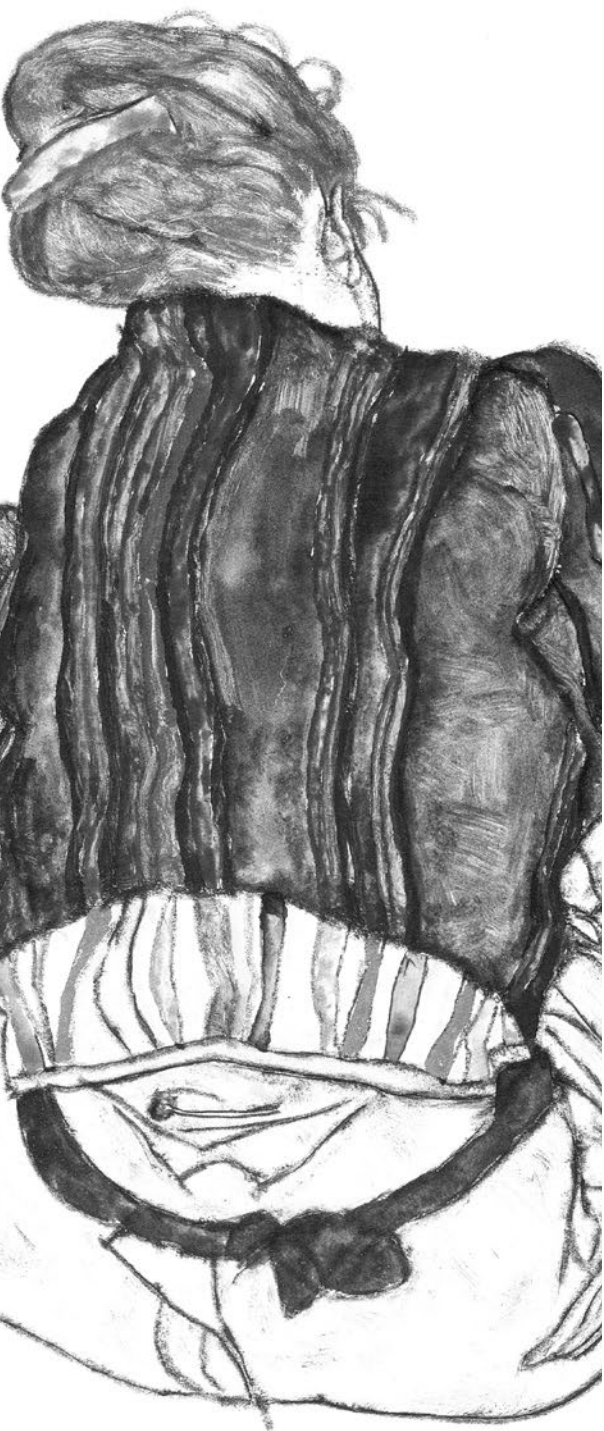
sagrada. Su manera de ser, metódica y ordenada, junto con su papel de figura de referencia y fuente de apoyo para quienes lo rodean le han dificultado asumir la actitud de aceptar ayuda y, por ende, la asociación libre. Siempre disponible, ha incorporado su teléfono celular de manera que, aunque en silencio, lo tiene encendido con señal de vibración en las sesiones de psicoanálisis. Cuando el aparato le anuncia una llamada, Polonio interrumpe su discurso, no contesta pero identifica al que llama, y generalmente prosigue como si no hubiera habido interrupción alguna. Mi percepción es que el intento de llamada lo tranquiliza, como si los familiares o los amigos le quisieran dar pruebas de supervivencia, y él las necesitara. El trabajo que surge es, obviamente, alrededor de sus impulsos agresivos controlados y proyectados al exterior.

Violeta es una joven de veinte años, muy brillante y creativa, que asiste a psicoterapia semanal, a pesar de lo cual alcanza una muy buena capacidad de *insight*. Suele manifestarse con un discurso fácil y cohesivo, junto con el cual presenta en las sesiones actividades motoras llenas de simbolismo. Muy hábilmente, mientras me habla, sus manos convierten un simple papel o un accesorio de tela de su atuendo en diferentes objetos. Además, trae con frecuencia muestras de su experimentación artística; generalmente, dibujos. Durante una sesión me dice que está componiendo música y que ha sentido la necesidad de expresar algo que trasciende las palabras. Cuando hace uso de su teléfono móvil conectado a internet para permitirme el acceso a su creación, me deja con la sensación de que se trata de música descriptiva de diferentes momentos, siempre muy tempranos, de su vida. Entiendo que se trata de la presencia de vivencias inefables, algunas quizá intrauterinas, que exigen mi conexión intuitiva para construir las escenas que capto e intentar integrarlas a lo verbal, pero cuya forma musical resulta indispensable para ese momento.

Estos dos ejemplos me hacen pensar en la sutileza de nuestra tarea, algo que no deberíamos perder y que es esencial en la situación analítica, independientemente del uso de la tecnología.

Referencia

Bion, D. W. (2017). La concepción del hombre. *Psicoanálisis*, 29(2), 129-152. (Trabajo original publicado en 1961).



Silvana Rea*

El analista, Skype y lo que sucede entre ellos

Las performances del artista cipriota Stelarc anticiparon ciertas problemáticas del siglo XXI. Su proyecto artístico *Cuerpo obsoleto* denuncia la insuficiencia del cuerpo humano frente a las crecientes innovaciones tecnológicas. Para ello, a partir de 1980, se somete a extensiones corporales tales como el acoplar una tercera mano robótica o implantar quirúrgicamente en su brazo una oreja construida en laboratorio a partir de células humanas, la cual posee un módem conectado para transmitir, vía internet, aquello que supuestamente escucha.

Stelarc construyó un cuerpo cibernético que lleva, como consecuencia última, a que el concepto de lo humano sea redefinido. Nada muy diferente a las ideas de *Antropología do ciborgue* (Tadeu, 2000), que radicaliza la promiscuidad entre hombre y máquina con la pregunta: ¿quién necesita del sujeto?

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

Los avances tecnológicos forman parte de nuestra cotidianeidad y dan forma concreta a las utopías de fusión entre herramientas y cuerpo, permitiéndonos exceder los límites y modificar las subjetividades. Concordamos con Stelarc en que estamos próximos a redefinir lo que entendemos por humano; o cercanos a lo que Sibilia (2015) llama hombre post orgánico; un hombre guiado por la superación de la naturaleza, construido como ser híbrido y que tiene como meta ir más allá de su propia finitud.

Vivimos relaciones mediadas por imágenes, tal como Debord (2016) afirma en su libro visionario. Las experiencias virtuales que prescinden de la organicidad del cuerpo presente, de la materialidad del espacio y la linealidad del tiempo establecen nuevas modalidades de relaciones humanas.

La tecnología entró sin mayor ceremonia a nuestros consultorios: los pacientes nos envían mensajes por WhatsApp, muestran fotos en sus celulares en las sesiones y releen e-mails para reproducir conversaciones que tuvieron lugar fuera del mismo. Nuevo el hombre, nuevas también las demandas de comunicación de aquellos que nos consultan.

Empecé recientemente a atender por Skype a personas que se fueron del país mientras estaba teniendo lugar su proceso de análisis, por lo que el campo transferencial ya estaba configurado. Sin embargo, a diferencia de lo que me sucede en los encuentros presenciales, siento en el *setting* virtual una singular angustia en lo que refiere a una experiencia cada vez más rara en la contemporaneidad: el silencio. Curiosamente se trata de una reacción que es fruto de mi relación con los medios y no con aquel que atiendo: cuando se genera un silencio, me siento por algunos segundos sin referencias en las que apoyarme, no entendiendo si se trata de una falla técnica o de un legítimo silencio del paciente.

El silencio del paciente (Winnicott, 1963/1990) es legítimo porque alude a su derecho a no comunicarse. Algo que merece ser respetado y mantenido por el analista, puesto que es fundamental para el proceso de adquisición de la capacidad para estar a solas en presencia de la madre, esencial para el sentimiento de confianza.

Ello hace pensar en la angustia que surge por la desconfianza hacia el ambiente tecnológico,

que me lleva a emitir algún sonido o a llamar al paciente por su nombre para confirmar la comunicación.

Son muchos los sentidos del silencio, y particularmente en un análisis. Barthes (1977-1978/2003) habla sobre la diferencia entre *tacere*, o silencio del habla y *silere*, o silencio de la naturaleza y de la divinidad. Mientras que el primero está ligado al poder, el segundo evoca metáforas. El analista hace silencio sobre sí mismo en beneficio del *silere*. El silencio del analista tiene función estructurante y de encuadre, telón de fondo sobre el cual el paciente puede hilar su trama transferencial. Acoge e invita a la apertura a los procesos de funcionamiento inconsciente (Green, 1979).

Y es justamente ello lo que se encuentra en riesgo en estos tiempos. El encuentro virtual con el otro mediatizado por los escollos de la tecnología, me genera dudas y me impulsa a manifestarme.

El silencio nos lleva a lidiar con la ausencia como negativo de la presencia.

En su momento ya Freud (1920/1969) nos mostraba con el juego del *fort-da* que la creación psíquica se genera para ocupar la falta por la ausencia del objeto, porque se trata de un “ida y vuelta” que promueve la construcción del mundo simbólico y crea, de ese modo, lugares de fundación del sujeto.

Sin embargo, no podemos olvidar que él también se sirve del juego del carretel para generar su reflexión sobre la presencia de la pulsión de muerte que opera en silencio, marcando el vacío de la ligazón. Un silencio anterior a toda palabra, a toda significación.

¿Sería esa mi angustia? ¿Angustia de perder el objeto, el vínculo? ¿De perderme en el recorrido que va de lo próximo a lo distante del *fort-da* de la virtualidad en sesión? ¿De caer en la región de lo irrepresentable? De ser un Ulises que nunca tuviera su retorno a Ítaca... La duda en relación con el soporte eficaz o fallante de los aportes tecnológicos, ¿en lugar de provocarme la sensación de que puedo ir más allá de mi finitud, amenaza con la sensación de muerte?

Se trata aquí de una situación que, si no es cuidada, podría obstruir el acceso a los procesos de funcionamiento inconsciente que sustentan un análisis. De todos modos, estas reacciones contratransferenciales estimulan el

pensamiento reflexivo y accionan el potencial transformador de la pulsión de muerte que, precisamente, por su principio disyuntivo, promueve también la emergencia de formas inéditas. De este modo, la experiencia de la perplejidad momentánea recupera su movilidad, evidenciando que incluso en las sesiones a distancia la vitalidad del método psicoanalítico se encuentra preservada.

Muchas veces el *setting* es utilizado por el analista como protección frente al desborde y a la confrontación con lo informe. Una vez modificado, podría fomentarse el temor al colapso (Pontalis, 2000). Pero si bien mi angustia viabiliza un desborde que quiebra el silencio, también muestra la fuerza irreductible de los imperativos inconscientes de analista y analizando. Imperativos que comparecen a la sesión en busca de hendiduras por donde colarse, haciendo uso de aquello que se ofrece a su manifestación, en forma virtual o presencial. Surge así el sujeto, aún tocado y alterado en su estructuración identitaria por la tecnología. Es inevitable. La pregunta “¿quién necesita del sujeto?” se vuelve inoperante, puesto que la subjetividad atraviesa toda posibilidad de negarlo.

Los relacionamientos virtuales están hechos a medida del escenario contemporáneo, en el cual la búsqueda por relacionarse viene acompañada del temor a la carga y a la responsabilidad de una ligazón. Son “líquidos”, opuestos a la noción de compromiso y atienden, como dice Bauman (2004) a la necesidad de diluir las relaciones para poder sostenerlas. En este sentido, están a contramano del encuentro psicoanalítico.

Sin embargo, las herramientas tecnológicas son un hecho y pueden estar también al servicio del psicoanálisis. Nos corresponde a nosotros, los psicoanalistas, el asumir la tarea creativa de transformar el espacio virtual en campo transferencial, en potencial de ligazón, en *locus* de construcción simbólica, de producción de pensamiento clínico. Para ello es fundamental que el sentido del psicoanálisis esté encarnado en nosotros; de ese modo podremos dar apertura a la alteridad para ser interrogados por ella, sea la del paciente o la de la propia tecnología. El compromiso es más costoso en los encuentros no presenciales, pero, aun así, la tarea es nuestra.

Referencias

- Barthes, R. (2003). *O neutro*. San Pablo: Martins Fontes. (Trabajo original publicado en 1977-1978).
- Bauman, Z. (2004). *Amor líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos*. Río de Janeiro: Zahar.
- Debord, G. (2016). *A sociedade do espetáculo*. Río de Janeiro: Contraponto.
- Freud, S. (1969). Além do princípio do prazer. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 18). Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1920).
- Green, A. (1979). Le silence du psychanalyste. *Topique*, 23(9), 5-25.
- Pontalis, J.-B. (2000). *Fenêtres*. Paris: Gallimard.
- Sibilia, P. (2015). *O homem pós orgânico: A alquimia dos corpos e das almas à luz das tecnologias digitais*. Río de Janeiro: Contraponto.
- Tadeu, T. (org.) (2000). *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Winnicott, D. (1990). *O ambiente e os processos de maturação: Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional*. San Pablo: Artes Médicas. (Trabajo original publicado en 1963).





Marga Stahr*

Sobre la introducción de los *smartphones* en la sesión psicoanalítica

Vivimos en una cultura digital globalizada. Los dispositivos tecnológicos mediatizan cada vez más nuestra vida cotidiana y entran también a nuestros consultorios interviniendo en el campo analítico. Son muchos los autores que ya vienen investigando el fenómeno, y en los congresos psicoanalíticos es tema infaltable. Como bien señalaba Christopher Bollas (2015), el psicoanálisis puede bien adaptarse a estas nuevas formas, lo importante es que lo reflexione.

En estas breves líneas presentaré algunas ideas desde mi práctica clínica, en la que observo la tendencia *in crescendo* en los pacientes a recurrir a audios, imágenes y mensajes de texto almacenados en la memoria de sus teléfonos móviles como una manera automática de comunicación. Creo que es necesario detenernos un momento, como psicoanalistas, para pensar si permitir esto aporta algo a nuestra labor. De ningún modo debe naturalizarse como un hecho neutral, pues implica variables muy importantes en relación con nuestra teoría y técnica.

Sabemos que recurrir a una foto, a un mensaje de voz grabado o a la exactitud de un texto de alguna conversación de la vida real del paciente conduce a paciente y analista a incurrir en modos de funcionamiento más primarios de la mente, donde la inmediatez y la concreción de la identidad de percepción absuelven de la exigencia de procesos más secundarios de representación e identidad de pensamiento. Sabemos también que en la técnica psicoanalítica es necesaria una dosis de frustración en el paciente como requisito para la constitución, ampliación y profundización de nexos simbólicos.

Sin embargo, en el fragor de la labor clínica, nunca somos tan puristas, y quizás, en cierto sentido, no deberíamos serlo porque puede ser que algunas veces, y con determinados pacientes, al dejarnos conducir libremente por las fuerzas del campo analítico –expresadas no solo en verbo, sino en acto (mostrar el celular)– podríamos acceder a interesantes aspectos que no fueron procesados

* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

simbólicamente, no solo porque hayan sido rechazados por censura, sino que quizás porque los haya excluido por escisión o porque nunca fueron vistos o atendidos por diversos motivos, entre ellos, el límite de la capacidad perceptiva o de memoria.

Como bien expresó Freud (1900/1984), la naturaleza de lo inconsciente “nos es tan desconocida como la realidad del mundo exterior, y nos es dado por el testimonio de nuestra conciencia tan incompleta como el mundo exterior por el de nuestros órganos sensoriales” (p. 715). Hoy, más que nunca, estamos sobrestimulados sensorial, emocional e intelectualmente, no contamos con suficiente capacidad de procesamiento. Ya no estamos solamente frente al retorno de lo reprimido, sino que, según Bollas (2015), el retorno de lo oprimido –es decir, el regreso permanente de toda aquella carga que no llega a mentalizarse– se negativiza ejerciendo una presión acumulada que nos oprime.

Recuerdo a una joven paciente que acudió a mi consulta a pedido de su esposo porque la notaba angustiada. La primera impresión que tuve de ella fue la de una chica algo infantil, muy suave y sonriente, sin señales muy notorias de ansiedad. Me contó en las sesiones iniciales sobre sus preocupaciones acerca de una banda musical que le gustaba mucho. Hacía poco en un concierto había descubierto que ellos se estaban apropiando de letras de canciones que ella había escrito.

Pensé que era una fantasía, si bien algo delusiva, que tenía la función de satisfacer un deseo narcisista adolescente. Me contó también que uno de los músicos, el que más le gustaba, la había mirado desde el escenario y le había hecho un guiño. Entonces, sacó su celular para mostrarme la foto. ¿Fue para que le creyera y sintonizara especularmente con ella o, inconscientemente, para que me diera cuenta de sus quiebres psíquicos? Esa imagen me alarmó sobremanera.

El lugar desde el cual ella tomó la foto durante el concierto estaba muy alejado del escenario; el músico en cuestión era apenas un minúsculo punto, y lo mismo era ella para el músico. Sentí el impacto de una “prueba de realidad” que se antepuso entre nosotras dos quebrando mi escucha de un potencial deseo. Allí no había juego ni sueño, era un delirio. Se configuró rápidamente en mi mente la per-

cepción de algo muy psicótico que me alertó a tomar precauciones: efectivamente, se estaba “cocinando” una crisis psicótica paranoica.

Pienso en el “espejo negro” del que nos habla Alessandra Lemma (2019), aquel que no refleja, que más bien proyecta intrusivamente dentro del espectador, que empuja hacia una dimensión plana, obteniendo la tercera dimensión indispensable para construir un espacio potencial para el deseo.

Incluir el dispositivo tecnológico en el discurso es, sin duda, una manera de eludir frustración, demora, duda y conflicto, pero comunica algo. En la clínica contemporánea, la escucha de todo material que trae el paciente debe tomar siempre como referencia la descarga (aun cuando no llegue a haber propiamente un *enactment*), debe considerar la fuerza pulsional más que la representación (Green y Urribarri, 2013, p. 89).

Considero que la intervención de un teléfono móvil solo puede convertirse en una fuente de ampliación para la elaboración simbólica si no perdemos de vista el objeto psicoanalítico: ayudar a generar la transicionalidad que relacione la realidad exterior y la realidad psíquica interna, la potencialidad que permita el surgimiento de la ilusión y el deseo.

Green y Urribarri (2013) señalan que con pacientes no neuróticos que ponen en jaque el encuadre y el análisis, es indispensable el “encuadre interno del analista” para preservar la función analítica (p. 99). Es solo desde allí que el analista podrá pensar analíticamente, imaginar y figurarse aquello que aparece en el campo de modo actuado más que verbalizado para poder transformarlo junto que el paciente.

Fieles a la esencia del psicoanálisis como *talking cure*, no podemos perder de vista que otorgar palabra significativa es el medio y el fin del camino analítico.

Referencias

- Bollas, C. (2015). *Psychoanalysis in the age of bewilderment: On the return of the oppressed* [conferencia]. Congreso IPA, Boston.
- Freud, A. (1984). La interpretación de los sueños. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 5). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1900).
- Green, A. y Urribarri, F. (2013). *Del pensamiento clínico al paradigma contemporáneo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lemma, A. (2019). *The black mirror: Identity, body, technology* [conferencia]. Sociedad Peruana de Psicoanálisis, Lima.



Rossana Nicoliello*

¿Cuál es la distancia entre nosotros?

S es una joven estudiante de psicología y está en proceso analítico presencial desde hace ocho meses. En una sesión dice:

Decidí vivir por un tiempo en mi país de origen. Siento que esa experiencia me va a hacer entrar en contacto con algo que dejé “adormecido” desde los 5 años: mi “otra lengua” y mi familia materna. Pero hay algo que me entristece, y es que la voy a perder de vista a usted y eso me provoca una sensación conocida... de nuevo establezco un vínculo fuerte y voy a tener que dejarlo atrás

Le respondo:

Lo que posiblemente siente es que se dejó atrás a usted misma, en una modalidad de la que ya hablamos aquí: marcando fronteras tan definitivas que hicieron de usted “pedazos sin conexión”, partes extranjeras que provocan extrañeza.

Ella me mira y bajando los ojos, me dice: “Tiene razón... yo me extraño... pero fue aquí donde empecé a ‘pegarme’ y reconocer que puedo ser una sola”.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de Minas Gerais.

En ese momento de la sesión, se nos presenta un elemento nuevo: la distancia.

Hacia el final, haciendo una alusión al filme *Tan lejos, tan cerca* (Felsberg, Schwarz, Wenders, 1993), hablé sobre la posibilidad de que pudiéramos dar continuidad al tratamiento a través de Skype. Ella dijo:

¿Segura de que podríamos hacer eso? Lo había pensado, pero imaginé que a usted le podía parecer que no era una buena sugerencia...

Proyecciones aparte, Skype pasó a ser un nuevo espacio en el *setting*, adquiriendo el sentido de una promesa de continuidad, un facilitador frente a las distancias.

Esta pequeña viñeta me remitió a Freud y su encuentro con Fliess. Freud, identificado con Fliess, médico con el cual desde su primer encuentro estableció una relación a distancia; Freud quien, en esa convivencia entramada por las cartas, transitó por su propia escritura, en un diálogo intenso y dinámico con el otro y consigo mismo. Ese encuentro, configurado por la presencia de movimientos transferenciales, lo mostró en una producción continua de reflexiones e hipótesis y puso a Fliess, a su vez, en distintos lugares y funciones. Estaba allí configurado un tipo singular de “tratamiento”, cuna de la subjetividad de esa curiosa relación.

La frase de Freud a Fliess: “En el intento de comunicártelo se me aclaró el asunto por primera vez” (Freud, 20 de octubre de 1958 [1895]/1986 p. 147)¹, muestra que algo ocurrió en ese encuentro a distancia, cierta “evocación de un objeto”, un más allá de sí mismo dirigido al otro no presencial.

Viabilidades

Frente a la posibilidad de otras experiencias de tratamiento virtual, me adentré en reflexiones sobre este tipo de herramienta tan difundida y utilizada actualmente, aunque a veces sin criterio, para definir mejor su formato.

Llegaron así innumerables preguntas de entre las cuales elegí pensar sobre la relación

analista-analizando al estar ambos en un “formato virtual”, por tanto: en ausencia de lo físico, de la *fisicalidad*.

Armando Ferrari, psicoanalista italiano, se ocupó de la relación primaria *cuerpo-mente*, dando lugar al cuerpo como primer objeto, a diferencia de la visión kleiniana, que considera al seno como primer objeto de la mente. Ferrari propone un encuentro dialéctico constante entre lo sensorial y lo mental, en el cual aquello que emana del cuerpo (sensorialidad) deberá ser procesado y pensado por la mente, siendo así el encuentro del sentir y del pensar responsables de la configuración de lo que él llama “espacio psíquico” (Ferrari y Stella, 1998).

En situaciones en las cuales lo físico desborda sobre el psiquismo, modalidad que tiene su primera aparición en los tiempos primordiales de la existencia humana, se percibe una exposición a sensaciones (comunicación pre verbal y no verbal) sin apertura aún al camino de las simbolizaciones; el *cuerpo* pasa a eclipsar la mente, en un funcionamiento en el que lo sensorial dice más sobre el sujeto que sus procesos mentales, configurando para Ferrari la “persona somática” (Ferrari, 1995). De esta forma, los órganos de los sentidos de los cuales emanan las sensaciones devienen comunicadores de mensajes dirigidos a la mente y al otro, siendo este último catalizador y auxiliador en la organización psíquica.

Esta modalidad anteriormente descrita también surge en la relación analítica. En la descripción de la especificidad de este tipo de relación, no solo estamos frente al encuentro entre *cuerpo-mente* del analizando, sino también frente al *cuerpo* y órganos de los sentidos; ambos auxiliares en la comunicación y en la relación entre *analista y analizando*.

De esta forma, cuando lo físico, la *fisicalidad*, pasa a estar “mediada por los medios”, tanto el *cuerpo* como los órganos de los sentidos, tomados como catalizadores de la experiencia sensorial, quedan limitados para la comunicación total o percibidos tan solo parcialmente en la imagen delimitada por el encuentro virtual. No se trata de la ausencia de un cuerpo físico, sino de la diferencia entre un cuerpo-imagen y un cuerpo real en la intimidad.

1 N. del T: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 150 de: Freud, S. (1994). Cartas a Wilhelm Fliess. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 1). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1958 [1895]).

Además de ello, *analista* y *analizando* estarían ubicados en lugares diferentes, ambos afectados en su sensorialidad en forma diversa también; es decir, conviviendo con olores, ruidos, estímulos y presencias indirectas, propias de cada lugar.

Por cierto, se trata aquí de una diferencia innegable y que determina cambios en el material percibido a lo largo del tratamiento. Se pierde algo que puede, en determinadas situaciones, aumentar la distancia entre los integrantes de la dupla y, sobre todo, incentivar las defensas.

Estas consideraciones no están al servicio de desaprobar o desconsiderar el tratamiento virtual, sino más bien de mostrar que entender las diferencias entre los diferentes formatos de tratamiento es crucial.

El tratamiento virtual acerca y aleja a la vez. Acorta las distancias cuando viabiliza el encuentro, pero promueve alejamientos en tanto parte del sujeto, su *corporeidad*, queda apartada y enigmática frente al analista, dificultando para ambos el reconocimiento de esos procesos por el psiquismo y, por lo tanto, interfiriendo en los caminos de simbolización.

Frente a los límites expuestos, lo posible encuentra lo necesario y el tratamiento virtual -negado en sus diferencias por algunos- pasa a ser visto como sustituto del encuentro real, sin pérdida alguna. Lo cual sería como comparar un encuentro amoroso real con uno virtual, en el que la corporeidad de la pareja sea sustituida por el simulacro de las imágenes plasmadas en la pantalla de los dispositivos.

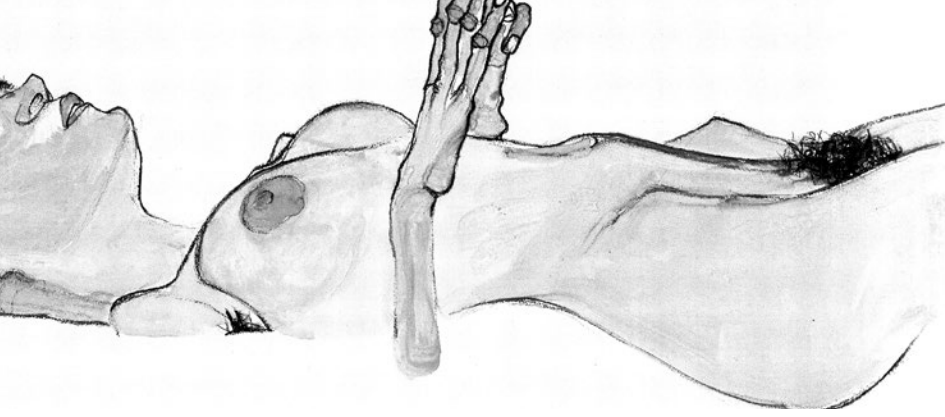
Recuerdo entonces los versos de Adélia Prado, en *Corridinho* (1978/2013), cuando dice: “El amor quiere abrazar y no puede. La multitud en cambio, con sus ojos enmohecidos, pone pedazos de vidrio en los muros para que el amor desista” (p. 41).

Necesitamos pensar sobre esas distancias.

Referencias

- Carignani, P. y Romano, F. (2006). *Prendere corpo: Il dialogo tra corpo e mente in psicoanalisi. Teoria e clinica*. Milán: FrancoAngeli.
- Felsberg, U., Schwarz, M., Wenders, W. (productores) y Wenders, W. (director) (1993). *Tan lejos, tan cerca* [producción cinematográfica]. Alemania: Road Movies Filmproduktion y Bioskop Film.
- Ferrari, A. B. (1995). *O eclipse do corpo: Uma hipótese psicanalítica*. Río de Janeiro: Imago.
- Ferrari, A. B. (2004). *Vida e tempo: Reflexões psicanalíticas*. San Pablo: Casa do Psicólogo.
- Ferrari, A. B. y Stella, A. (1998). A aurora do pensamento. En Mortara, M. (trad.), *A aurora do pensamento: Do teatro edipiano aos registros de linguagem*. San Pablo: Editora 34.
- Freud, S. (1986). Carta del 20 de octubre de 1895. En J. M. Masson (org.), *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess*. Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1958 [1895]).
- Prado, A. (2013). Corridinho. En A. Prado, *O coração disparado*. Río de Janeiro: Record. (Trabajo original publicado en 1978). Disponible en: <http://cabana-on.com/Ler/wp-content/uploads/2017/09/Adelia-Prado-O-Coracao-Disparado.pdf>





Cláudia Aparecida Carneiro*

La construcción del *setting* virtual

Lea sostuvo sesiones presenciales de análisis en su estadía de mes y medio en Brasil. En el primer encuentro posterior a su llegada, luego de entrar al consultorio y sonreírme hizo una pausa, se sentó en el diván y con un suspiro suave constató el olor a madera de los muebles y los libros que se mezclaba con el aroma de las plantas del consultorio y que asoció al olor de un abrigo de la madre. Deslizó silenciosamente su mirada de un lado a otro y susurró: me encanta venir aquí. Se acostó y permaneció largo rato en silencio, en ese anclaje sensorial que fue propiciando un campo emocional seguro como para trabajar aspectos regresivos de una situación traumática vivenciada en la infancia que comenzaba a surgir en ese momento del análisis.

Lo que pretendo señalar en una discusión sobre análisis *online* con la escena analítica anteriormente descrita, es que el campo analítico que se puede generar en un ambiente virtual no puede ser comparado con la experiencia y la situación transferencial que surge de un encuentro en vivo, entre los cuerpos de paciente y analista en un mismo ambiente físico.

Por un lado, la presencia de uno y otro moviliza emociones y fantasías que abren un campo transferencial en el que puede tener lugar el proceso analítico.

Por otro, existe una presencia real en términos analíticos tanto del analista como del analizando, en el espacio intersubjetivo que se establece gracias a la comunicación virtual entre los dos. La misma está sostenida por un *setting* construido gradualmente y es responsabi-

dad de cada uno de los integrantes de la dupla. Uno puede sentir la presencia del otro. Al estar presentes, ya sea por teléfono o por internet, se crea un espacio de experiencia compartida, que Carlino (2010/2018), investigador del tema de psicoanálisis a distancia, llama “presencia comunicativa”.

Coincido con Scharff (2014) y Zalusky (1988) cuando defienden que existen más semejanzas que diferencias entre el análisis tradicional y el virtual. Estas y otros autores que en las últimas décadas se vienen dedicando al estudio de las implicancias de las tecnologías digitales en la práctica analítica, parecen tener una idea en común: la práctica del análisis *online*, presente en buena parte de los consultorios actuales es creciente e inevitable en un mundo de rápidas transformaciones tecnológicas y socioculturales; a su vez, su eficacia y limitaciones deben ser comprendidas en la especificidad del *setting* montado en un ambiente virtual.

En definitiva, ¿cuáles serían las condiciones básicas para establecer un *setting* en el espacio virtual? Freud (1919/2010a), al exponer sus ideas sobre las líneas de progresión de la terapia psicoanalítica, insistió en que “en la medida de lo posible, la cura analítica debe ejecutarse en un estado de privación –de abstinencia” (p. 285¹). En los artículos técnicos Freud (1913/2010b) había enfatizado en el uso del diván, entre otras razones, como medida de abstinencia hacia la mirada. Y bien, es precisamente la mirada lo que constituye un elemento nuevo en el encu-

* Sociedade de Psicanálise de Brasília.

1 N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 158 de: Freud, S. (2001). Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 17). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1919).

dre virtual, ganando un estatuto diferenciado de aquel del *setting* tradicional.

El encuentro virtual establece un encuadre singular también con relación a la experiencia de la mirada. Internet genera un espacio intermedio entre la realidad y la imaginación, por lo que la presencia del otro deja de ser una cuestión subjetiva (Carlino, 2010/2018) para confirmarse, por la mirada, como real (aunque no física) frente a la ausencia de otros elementos sensoriales.

Con las limitaciones de un proceso que se construye en el espacio de transición generado por un *smartphone*, sin la dimensión sensorial de la presencia del cuerpo del analista, y aún sujeto a fallas de conexión y otras interferencias físicas, la mirada del analista es un factor importante para sostener el encuadre.

Mijolla (2005) señala que en la situación de “cara a cara”, la mirada del analizando no interviene para satisfacer las pulsiones voyeuristas o exhibicionistas, sino para testimoniar la presencia del analista sin tener que fantasearlo como una potencia invisible que juzga y puede castigar. Considerando las interferencias más comunes al *setting* virtual, Sabadini (2014) sugiere que la mirada del analista ofrecería condiciones al paciente como para soportar mejor los silencios en el transcurso de la sesión, los cuales podrían llegar a ser experimentados como amenazadores y despertar fantasías paranoicas si el contacto visual no está disponible. ¿El analista se fue del consultorio? ¿Se distrajo con otra cosa? ¿O quizás cayó muerto?

En las sesiones virtuales con otra paciente, Bia, lo traumático se presentaba en una compulsión a la repetición que se traducía en su dificultad para cuidar el espacio y el tiempo convenidos para nuestros encuentros, así como en la imposibilidad de buscar privacidad para nuestro momento juntas. En los primeros dos años, el análisis se sostuvo en forma presencial, pero luego Bia se mudó a otro continente, interrumpiendo el análisis por un año; hasta que una crisis depresiva y el retorno de episodios bulímicos la llevaron a buscarme, porque se sentía incapaz de trabajar con otro analista que no hablara su lengua materna.

Con un *setting* precario y una enorme diferencia horaria, el trabajo con Bia a veces era extenuante y yo tenía serias dudas acerca de si debería o no continuarlo. Discutimos alternativas de tratamiento *in situ* para ella, que finalmente nunca se concretaron. De todos modos, a la vez que se manejaban esas posibilidades, tenía también lugar la construcción

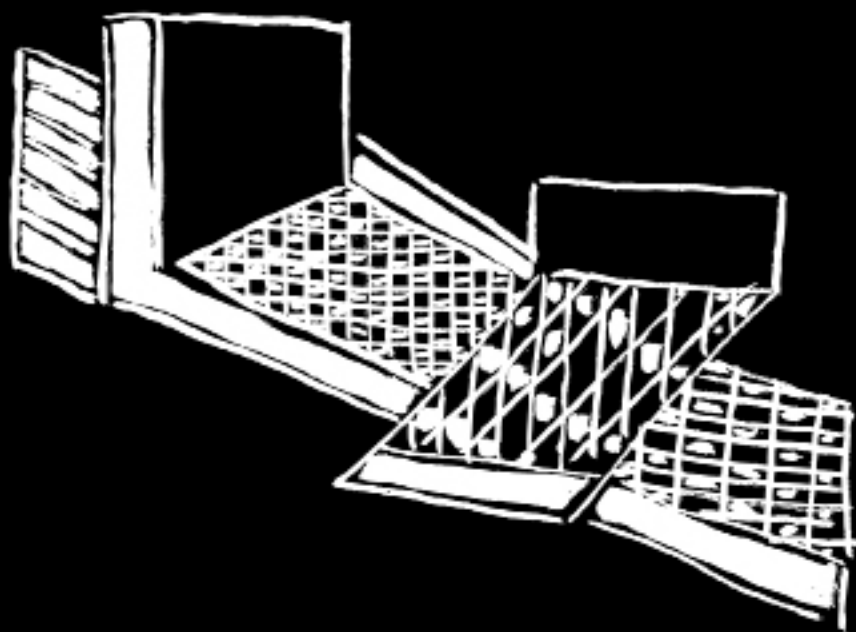
lenta de un *setting* con características específicas, sostenido en la tolerancia y en la disponibilidad para encontrar un tiempo y un espacio posibles como para generar condiciones de análisis. Yo me hacía presente por la mirada y la escucha, como testimonio de su vida y de su sufrimiento. Se generó así un espacio intersubjetivo en el cual logramos compartir la experiencia emocional de su vacío psíquico, posibilitándole representar su dolor y tolerarlo.

En sus reflexiones sobre un psicoanálisis en transformación, Giovanetti (2011) propone que, junto con la función interpretante y la función continente, el analista sostiene la “función de testigo” (p. 101) de quien vivió, siendo testimonio de la existencia del analizando y habiendo compartido con él su experiencia.

Entiendo que, en un futuro próximo y en estos tiempos de revolución tecnológica, los analistas tendrán que decidir si eligen o no esta extraña y diferente forma de contacto con el inconsciente del otro, más allá de cuáles sean las condiciones que se vuelven necesarias para ello. Por cierto, yo me incluyo entre los que consideran necesario un proceso anterior, o en curso, como para que pueda tener lugar (o continuar) un análisis en un ambiente virtual. Es en el espacio mental de la dupla, en el que ya existe la representación del proceso analítico, donde puedo proseguir con el desafío de la experiencia *online*.

Referencias

- Carlino, R. (2018). *Distance psychoanalysis*. Londres: Routledge. (Trabajo original publicado en 2010).
- Freud, S. (2010a). Caminhos da terapia psicanalítica. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 279-292). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1919).
- Freud, S. (2010b). O início do tratamento. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 10, pp. 163-192). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1913).
- Giovanetti, M. F. (2011). Sobre migrações e transferências. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 45(2), 95-104.
- Mijolla, A. (2005). *Dicionário internacional de psicanálise: Conceitos, noções, biografias, obras, eventos, instituições*. Río de Janeiro: Imago.
- Sabbadini, A. (2014). New technologies and the psychoanalytic setting. En A. Lemma y L. Caparotta (ed.), *Psychoanalysis in the technoculture era*. Londres: Routledge.
- Scharff, J. S. (2014). Clinical issues in analyses over the telephone and the internet. En A. Lemma y L. Caparotta (ed.), *Psychoanalysis in the technoculture era*. Londres: Routledge.
- Zalusky, S. (1998). Telephone analysis: Out of sight, but not out of mind. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 46(4), 1221-1242.



Incidente:
Antropofagia y autoritarismo



Cecilia Moia*

Incidente

Abrir una nueva sección siempre es un desafío.

Desde su inicio, *Calibán* se propuso “descubrir y alojar lo nuevo que se produzca en nuestra región” (Horenstein, 2012, p. 13), hoy agregaríamos aun el incidente.

Un incidente no es un accidente, es un hecho que acontece en el curso de un asunto y que modifica y toca en algo su devenir. En nuestro asunto -la selección de escritos para *Calibán*-, cuando se trata de un texto que aparece por fuera de la temática solicitada se produce una pausa durante la cual algo del mismo nos convoca al tiempo que nos provoca hasta un punto de quedar interpelados.

Si bien no son casos tan numerosos, a lo largo de los encuentros vimos que hay algo en ellos que resuena, como una nota que insiste en una melodía, y no es arbitrario el uso de la expresión musical cuando se trata de la percusión, repercusión de una temática que, inicialmente, casi en forma inadvertida, insiste, incide. Luego, su visibilización nos llama y nos provoca a albergarla, a escucharla.

En esta ocasión, el trabajo “Antropofagia y autoritarismo en el psicoanálisis brasileño” es un texto propicio, en clave de incidente, para observar los efectos del empobrecimiento en la originalidad de la producción de los escritos psicoanalíticos que se generaron durante décadas de autoritarismo ejercido por la dictadura cívico-militar de Brasil. Esto demuestra que nuestro quehacer no queda aislado de su contexto sociopolítico, y menos aun en el acto de la escritura, siendo este uno de los modos de pronunciación más definidos a la hora de la transmisión del psicoanálisis. Los autores afirman que la antropofagia dada por un régimen autoritario produce una canibalización de los modelos hegemónicos sin el proceso crítico de selección. Es aquí donde hacen eco las palabras vertidas por Mariano Horenstein (2012) en el Manifiesto Calibán, cuando habla de “exportar aquellos conocimientos que tomamos del Otro, ‘canibalizados’ y procesados en sus páginas a diferencia de nuestros autores que expresan: canibalizar influencias extranjeras sin articular plenamente a esas influencias de maneras creativas” (p. 13). ¿Canibalizar o canibalizados? diferentes modos de conjugación para un verbo que apunta esencialmente a la forma singular en que nos serviremos de lo heredado y, más aun, de lo colonizado.

Incidente será una sección abierta, cuya riqueza devendrá de lo que no estaba previsto. Es una oportunidad para que el incidente se vea, se escuche, resuene, nos cause a la vez que nos permita darle un lugar para que se exprese.

Estimados calibanes, la mesa está servida.

Referencia

Horenstein, M. (2012). Manifiesto Calibán. *Calibán*, 10(1), 12-16.

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

Antropofagia y autoritarismo en el psicoanálisis brasileño¹

Introducción

El psicoanálisis surgió en Europa al final del siglo XIX, y desde entonces se ha diseminado por diversos países, de modo especialmente fértil en América Latina. En cada lugar desarrolló características únicas a partir de su diálogo con las culturas específicas, ideologías, condiciones sociales, políticas y económicas que encontró. Esto resultó tan cierto en Brasil como en otros lugares, y la historia del psicoanálisis brasileño ha sido objeto de algunas importantes investigaciones recientes (Costa, 1989; Mokrejs, 1993; Russo, 2012a, 2012b).

En este artículo, dirigimos nuestra atención a la “producción” del psicoanálisis en Brasil, es decir a la naturaleza y a la calidad del trabajo psicoanalítico en este país, representado especialmente por sus publicaciones. Estamos particularmente interesados en el trabajo producido durante la dictadura cívico-militar que se extendió por veintiún años, entre 1964 y 1985. Esto porque, en aquel período, las instituciones psicoanalíticas crecieron e incluso prosperaron (Russo, 2012b), aunque la atmósfera de opresión y miedo se haya sentido al interior del movimiento psicoanalítico (Mandelbaum, Frosh, Rubin y Theodoro, 2017). Una pregunta que surge es si el autoritarismo del mundo social “exterior” se reflejó en la práctica profesional de los psicoanalistas, y cuánto limitó ello la creatividad de los mismos de manera identificable. En su ensayo *A “geração AI-5” e maio de 68*, escrito en 1979, Luciano Martins sostiene que la cultura autoritaria en Brasil impidió el pensamiento crítico, pero también que la terapia psicoanalítica contribuyó a anestesiar el conflicto entre individuos y sociedad. En el material que sigue, derivado del proyecto de investigación que desarrollamos desde 2013¹, examinamos las relaciones entre autoritarismo y producción psicoanalítica, especialmente en un contexto en el que las reglas autoritarias que gobernaban la Nación como un todo resonaban al interior de las instituciones psicoanalíticas (Mandelbaum *et al.*, 2017). En el caso brasileño, esa resonancia contribuyó a marcar las instituciones psicoanalíticas con restricciones, falta de libertad de pensamiento y de expresión, cierta esterilidad y hasta episodios de censura implícita.

A lo largo de nuestra investigación, realizamos entrevistas con psicoanalistas brasileños que integraron instituciones psicoanalíticas brasileño en el período dictatorial y con otros que hicieron su formación en el exterior y regresaron al país durante el período de redemocratización iniciado en los años 80. También examinamos publicaciones de revistas de psicoanálisis brasileñas con especial atención en reflexiones de psicoanalistas sobre las contribuciones brasileñas al campo psicoanalítico. Esa producción tiene raíces de larga data en el modo en que el psicoanálisis fue recibido en el país, desde el inicio, a partir de una relación colonizada con los centros hegemónicos

* Psicoanalista y profesora asociada del Departamento de Psicología Social y del Trabajo de la Universidade de São Paulo.

** Profesor y director del Programa de Maestría en Estudios Psicoanalíticos, Department of Psychosocial Studies, Birkbeck, University of London.

*** Psicóloga y doctoranda en Psicología Social de la Universidade de São Paulo.

**** Psicólogo y magister en Ciencias por el Instituto de Psicología de la Universidade de São Paulo.

¹ *Psicanálise e contexto social no Brasil: Fluxos transnacionais, impacto cultural e regime autoritário*. Proyecto FAPESP 2015/11244-3.

de producción del psicoanálisis, en el Norte. Algunos de esos patrones colonizados aún están presentes en los modos en que se piensa y practica el psicoanálisis en Brasil, aunque han ocurrido cambios profundos desde los años 80 con el proceso de democratización del país y la diseminación de grupos psicoanalíticos y grupos de estudios “disidentes” en relación con las sociedades afiliadas a la IPA, especialmente en círculos académicos.

Orígenes antropofágicos

En un congreso realizado en la ciudad de Río de Janeiro en 2004, bajo el título *Identifying markers of Latin American Psychoanalysis: uncertainty, complexity and pluralism* (“Identificando marcas de psicoanálisis latinoamericano: incertezas, complejidad y pluralismo”), el artículo presentado por tres psicoanalistas paulistas y, posteriormente, publicado en la *International Journal of Psychoanalysis* (Azevedo, Vannucchi y Sandler, 2005)², retrató el psicoanálisis latinoamericano no solo como una vertiente distinta en el escenario mundial del psicoanálisis, sino que reivindicó una igual participación en relación con el psicoanálisis practicado en otros lugares. Según Azevedo (Azevedo *et al.*, 2005), atribuir “incertezas, complejidad y pluralismo” al psicoanálisis producido en América Latina, tal como era característico en buena parte de las discusiones sobre el asunto, es signo de un preconceito que surge de una relación colonizador-colonizado –de allí el título del artículo–, refiriéndose a un estereotipo sobre Brasil nacido en las primeras décadas del siglo XX. Según los autores, “incertezas, complejidad y pluralismo” son parte de todo el psicoanálisis, no solo del que se produce en América Latina.

En el mismo artículo, las autoras atribuyen el hecho de que el psicoanálisis producido en países como Brasil haya sido poco conocido, a las relaciones de poder en el ambiente psicoanalítico mundial y a su impacto en los criterios de publicación. Además de ello, señalan las dificultades con el idioma que, específicamente en el campo del psicoanálisis, en el que los matices relacionados con el significado de las palabras son tan importantes, imposibilitan la plena divulgación de las actividades desarrolladas por los psicoanalistas latinoamericanos en su práctica clínica. El artículo va al encuentro de quejas casi siempre acompañadas de una cierta convicción implícita que podría traducirse en algo como: “¡Si no fuese por la barrera del idioma, el mundo conocería mi trabajo!”. Esta es una situación propicia para fomentar fantasías relacionadas con la “novela familiar” de cada analista: “Si hubiese nacido en otra casa, en otro país, todo sería diferente...”

En Brasil, fueron los psiquiatras quienes inicialmente establecieron contacto con el psicoanálisis y lo introdujeron en sus clases y artículos (Russo, 2012a). El período inicial en el país, desde el final del siglo XIX hasta la primera mitad del siglo XX, se caracterizó por un flujo migratorio considerable desde Europa, y por la ruptura con instituciones locales tradicionales producida por procesos de modernización, industrialización y urbanización (Valladares de Oliveira, 2012). Las nuevas élites buscaron sus modelos de identificación principalmente en Europa, e intentaron forjar sus identidades nacionales basándose en esos modelos. En un proceso de urbanización acelerado, la modernidad se volvió una especie de estilo cultural que penetró el tejido de una sociedad que no resistió; al contrario, consumió ávidamente lo que se producía en el Primer Mundo, soñando los sueños modernos del cine y de la moda. El conflicto y las mezclas entre colonia y metrópoli, entre lo nacional y lo extranjero, entre el regionalismo y el cosmopolitismo, acompañaron la historia del país a lo largo de los cinco siglos posteriores a

2 N. del E.: Este artículo fue posteriormente publicado en 2013, en *Calibán*, 11(1).

su “descubrimiento”. En las primeras décadas del siglo XX, la inmigración europea creó una nueva base demográfica, mientras la idea de periferia persistió (y aún persiste) de modo contradictorio. La introducción del psicoanálisis en Brasil siguió ese ímpetu de modernizar y desarrollar el país, sea en el campo de la psiquiatría (Russo, 2012a) o de la cultura (Facchinetti, 2003).

En Brasil, los conflictos sociales y culturales surgidos a partir del encuentro de culturas cosmopolitas con tradiciones locales, se convirtieron en el tema de la Semana del Arte Moderno de 1922, un evento que reunió a escritores, poetas y pintores en torno al debate sobre la identidad y la cultura brasileñas. En el Manifiesto antropófago, escrito en 1928, Oswald de Andrade –que tuvo un papel clave en la Semana de 1922– articuló una poderosa mimesis: “*Tupi or not tupi, that is the question*”. En otras palabras, la antropofagia se volvió un emblema de la demanda de “engullir” la herencia cultural europea y transformarla en arte y lenguaje típicamente brasileños, ser alimentados por todo lo que los extranjeros trajeron a Brasil, succionar todas sus ideas y unir las a las ideas brasileñas, alcanzando así nuestra propia producción cultural.

Es curioso e importante para nuestro tema notar que, desde el inicio, el psicoanálisis fue “engullido” de formas radicalmente opuestas por las élites locales, pero manteniendo siempre una posición central en la construcción de las identidades nacionales brasileñas. Por un lado, el psicoanálisis ofreció un lenguaje y los temas para un profundo proceso de renovación en las artes y en la cultura, compartido por las élites intelectuales urbanas. En el *Manifiesto antropofágico*³, Oswald de Andrade (1928) menciona a Freud al menos tres veces, incluyendo esta provocativa afirmación: “Contra la realidad social, vestida y opresora, catastrada por Freud –la realidad sin complejos, sin locura, sin prostituciones y sin penitenciarías del matriarcado de Pindorama–”. Pindorama (en tupí-guaraní *pindó-rama* o *pindó-retama*, “tierra/lugar/región de palmeras”) es una denominación precabralina dada a las regiones que posteriormente formarían el Brasil. Ampliando su significado, es el nombre indígena por excelencia de este país sudamericano. Vemos aquí a un Freud que denuncia y revela la naturaleza opresora de la realidad social, a quien Oswald de Andrade se une para exaltar la propuesta de un mundo sin complejos, sin locura, sin prostitución y sin prisiones en Pindorama.

Por otro lado, y en oposición a esta idea cultural de un retorno a los orígenes, las élites locales –especialmente médicos higienistas y psiquiatras– se apropiaron del psicoanálisis como un instrumento capaz de ofrecer un camino para perfeccionar y mejorar la raza brasileña. Russo mostró que, aunque los psicoanalistas en general prefieran identificarse con la fase revolucionaria y transgresora del psicoanálisis, sus ideas eran bien aceptadas por el establishment médico y psiquiátrico en su proyecto de colaborar científicamente para introducir al pueblo brasileño en la civilización occidental (Russo, 2012a). El patrón peculiar de recepción del psicoanálisis por parte de médicos brasileños fue moldeado en gran medida por las obsesiones raciales de las élites sociales e intelectuales del país. Si durante las primeras décadas del siglo XX una de las principales características del mito de la identidad del pueblo brasileño era la mezcla de tres razas –blanca, negra e indígena–, lo que le confirió elementos de un primitivismo instintivo y una sexualidad exacerbada, para que el proceso de civilización y modernización continuase su curso fue necesario educar al pueblo, disciplinarlo y extirparle las marcas de su naturaleza salvaje. En *História da psiquiatria no Brasil*, Jurandir Freire Costa (1980) escribe que es en el contexto de esas ideas que la eugenesia que caracterizó a la psiquiatría nazifascista fue exaltada y apropiada por la psiquiatría brasileña en los años 20 y 30 del siglo pasado.

3 N. del E.: *El Manifiesto antropofágico* puede leerse en *Calibán*, 10(1).

Facchinetti afirma que “a partir de la década de 1890, especialmente, la representación del mestizaje como marca identitaria local cobró una versión cada vez más pesimista, especialmente por causa de la difusión de las teorías degeneracionistas” (Facchinetti, 2012, p. 45). Sin embargo, en el inicio del siglo XX, principalmente debido al rápido proceso de urbanización que llevó a “crecientes niveles de criminalidad, corrupción, enfermedades y a la emergencia de un proletariado urbano de ex esclavos e inmigrantes, las élites sociales e intelectuales se volvieron aun más pesimistas frente al problema racial” (Facchinetti, 2012, p. 46). De este modo, el psicoanálisis podría contribuir con el proyecto de perfeccionar esa identidad nacional mixturada, en la medida en que ofreciese explicaciones no biológicas y, en ese sentido, no determinantes para las vicisitudes de la sexualidad. La idea de *sublimación*, por ejemplo, señalaba la hipótesis de que los impulsos sexuales y agresivos podrían encontrar destinos más nobles y elevados que la mera satisfacción en actos, sin mediaciones culturales o morales. Es en ese sentido que el psicoanálisis fue apropiado, no solo por psiquiatras bajo la modalidad de una terapia moderna, de una alternativa a la tradicional psiquiatría biológicamente fundamentada, sino también por pedagogos, como una herramienta para la disciplina y el control corporal.

Adoptado por la Liga Brasileña de Higiene Mental en las décadas de 1920 y 1930, el psicoanálisis tuvo participación en un proyecto con una concepción híbrida –tan darwinista como lamarckista– para el perfeccionamiento de las razas. También participó de la construcción de una ideología racional y científica para explicar el “atraso” de Brasil y sus posibilidades de desarrollo. De esta manera, el psicoanálisis ofreció un discurso “científico” que se diseminó en la sociedad respecto de modelos familiares, educación de los niños y la relación entre los géneros, lo que operó como un poder disciplinador y culpabilizador. Notemos que, aunque el psicoanálisis haya sido presentado como una nueva propuesta –capaz de lidiar con todas estas cuestiones en un contexto de aparente ruptura, con los patrones coloniales tradicionales de jerarquía entre géneros y generaciones–, solo alcanzó la penetración que tuvo porque no rompió verdaderamente con esos patrones. Al contrario, el psicoanálisis les confirió una justificación científica, una especie de nuevos hábitos para antiguos modos de vida.

Así, por ejemplo, los psicoanalistas reforzaron, mediante la radio, en diarios y en revistas dirigidas al público femenino, la importancia de la relación madre-niño para el desarrollo psicológico saludable; siempre manteniendo incuestionable el patrón de familia de clase media burguesa, con sus papeles tradicionales de masculinidad, feminidad e infancia. En el mismo período en que Donal Winnicott transmitía consejos para madres en Inglaterra, el psicoanalista Durval Marcondes mantenía, con temas que involucraban al psicoanálisis, una columna semanal en un diario conservador de gran circulación llamado *Folha da Manhã*. Al mismo tiempo, en otro importante diario de San Pablo, Marcondes daba consejos sobre la manera en que las mujeres debían vestirse “con buen gusto”, “de modo de agradar a los hombres” (Marcondes, 1960, p. 48); y Virginia Bicudo –una de las primeras psicoanalistas de San Pablo, que también trabajó con Marcondes en un servicio público destinado a niños– tenía un programa de radio sobre vida familiar y educación de los niños.

Producciones brasileñas

Aunque el psicoanálisis había tenido un impacto profundo en el país desde el inicio del siglo XX en áreas tan diversas como la psiquiatría, la salud mental, la educación, las artes y la cultura de masas, cuando entrevistamos a psicoanalistas brasileños, en 2016

y 2017, mencionaron reiteradamente la ausencia de una producción psicoanalítica, específicamente brasileña, que hubiese contribuido de modo significativo al desarrollo de la teoría psicoanalítica o a la práctica clínica. Por ejemplo, el psicoanalista A comenta:

Durante mucho tiempo, ahora no tanto, pero sobre todo entre los años 1950 y 1970, los analistas prácticamente no tenían voz escrita. Tenían publicaciones, a veces había trabajos muy interesantes, pero muy limitados y tímidos, precarios.

El psicoanalista B tiene la misma percepción:

Creo que no había una tradición en las sociedades psicoanalíticas brasileñas de publicar artículos. No puedo hacer un análisis sociológico de eso, pero tal vez las personas hayan sido realmente muy narcisistas para exponerse, no había una tradición de publicación de artículos.

Nuestros entrevistados brindaron diferentes explicaciones a la ausencia de publicaciones. Por ejemplo, el psicoanalista C relata sus impresiones al llegar a Brasil tras un largo período de formación en el exterior durante los años 80:

Creo que era muy escasa la producción. Las sociedades [psicoanalíticas] eran muy cerradas en aquella época, [...] yo no tenía una buena impresión en aquel período, una visión positiva de la producción brasileña, no sentía que fuera original, nueva, ni que estuviera bien escrita.

Creo que, en el comienzo, los brasileños no tenían ninguna experiencia de escritura para la revisión por pares de parte de las revistas científicas, entonces no había ningún tipo de crítica, ningún tipo de intervención o diálogo editorial. Entonces, los artículos eran [...] muy inconexos. Yo estaba acostumbrado a leer la producción inglesa, el *International Journal*, y la producción francesa, que es diferente, pero ambas tienen una estructura. En la producción brasileña, no sentía que los textos solieran tener estructura alguna.

Por inconexos quiero decir que no era posible vincular un párrafo al otro, no había una evolución natural de las ideas, después de leer el artículo no se sabía de qué se trataba, cuál era la tesis principal del autor [...] no había revisión por pares.

El psicoanalista C se refiere a sociedades psicoanalíticas cerradas, cuyo criterio de selección para las publicaciones no era la calidad del texto, su originalidad o novedad, sino *quién* lo había escrito. Es decir que esa clase de sociedad psicoanalítica siguió, según el entrevistado, un tipo de jerarquización social aliñada con la sociedad brasileña en un sentido amplio que, a su vez, define lugares exclusivos, una especie de “quién es quién” del psicoanálisis brasileño, incluyendo el privilegio de ser publicado, importando poco la calidad del texto escrito. Y, de esta manera, a que los textos “inconexos, no estructurados” se producían, sin ser sometidos a una revisión por pares. Si en lo que se refiere a la práctica psicoanalítica, como relatamos en otra oportunidad (Frosh y Mandelbaum, 2017), las sociedades psicoanalíticas oficiales defendieron la “pureza”, la no contaminación de la práctica clínica por el mundo exterior, el criterio de publicación era, a su vez, exterior al propio psicoanálisis. En lugar de examinar la calidad del pensamiento o de la práctica psicoanalítica, el criterio para la publicación “era si alguien era importante o no”.

Los puntos de vista del psicoanalista C respecto de la jerarquización de los psicoanalistas y los privilegios derivados –en este caso, la publicación a despecho de la calidad del texto, lo que a su vez contribuiría a reforzar el *status* de aquellos que

conseguían que se publicaran sus trabajos–, están relacionados con las observaciones del psicoanalista D sobre la presencia de una fuerte jerarquía en la relación entre analistas y pacientes en Brasil. Además de ello, D hace una conexión explícita entre la jerarquización de los psicoanalistas y las condiciones circundantes de autoritarismo en Brasil durante la dictadura. Él dice:

Pero pienso que en Brasil existe un “a más”. Y como si ese presupuesto de que hay una diferencia entre las posiciones del analista y del analizando hubiese sido llevado en la tradición psicoanalítica brasileña a la exageración y la caricatura. Pienso que esa exageración y esa caricatura son un efecto, sea de la tradición política conservadora brasileña, sea del fortalecimiento que ello tuvo en los años de la dictadura militar. [...] aquí en Brasil existen invariantes ligadas a esa jerarquía que atraviesa tanto los discursos psicoanalíticos de la IPA como los discursos psicoanalíticos lacanianos.

Es decir que, de acuerdo a los psicoanalistas C y D y otros que comunicaron percepciones similares, las sociedades psicoanalíticas brasileñas estaban (y, en alguna medida, todavía están) caracterizadas por regímenes de formación y relaciones profesionales fundados en la sumisión y la falta de libertad de expresión, y esa situación fue acentuada durante la dictadura que exageró las tendencias a la jerarquización ya prevalentes en la sociedad brasileña (Ribeiro, 1995; Holanda, 2003). Esto podría observarse en las relaciones entre analistas y analizandos, así como también en sus espacios de enseñanza y de producción de conocimiento; y al menos en la visión del psicoanalista D, eso se relaciona con lo que ocurrió en el contexto más amplio durante el mismo período, lo que confirma el analista E, que llegó de Argentina en los años 70 y relató lo que encontró en la Sociedad de Psicoanálisis de San Pablo, afiliada a la IPA: “Estaba ese comportamiento británico fascista en relación con los pacientes, que algunas personas tenían. Algunas personas en la sociedad aparentaban aquel fascismo kleiniano británico”.

El lenguaje enfático empleado por el entrevistado, en la que la referencia ocasional a los kleinianos como “fanáticos” (Etchegoyen, 1987) se ve articulada como “fascismo”, indica la intensidad del sentimiento y también una actitud en la dirección opuesta al “colonialismo” de la escuela inglesa de psicoanálisis, que supuestamente exportó actitudes e ideas a reproducir en otros lugares. Curiosamente, Rocha Barros (1995) proporciona una visión opuesta de las razones del uso confuso o derivado de las ideas kleinianas en Brasil, atribuyendo este hecho al “consumo” de tales ideas sin la atención adecuada a sus orígenes y matices (es decir, antropofagia), pero también afirmando lo siguiente:

Por medio de este proceso, grupos de consumo local se volvieron propietarios de ciertas ideas psicoanalíticas, simplificadas por el propio uso al cual las ideas están sujetas. Estas ideas sirven así para institucionalizar y legitimar la dominación de esos grupos de consumo local, segregando a gran parte de la comunidad psicoanalítica del acceso a formas más avanzadas e innovadoras de pensamiento psicoanalítico. Ideas y teorías son susceptibles de volverse simplificaciones, usadas meramente como técnicas para proclamar la superioridad y, es claro, los sectores segregados tienden a amenazar esas ideas por exóticas y extrañas a su ambiente. (p. 838)

Lo que el autor sugiere es que una cierta lectura simplificada de algunas de las ideas y prácticas de sociedades psicoanalíticas extranjeras fueron apropiadas por grupos poderosos al interior de instituciones psicoanalíticas brasileñas, y utilizadas para preservar *status* en lugar de promover el avance del conocimiento. Eso a veces produjo oposición, pero principalmente sumisión e idealización por parte

de los grupos excluidos del poder, nuevamente en detrimento del desarrollo de un psicoanálisis creativo y crítico.

Otro elemento notable entre las características de la producción psicoanalítica que el psicoanalista C encontró al llegar a Brasil fue la ausencia de diálogo editorial, lo que sugiere que los textos estaban, según él, desvinculados de cualquier tipo de diálogo con otros textos o autores brasileños. De hecho, C nos dice que, cuando llegó al país, las sociedades psicoanalíticas brasileñas estaban mucho más conectadas con las sociedades europeas que entre sí:

Enorme rivalidad entre sociedades, diría, no solo entre sociedades sino entre Estados. Creo que la Sociedad Psicoanalítica de San Pablo evitaba cualquier vínculo con la Sociedad de Río de Janeiro, y viceversa. Creo que estábamos más cerca de las sociedades europeas que de la Sociedad de Psicoanálisis de Río de Janeiro.

Rocha Barros (1995) nota la predominancia del pensamiento kleiniano en Brasil (entre los años 60 y los 80) y comenta: “para algunas Sociedades, Londres (representada casi exclusivamente por el grupo kleiniano), y también Buenos Aires, tuvieron una influencia central en el desarrollo de nuestro pensamiento psicoanalítico” (p. 837). Del mismo modo, Marina Massi (2007), en su tesis sobre las publicaciones de los psicoanalistas paulistas en la *Revista Brasileira de Psicanálise*, entre los años 60 y 70, observa que el 90% de las referencias citaban a autores extranjeros, especialmente Freud, Klein, Bion y Hanna Segal. El otro 10% de las referencias remitía a un grupo de figuras prominentes de la Sociedad de Psicoanálisis de San Pablo, especialmente Durval Marcondes, Virginia Bicudo y Luiz Almeida Prado Galvão⁴.

Esta apreciación es confirmada por la percepción del psicoanalista E, tras volver a Brasil de Europa en los años 80:

quedé impresionado cuando llegué a Brasil por el hecho de que las personas no estudiaban juntas. Obvio que no tenía una escuela brasileña [...]. Hace falta una interlocución, tengo que estar en discusión con vos, vos tenés que discutir mi trabajo y yo el tuyo, necesito una comunidad de trabajo, y no la tengo. A veces uno presenta un trabajo en la Sociedad, la gente va, discute con uno, la discusión es “súper” interesante, pertinente. Salen de allí, van a hacer un trabajo quizá cercano, y no hay ni un elemento de discusión con uno. Toman a Fedida, a B. Joseph, o a Roussillon, que ahora está de moda, es de Lyon (cuando hay una producción brasileña, está tan individualizada...). Esto no se da aquí, vínculos de trabajo. [¿Por qué?] Pienso que por la pobreza o por el propio narcisismo. Y envidia también, sacar del otro y tomar para sí. La mirada vuelta hacia afuera, hacia los grandes centros internacionales, básicamente París, Londres (relaciones de idealización, Bion, Lacan, lenguajes que nadie entiende). No hay lugar para pensar juntos, para escribir juntos.

Al final de los años 70, la falta de una producción nacional fue percibida por la propia *Revista Brasileira de Psicanálise*, un órgano oficial de las instituciones psicoanalíticas afiliadas a la IPA. Por ejemplo, el psicoanalista Gecel Sztterling, entonces presidente de la Sociedad de Psicoanálisis de San Pablo, publicó un artículo que argumentaba lo siguiente:

Las ideas nuevas, los nuevos descubrimientos no tienen un tránsito fácil en el propio descubridor, ni entre los psicoanalistas a los que se presentan: tal vez sea éste uno

4 Un análisis de las once revistas existentes durante ese período muestra la predominancia de “líderes” de cada movimiento psicoanalítico regional en Brasil. Los autores publicados más frecuentemente eran: Virgina Leone Bicudo, Durval Marcondes, Humberto Haydt de Souza Mello, Armando Bianco Ferrari, Darcy de Mendonça Uchoa, Deocleciano B. Alves, Odilon de Mello Franco Filho, Jansy Berndt de Souza Mello y Laertes Moura Ferrão, en San Pablo. En la Sociedad de Río de Janeiro, Maria P. Manhães y, en Minas Gerais, Malomar Lund Edelweiss, Igor A. Caruso, Célio Garcia, Jarbas Moacir Portela y Victor Manoel Andrade.

de los obstáculos para motivar a nuestros investigadores de todas las áreas, para que se sientan dispuestos a considerar sus descubrimientos y escribir algo al respecto. (Sztterling, 1976, pp. 24-25)

Además de ello, en 1984 el editorial de la misma revista, escrito por Ana Maria Azevedo y titulado *A crise (La crisis)*, expone la misma falta de publicaciones de artículos científicos, lo que podría tener como causa, de acuerdo al texto, a “restricciones, temores, objeciones particulares e incluso desinterés de los miembros” (Azevedo, 1984, p. 5). La autora hace un llamado especial a la participación de colegas “para que la RBP pueda continuar existiendo, contribuyendo de manera eficaz al intercambio de ideas, representando realmente el pensamiento vivo y actual del psicoanálisis de Brasil” (p. 6). Heitor Bandeira de Paola, en el mismo volumen, afirma que en las sociedades brasileñas la prioridad ha sido formar analistas clínicos y que “el ansia por nuevos conocimientos, sin una respuesta nativa adecuada, nos lleva a repetir el modelo de ‘importación de tecnología’” (p. 265).

Bandeira de Paola también critica la adopción de una postura nacionalista, tal como el respaldo al “psicoanálisis carioca o brasileño”, de modo semejante al argumento presentado por Azevedo (Azevedo *et al.*, 2012). Sin embargo, se lamenta por la falta de aprecio por los pensadores nacionales “que jamás cuentan con las plateas vendidas a altos precios que tienen los visitantes del otro lado del mar” (Paola, 1984, p. 265).

En la misma edición de la *Revista*, Doin plantea la cuestión de “¿por qué tantos escriben tan poco?”, y argumenta que existe un déficit en las habilidades científicas de la sociedad, que se toma erróneamente por la idea de que solamente “un análisis personal bien resuelto, por sí solo, nos haga pensar eficientemente, en materia de ciencia” (Doin, 1984, p. 10). Aunque Doin (1984) parezca aceptar que algunos aspectos de la vida de los psicoanalistas podrían afectar la producción científica, afirma no creer en una correlación directa entre el análisis personal y la competencia científica. Para resolver este problema, sugiere medidas pragmáticas tales como el ofrecimiento de cursos sobre epistemología y método científico, la creación de una comisión sobre escritura científica, el desarrollo del conocimiento de la lengua inglesa y la garantía de un lugar seguro y agradable para la presentación pública de los trabajos.

En un artículo, psicoanalistas de la Sociedad de Psicoanálisis de San Pablo no solo discuten el tema del conflicto generacional en la sociedad en general sino también en la institución psicoanalítica, y proponen la idea de que un funcionamiento primario de la mente afecta la producción psicoanalítica. Según su argumento, los conflictos arcaicos vividos con el grupo familiar se replican en las instituciones psicoanalíticas, bloqueando así la emergencia de nuevas ideas y el progreso del psicoanálisis:

La angustia persecutoria puede volverse tan intensa que bloquea toda capacidad creativa. Se aplaza la presentación de trabajos, la capacidad de elaborarlos se vuelve lenta, se desvaloriza las propias ideas y termina canalizándose en uno de los modelos teóricos ya conocidos, corroborando falsamente lo conocido, recurriendo a la bibliografía, especialmente de los grandes maestros, como niños tomados por fantasías de castración y de idealización. (Sztterling *et al.*, 1973, p. 332)

Aunque esa lectura psicoanalítica de la situación no sea necesariamente equivocada, tampoco señala la racionalidad posible de la institución psicoanalítica como un lugar potencial para que esos conflictos edípicos arcaicos sean reeditados, o un lugar donde la ansiedad persecutoria pueda ser exacerbada. Sin embargo, la lectura sirve para revelar algunos de los elementos de la concepción de los propios psicoanalistas sobre sus dificultades en esa época.

Por otro lado, la apertura al exterior, de acuerdo al modelo de “importación de tecnología”, era bastante amplia. Muchos de nuestros entrevistados valorizaron la apertura de las instituciones psicoanalíticas brasileñas a tradiciones y autores diversos, siempre extranjeros: ingleses, franceses, argentinos y algunos estadounidenses. Esto es visto por los entrevistados como una característica positiva de los psicoanalistas brasileños –esa apertura a todo lo que viene del exterior, siempre facilitada por la competencia de las élites locales en lenguas extranjeras, a las que la mayoría de los psicoanalistas pertenece–. Según muchos de los entrevistados, esto marca un cierto sincretismo que se volvió característico del psicoanálisis brasileño. El psicoanalista C afirma:

Creo que los brasileños de aquella época, ya en aquella época, estaban abiertos a la producción no solo de los psicoanalistas británicos, sino también a la que provenía del psicoanálisis francés, estaban abiertos a muchas visiones distintas en psicoanálisis, incluso en términos de cultura general, en términos de novelas que habían sido leídas por los brasileños, ellos tenían la experiencia de una amplia gama de autores. No había, creo, un pre-concepto en Brasil contra lenguas diferentes, nacionalidades diferentes, estilos diferentes.

El psicoanalista G, que realizó su formación en San Pablo, propone el modelo del sincretismo religioso para hacernos comprender la formación de los psicoanalistas brasileños:

Nosotros, los latinoamericanos, hacemos sincretismos religiosos, esto en una época era visto como una mezcla en el rigor teórico de una escuela. Pero al mismo tiempo en Brasil es común que podamos leer en inglés, francés y español. El francés hasta hace poco no leía inglés, el inglés no leía francés, estaban cerrados en sí mismos. ¿Será que ese sincretismo tampoco tiene valor?

El psicoanalista A sugiere que la lengua portuguesa es muy susceptible a términos importados de otros idiomas, y reflexiona sobre el modo en que eso ha moldeado el psicoanálisis hablado en Brasil:

Nosotros somos una lengua poco culta en relación con el italiano, el alemán o el francés; aunque haya una gran tradición, porque los países que hablan [portugués] no tienen posiciones hegemónicas en el mundo cultural desde hace más de tres o cuatro siglos, la tuvieron en el siglo XVI. Entonces, es una lengua a la que fácilmente, sí, se aplica la idea de colonización, es colonizada. De una forma que llega a ser transfigurada. La gente lee traducciones, ensayos de colegas en un portugués que parece francés. O si no, inglés. Trabajos de contenido intachable, no estoy refiriéndome a eso, que uno lee en las revistas, y que denuncian la filiación no solo respecto de autores, Klein, etc., sino respecto de la cultura de lengua inglesa, una forma de la lengua inglesa. [...] Durante mucho tiempo en la sociedad era muy común, y todavía hoy, decir “no has *realizado* [del inglés *to realize*] bien este concepto”, “este es un psicoanálisis que no es *real*”, el *real* es el inglés, no el nuestro. O como cuando traducimos *pulsión*, esto sé que es polémico, pero tampoco la palabra *pulsión*, aunque ahora ya haya sido diccionarizada, es de nuestra lengua. Impulso sí, instinto sí.

Toda lengua asimila términos de otras lenguas, pero el psicoanalista A aparentemente habla de la tendencia –característica de la escena psicoanalítica brasileña– de no solo importar tecnología, sino de hablar inglés o francés en portugués, de afiliarse a una cultura extranjera, abandonando así su propio vocabulario. Utilizando la metáfora religiosa para hablar sobre la formación de la identidad psicoanalítica brasileña, el psicoanalista H nos recuerda al primero obispo de Brasil, don Pedro Fernandes Sardinha, que llegó a Salvador desde Portugal en 1551. Su tra-

yectoria quedó marcada en la historia brasileña, por haber sido, de acuerdo a algunos controvertidos relatos, devorado por los indios caetés, en un ritual antropofágico en la costa del nordeste brasileño, en 1556. La antropofagia era la práctica, realizada por algunas tribus nativas, de devorar prisioneros capturados en las guerras.

Antropofagia psicoanalítica

Maria Cândida Ferreira de Almeida, en *Tornar-se outro: O topos canibal na literatura brasileira* (2002), propone el modelo del canibalismo para reflexionar sobre la identidad brasileña, transformándolo en un trazo identitario nacional: “un canibalismo al servicio de un devenir brasileño, irrealizable, puesto que nuestra identidad está en constante movimiento de construcción/desconstrucción, inclusión/exclusión y aun formación/deformación” (Almeida, 2002, pp. 24-28), lo que lleva al crítico literario Roberto Schwarz (1988) a iniciar su artículo *Nacional por eliminação* (“Nacional por eliminación”) con la siguiente frase: “Brasileños y latinoamericanos experimentamos constantemente el carácter postizo, inauténtico, imitativo de la vida cultural que llevamos” (p. 77).

En el campo psicoanalítico, Elias Rocha Barros (1995) sugiere que la sociedad psicoanalítica oficial se moldó a imagen y semejanza de la Sociedad Británica de Psicoanálisis, especialmente del grupo kleiniano⁵, aunque estuviesen desconectados del verdadero proceso de producción del kleinismo en la Sociedad Británica de Psicoanálisis, un proceso que se llevaba a cabo en estrecho diálogo con los textos freudianos. En términos más amplios, los psicoanalistas brasileños engulleron parte de las teorías llegadas de lugares distantes, a veces clichés exhaustivamente repetidos – “El analista debe trabajar sin memoria y sin deseo”, para los bionianos; “El inconsciente está estructurado como un lenguaje”, para los lacanianos–, sin una comprensión de los procesos y las condiciones de producción de esos conocimientos. Además de ello, la frase “sin memoria y sin deseo” por sí misma era una fuerte coartada para evitar el estudio y la comprensión de los propios textos de Bion –o de cualquier otro, sea freudiano, kleiniano, etc.–, sustituyéndolos por una inmersión en la experiencia emocional vivida en el aquí y ahora de la relación analítica. El estudio puede conllevar, a partir de esa concepción, el riesgo de racionalizar y distanciarse de la experiencia vivida. En el campo laciano, aparentemente ocurren problemas similares también en lo que se refiere al estudio y la comprensión del trabajo del maestro. Al menos es lo que sugiere la psicoanalista L, formada por lacanianos parisienses, al decir que “la contribución de los brasileños al psicoanálisis fue la difusión del psicoanálisis freudiano y laciano en Brasil”, con la siguiente reserva:

[La penetración de las ideas de Lacan en Brasil] es muy grande, no hay quien no quiera ser laciano, lo que no quiere decir que las personas son lacianas y que sus procedimientos clínicos tengan mucho que ver con lo que Lacan hacía.

El psicoanalista C hace una observación similar sobre la incorporación de las ideas de Bion al ámbito de las instituciones psicoanalíticas afiliadas a la IPA:

Entonces creo que el uso que hicieron de Bion y el conservadurismo en la Sociedad, expresado en términos de un cierre de caminos para las nuevas personas que se hacían analistas, y nuevas personas que se hacían analistas didactas de un modo

5 Entre los años 50 y 80 del siglo pasado, los psicoanalistas brasileños pertenecientes a sociedades afiliadas a la IPA viajaban a Londres para formarse. A volver, trajeron el bagaje clínico y teórico que utilizarían para formar a los jóvenes analistas brasileños.

que creo tiene mucho más que ver con un control de mercado que con vinculación alguna a las ideas de Bion.

Discutiendo el tema de la formación de una identidad en la producción psicoanalítica brasileña, Luiz Meyer, en *Identidade e originalidade da produção psicanalítica: Uma visão a partir de São Paulo* (2008/2009), expone “dos modos de construcción identitaria –ambos generadores de impasse– en nuestro medio”:

El primero [...] crea sujetos en los cuales la relación de sumisión a su fuente identitaria es erigida como modelo. Espejándose en esta fuente, el sujeto, digamos así, construye su imagen. [...] En el segundo modo, el insumo –al comienzo necesario– es ingerido de forma intensa, continua e indiscriminada, de modo que el resultado es su fusión visceral con el sujeto, que con aquel se confunde. Esta fusión identitaria abdica del propio distanciamiento necesario para que la copia se haga e incorpora entonces radicalmente la fuente, confundiendo geografías. (p. 199)

Meyer sugiere que, en las primeras décadas del siglo XX, el psicoanálisis ofreció un lenguaje y temas para un profundo proceso de renovación en las artes y en la cultura, con el objetivo no de copiar, sino de comprender la realidad nacional. Tras su institucionalización, como sociedades de psicoanálisis afiliadas a la IPA, el “seguimiento de reglas restrictivas, de una pedagogía globalizante y de una organización societaria razonablemente coercitiva” configuró “un conjunto de condiciones que tienden a afectar el imaginario de cualquier pionero” (p. 208). Y finaliza concluyendo de manera similar a Rocha Barros (1995), afirmando que “el sistema jerárquico y doctrinario inherente a la IPA fue asimilado por nuestra Sociedad de un modo tal que acabó determinando que el interés local se volviese hacia la creación y el fomento de la demanda” (p. 208). Con la mirada vuelta hacia el mercado de pacientes de clínica psicoanalítica, la afiliación de analistas brasileños a escuelas canónicas –Freud, Klein, Bion, Lacan– era suficiente para garantizar la demanda, asentándose en el prestigio de lo “extranjero” en la sociedad brasileña.

Martins (2004) también afirma la existencia de un “mercado psicoanalítico” determinado por la diseminación de sociedades y por la cantidad de psicoanalistas en formación, así como por la demanda resultante de los cambios sociales y culturales vinculados a las transformaciones económicas en la sociedad, por el estado caótico de los centros urbanos y la mala calidad de vida, así como también debido a la supresión de canales de representación política o de la capacidad de protesta. Por su parte, la crítica de Martins (2004), según Meyer y Rocha Barros, es que el “boom” analítico no correspondió al desarrollo del psicoanálisis en Brasil.

Más que producir conocimiento original a partir de cuestiones del país y de las vicisitudes de las formaciones de identidad, se daba el fortalecimiento continuo de afiliaciones, sea dedicando más o menos tiempo a visitas prolongadas a centros de producción psicoanalítica –especialmente Londres y París– o patrocinando la visita de psicoanalistas oriundos de esos mismos centros para concurridas conferencias y supervisiones realizadas en Brasil. La tarea de los psicoanalistas locales afiliados a la IPA era asimilar el conocimiento más reciente en boga e identificarse con él. Esa pedagogía “globalizante, restrictiva y coercitiva”, en palabras de Meyer, afectó el imaginario local, empobreciendo su producción⁶.

6 El problema de una pedagogía “globalizante, restrictiva y coercitiva” interconectada con demandas del mercado se torna claro en el proceso altamente reglado y controlado de formación de nuevos analistas y en las posibilidades de ascenso en la jerarquía de las instituciones, sea en las sociedades psicoanalíticas afiliadas a la IPA o en otras instituciones donde la identificación total con discursos hegemónicos prevalece. La formación psicoanalítica es parte de un complejo debate que merece investigación posterior y más espacio de lo que permite este artículo.

Conclusión: absorbiendo la cultura

En este artículo presentamos material relacionado con las limitaciones de la “producción” psicoanalítica brasileña y mostramos que –al menos en la visión de muchos psicoanalistas que vivieron el período dictatorial, así como a partir de algunos relatos procedentes de publicaciones– estas limitaciones están ligadas a un tipo de absorción “antropofágica” del psicoanálisis importado, principalmente de Inglaterra y de Francia. Los procesos institucionales involucrados aquí están vinculados a la herencia del colonialismo, con la percepción de sí mismos por parte de los brasileños como parte de la “periferia” en relación con el “centro” psicoanalítico anglofrancés. También están conectados a aspectos de la historia social y cultural de Brasil que reflejan la naturaleza específica del colonialismo que se materializó en el país: notablemente, la tradición de absorber o “canibalizar” influencias extranjeras como una forma de lidiar con el hibridismo de la sociedad brasileña, sin involucrarse con esas influencias de manera creativa.

Hay, sin embargo, una vertiente adicional que se relaciona con las condiciones particulares de las instituciones psicoanalíticas en Brasil durante la dictadura. La semejanza entre los modos de funcionamiento institucional, con su impacto en la producción psicoanalítica brasileña, y el régimen autoritario que perduró entre los años 60 y 80 en Brasil, es sorprendente. Durante la dictadura, como describimos en otras oportunidades, las sociedades psicoanalíticas reconocidas por la IPA, al menos en Río de Janeiro y en San Pablo, se caracterizaban por prácticas elitistas, jerárquicas y autoritarias, por sigilo y conservadurismo político; y a pesar de la notable actuación de algunos psicoanalistas disidentes, el tono hegemónico era de colaboración, tácita o explícita, con las autoridades cívico-militares (Mandelbaum, Frosh, Rubin y Theodoro, 2017). En 1984, año en que la población brasileña realizó manifestaciones reclamando elecciones directas para la presidencia de la república en un gran movimiento denominado “¡Directas ya!”, Fabio Herrmann, que pertenecía a una nueva generación de psicoanalistas, fue electo presidente de la Sociedad de Psicoanálisis de San Pablo, defendiendo una plataforma de apertura y renovación volcada a la producción psicoanalítica brasileña.

Los años 80 también estuvieron marcados, según investigadores del psicoanálisis brasileño, por el aumento en el número de estudios académicos e investigaciones con la diseminación del psicoanálisis entre una multiplicidad de instituciones en el territorio nacional (Facchinetti y de Castro, 2015; Abrão, 2007; Mezan, 2009). Desde entonces, las universidades han producido un campo psicoanalítico que no es solo crítico, sino que también se enfoca en la realidad nacional. Hermann (2002) bautizó ese movimiento como “clínica extensa”, pues amplía sus espacios de aplicación, hasta entonces predominantemente restringidos a los consultorios particulares. Reflejando la mayor apertura de la sociedad (aunque esto se confronte constantemente en la situación brasileña, altamente conflictiva y dividida, por su vulnerabilidad a políticas regresivas), el psicoanálisis comenzó a expresarse por medio de contribuciones a instituciones públicas de salud mental, trabajos comunitarios y estudios literarios e interdisciplinarios.

Lo que importa aquí es enfatizar la susceptibilidad de una disciplina como el psicoanálisis a restricciones y oportunidades abiertas por los contextos políticos en los cuales se desarrolla. Si la clínica psicoanalítica dedicada a pacientes individuales pertenecientes a las élites brasileñas floreció en los grandes centros urbanos durante el régimen dictatorial, el psicoanálisis como ciencia –incluyendo investigación, reflexión y crítica de parte de un contingente mucho más amplio de personas interesadas– puede producirse solo a partir de un involucramiento democrático caracterizado por la apertura a influencias externas, pero también por el deseo de contestarlas. Estas condiciones no están disponibles bajo el autoritarismo que se suma a la presión sobre

el psicoanálisis brasileño para emplear sus recursos de manera rígida e irreflexiva. Aunque sea un discutible lugar común argumentar que el psicoanálisis solo puede prosperar en una sociedad liberal que permita disidencia, parece claro que no se vuelve creativo cuando el contexto social es tal que bloquea un aspecto central del proyecto psicoanalítico: intensificar la libertad de pensamiento.

Resumen

En este artículo, la atención se dirige a la naturaleza y la calidad de la producción psicoanalítica en Brasil, con foco en publicaciones de psicoanalistas brasileños durante la dictadura cívico-militar que duró 21 años, de 1964 a 1985. La cuestión central aquí es saber si el autoritarismo del mundo social “exterior” de la época se reflejó en el trabajo de los psicoanalistas, y si eso restringió su creatividad de modos observables. Para esta investigación se entrevistó a psicoanalistas brasileños que pertenecieron a instituciones psicoanalíticas del país durante el período dictatorial, y a otros que realizaron su formación en otros países y volvieron a Brasil durante el período de redemocratización que se inició en los años 80. También fueron examinadas publicaciones en revistas brasileñas de psicoanálisis, con especial atención en aquellas en las que los psicoanalistas reflexionaron sobre las contribuciones brasileñas al campo psicoanalítico. El análisis realizado tuvo en consideración los modos hegemónicos por medio de los cuales el psicoanálisis ha sido, desde el inicio, asimilado en el país al interior de una relación antropofágica colonialista con los principales centros de producción psicoanalítica; es decir, a partir de la tradición de absorber o “canibalizar” influencias extranjeras sin articularse plenamente a esas influencias de manera creativa. Las evidencias revelan que esa forma de consumo del psicoanálisis predominó durante la dictadura en las instituciones psicoanalíticas, articulada a un funcionamiento institucional jerárquico, y en resonancia con el autoritarismo de la sociedad en general, resultando en una producción pobre, caracterizada principalmente por la falta de creatividad y originalidad, y por la ausencia de una reflexión psicoanalítica basada en la realidad brasileña.

Descriptor: *Psicoanálisis, Publicación, Autoritarismo. Candidato a descriptor:* *Brasil.*

Abstract

In this paper, attention is directed to the nature and quality of the psychoanalytical production in Brazil, focusing on publications of Brazilian psychoanalysts during the civil-military dictatorship that lasted 21 years, from 1964 to 1985. The central question here is whether the authoritarianism of the “external” social world at that time was reflected in the work of psychoanalysts, and whether it constrained their creativity in observable ways. For this investigation, interviews were conducted with Brazilian psychoanalysts who belonged to psychoanalytical institutions in the country during the dictatorial period and others who received their training abroad and came back to the country during the re-democratization period that started in the 1980s. Publications in Brazilian psychoanalytic journals were also examined, with special attention to those where psychoanalysts reflected on Brazilian contributions to the field. The analysis took into consideration the hegemonic modes through which psychoanalysis has been assimilated in the country since the beginning, inside the frames of a colonialist anthropophagic relationship with the main centres of psychoanalytical production, that is, a tradition of absorbing or “cannibalizing” foreign influences, without fully engaging with these influences in creative ways. The evidence reveals that this form of consumption of psychoanalysis predominated during the dictatorship in the psychoanalytical institutions,

which resembled in their internal hierarchical functioning the authoritarianism of the broad society, resulting in a poor production mainly characterized by lack of creativity and originality and the absence of a psychoanalytical reflection founded in the Brazilian reality.

Keywords: *Psychoanalysis, Publication, Authoritarianism. Candidate to keyword: Brazil.*

Referencias

- Abrão, J. L. F. (2007). Por um modelo metodológico de historiografia da psicanálise. *Pulsional*, 20(189), 5-16.
- Almeida de, M. C. F. (2002). *Tornar-se outro: O topos canibal na literatura brasileira*. San Pablo: Annablume.
- Andrade de, O. (1928). Manifesto antropofágico. *Revista de Antropofagia*, 1(1).
- Azevedo, A. (1984). A crise. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 18(1), 5-6.
- Azevedo, A. M., Vannucchi, A. M. y Sandler, E. H. (2005). Yes, we have bananas!. *International Journal of Psycho-Analysis*, 86, 993-1009.
- Buarque de Holanda, S. (2003). *Raízes do Brasil*. San Pablo: Companhia das Letras.
- Cabernite, L. (1982). The selection and functions of the training analyst in analytic training institutes in Latin America. *International Review of Psycho-Analysis*, 9, 398-417.
- Costa, J. F. (1989). *História da psiquiatria no Brasil: Um corte ideológico*. Rio de Janeiro: Campus.
- Doin, C. (1984). Entraves à produção de trabalhos psicanalíticos. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 18(1), 7-14.
- Estado de São Paulo (19 de agosto 1960). Sari: Odalisca, baiana. Disponible en <https://acervo.estadao.com.br/pagina/#!/19600819-26169-nac-0048-fem-8-not/busca/marcondes>.
- Etchegoyen, H. R. (1987). *Fundamentos da técnica psicanalítica*. Puerto Alegre: Artes Médicas.
- Facchinetti, C. (2003). Psicanálise modernista no Brasil: Um recorte histórico, *Phisis* 13(1), 115-137.
- Facchinetti, C. (2012). Psicanálise para brasileiros: História de sua circulação e apropriação no entre-guerras. *Culturas Psi*, 1, 45-62.
- Facchinetti, C. y Castro de, R. D. (2015). The historiography of psychoanalysis in Brazil: The case of Rio de Janeiro. *Dynamis*, 35(1), 13-34.
- Frosh, S. y Mandelbaum, B. (2017). Like kings in their kingdoms: Conservatism in Brazilian psychoanalysis during the dictatorship. *Political Psychology*, 38, 591-604.
- Herrmann, F. (2002). Da clínica extensa à alta teoria: a história da psicanálise como resistência à psicanálise. *Percurso*, 15(29), 15-20.
- Martins, L. M. A. (2004). A "geração Ai-5" e maio de 68. Rio de Janeiro: Argumento.
- Massi, M. (2007). *Trinta anos de história da Revista Brasileira de Psicanálise: Um recorte paulista* (tesis de doctorado en Psicología Social). Instituto de Psicologia de la Universidade de São Paulo, San Pablo.
- Meyer, L. (2009). Identidade e originalidade da produção psicanalítica: Uma visão a partir de São Paulo. En B. Mandelbaum (org.), *Rumor na escuta*. San Pablo: Editora 34. (Trabajo original publicado en 2008).
- Mezan, R. (2009). Sob o "signo dos quatro": Ideias para abordar a história da psicanálise. *Pulsional*, 22(1), 28-46.
- Mokrejs, E. (1993). *Psicanálise no Brasil: A origem do pensamento psicanalítico*. Petrópolis: Vozes.
- Ottalagano, C. A., Sztterling, G., Sztterling, F. (1973). Conflito de gerações, emergente de idéias novas. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 7, 321-338.
- Paola de, H. F. B. (1984). Sobre a produção de trabalhos psicanalíticos. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 18(3), 263-281.
- Ribeiro, D. (1995). *O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil*. San Pablo: Companhia das Letras.
- Rocha Barros, E. M. (1995). The problem of originality and imitation in psychoanalytic thought: A case of Kleinian thinking in Latin America. *International Journal of Psychoanalysis*, 76, 835-843.
- Rubin, A., Mandelbaum, B. y Frosh, S. (2016). No memory, no desire: Psychoanalysis in Brazil during repressive times. *Psychoanalysis and History*, 18, 93-118.
- Russo, J. (2012a). Brazilian psychiatrists and psychoanalysis at the beginning of 20th century: A question for national identity. *Psychoanalysis and History*, 14, 297-312.
- Russo, J. (2012b). The social diffusion of psychoanalysis during the Brazilian military regime: psychological awareness in an age of political repression. En J. Damousi y M. Plotkin (ed.), *Psychoanalysis and politics: Histories of psychoanalysis under conditions of restricted political freedom*. Oxford: Oxford University Press.
- Schwarz, R. (1988). Brazilian culture: Nationalism by elimination. *New Left Review*, 1(167), 77-90.
- Sztterling, G. (1979). 10º Aniversário da *Revista Brasileira de Psicanálise*, *Revista Brasileira de Psicanálise*, 10(1), 21-25.
- Valladares de Oliveira, C. (2012). Psychoanalysis in Brazil during Vargas' time. En J. Damousi y M. Plotkin (ed.), *Psychoanalysis and politics: Histories of psychoanalysis under conditions of political freedom*. Oxford: Oxford University Press.



Dossier:
Mujeres en exilio



Gabriela Levy*

Exiliadas

L'exil fut, peut-être, la première question, car l'exil fut première parole - l'avant-exil est l'avant-parole!
Edmond Jabès, 1980

La enfermedad del exilio es la pérdida del afuera.
Fethi Benslama, 2004

La noción de exilio impregna implícitamente todo el pensamiento psicoanalítico en tanto paradigma de la extranjería, es decir, del descentramiento subjetivo y de la dialéctica entre identidad y alteridad inherentes a la constitución psíquica. Dimensión significativa de la experiencia individual y colectiva universal. Como afirma Fethi Benslama, el exilio, en su

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

1 "El exilio fue, tal vez, la primera pregunta, puesto que el exilio fue la palabra primera, el antes del exilio es el antes de la palabra".

riqueza polisémica “pone en jaque a la totalidad del sujeto en su existencia y en su relación con sus significantes fundamentales” (Benslama, 2004, p. 25).

Sin embargo, lo real de la vivencia de refugiados y emigrantes, nos ubica muchas veces frente a dramáticas situaciones-límite, en las cuales el abordaje del exilio exclusivamente como descentramiento psíquico resulta insuficiente para entender el sufrimiento específico de sujetos cuya alteridad está redoblada y exacerbada por experiencias de desplazamiento, violencia y alienación cultural.

En los últimos años se observa en el mundo un aumento exponencial de las migraciones y desplazamientos provocados por las guerras, conflictos, pobreza, situaciones de deterioro y cambio climático o, simplemente, por la búsqueda de mejores oportunidades de vida. Este fenómeno se traduce a cada paso en trayectorias de vida familiar e individual particularmente traumáticas, en las cuales mujeres y niños exiliados son actores especialmente vulnerables. Las cifras estimativas de la Organización de Naciones Unidas (2016) señalan, justamente, que las mujeres y las niñas representan casi la mitad de los 244 millones de migrantes y la mitad de los 20 millones de refugiados en el mundo.

En este contexto, la propuesta del presente *Dossier* es, en primer lugar, dar voz a un conjunto de mujeres que vivenciaron la brutal experiencia física y psíquica del desarraigo y del exilio; experiencia que quebrantó a la vez sus referencias culturales, su cuerpo y su condición femenina. A partir de ello, entre exposición de casos, testimonios y reflexiones teóricas, este conjunto de artículos espera también despertar la curiosidad de los lectores hacia la riqueza humana y la creatividad conceptual de una nueva y muy necesaria “clínica del exilio”.

El artículo que abre el *Dossier* “Mujer de piedra, mujer de llanto, mujer de rebelión”, de Marie-Caroline Saglio-Yatzimirsky, nos hace escuchar la voz común de tres singulares exilios de mujeres de Asia Meridional. Neha, paquistaní, Sonia, bengalí y Alaya, afgana, que testimonian “exilios de violencia”, “exilios de urgencia”, en los que la decisión de partir es una

“elección forzada” sin la cual corrían riesgo de vida. La autora, a través de las historias de vida de estas tres jóvenes mujeres y del relato de su trabajo clínico con ellas, muestra cómo a pesar de las pruebas extremas de sufrimiento, pérdida y separación, la experiencia traumática del exilio va siendo elaborada e integrada a sus historias individuales, permitiendo así abrir “otras posibilidades de anclaje cultural y psíquico” así como de expresión de lo femenino.

En segundo lugar, cambiando de lugar geográfico y acompañando en esta ocasión los relatos de la terrible travesía de inmigrantes africanas que desembarcaron en tierra italiana, Simona Taliani se interroga sobre la práctica clínico-analítica con pacientes que tuvieron que lidiar con la violencia de lo traumático y de la exclusión, tanto en su país de origen como a lo largo de su desplazamiento en el país de acogida. La autora alerta cómo estos casos imponen la necesidad de repensar nociones psicoanalíticas clásicas y de mantener una escucha abierta a las vicisitudes históricas de lo traumático, así como a las repeticiones que exigen algo nuevo.

De esta apertura a lo nuevo da cuenta también la intensa y dinámica vida de Marie Langer, una de las pioneras del psicoanálisis en el río de la Plata, descrita aquí por su yerno José Luis González Fernández. El autor nos relata la historia de los sucesivos exilios y reinversiones personales vividos por Marie Langer: voluntaria en la Guerra civil española, refugiada en la actual República Checa, exiliada durante la Segunda Guerra Mundial en Uruguay, emigrante económica en Argentina y nuevamente refugiada -esta vez en México- durante la dictadura militar para, finalmente, hacer un último desplazamiento de retorno y morir en Argentina, su tierra de adopción.

En esa línea y haciendo eco de la singular trayectoria de Marie Langer de Europa a América Latina, presentamos también un conmovedor relato de exilio de la fotógrafa brasileña Claudia Andujar, en el cual relata recuerdos de su fuga del régimen nazi, de Hungría a Suiza, junto con su madre, mientras casi toda su familia paterna había sido deportada a los campos de concentración. Claudia Andujar

2 Ver: Benslama (2004), Douville (2014), Saglio-Yatzimirsky (2018).



Fotografía: Claudia Andujar
Tren baiano, de la serie *Histórias reais* (1969)
Impresión con tinta pigmentada mineral sobre
papel de algodón, 73 x 110 cm

evoca también su emigración a Nueva York y finalmente su partida a San Pablo, ciudad en la que decide radicarse desde mediados de la década del 50 y en la cual se vuelve una destacada fotógrafa, con una profunda experiencia de compromiso estético y político con los indios *yanomami*, en la Amazonia brasileña, pueblo amenazado de exterminio durante la dictadura militar.

Finalmente, se presenta en esta serie de testimonios personales sobre el exilio, el texto de Jobana Moya, mujer quechua y activista de un colectivo de mujeres inmigrantes. Su texto trata acerca del desamparo de ser madre en una tierra y cultura diferentes, aunque en esta oportunidad se trata de una coyuntura contemporánea y propia de nuestra región (del altiplano boliviano a San Pablo). Ella describe, de este modo, el choque entre diferentes representaciones y prácticas corporales relacionadas con el embarazo, parto y puerperio, reivindicando en este contexto la necesidad de un modelo de salud intercultural, que pueda valorar la diversidad de saberes.

La historia del psicoanálisis y su expansión están marcadas, como sabemos, por las experiencias del exilio: el de Freud y muchos

de sus contemporáneos durante la Segunda Guerra Mundial o, más próximo a nosotros, los exilios impuestos por las dictaduras militares en América Latina en los años 70, así como más recientemente aun, aquellos provocados por las grandes crisis migratorias actuales. Cerramos entonces este **Dossier** con un breve texto de Adriana Prengler, *Chair* del Comité de Reubicación de Psicoanalistas Emigrantes, de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés), sobre el importante trabajo desarrollado por ese comité para ayudar y facilitar el proceso de reinserción profesional de aquellos miembros y candidatos de IPA que están viviendo actualmente los desafíos del exilio.

Referencias

- Asamblea General de las Naciones Unidas (2016). *Mujeres refugiadas y migrantes*. Disponible en: <http://www.unwomen.org/es/news/in-focus/women-refugees-and-migrants>
- Benslama, F. (2004). Qu'est-ce qu'une clinique de l'exil? *L'évolution psychiatrique*, 69, 23-30.
- Douville, O. (2014). *Les figures de l'Autre*. París: Dunod.
- Jabès, E. (1980). *Le livre des ressemblances*. París: Gallimard.
- Saglio-Yatzimirsky, M.-C. (2018). *La voix de ceux qui crient*. París: Albin Michel.



Fotografía: Claudia Andujar
Tren baiano, de la serie *Histórias reais* (1969)
Impresión con tinta pigmentada mineral sobre
papel de algodón, 73 x 110 cm

Marie-Caroline Saglio-Yatzimirsky*

Mujer de piedra, mujer de llanto, mujer de rebelión

En la sala de espera del consultorio de psicotraumatología del hospital Avicene, en la región parisina, algunas mujeres cargan con su soledad, manteniéndose rectas y silenciosas. Otras, afables, dejan que sus hijos jueguen mientras intercambian consejos. Sus velos son coloridos y permiten entrever algunas hebras de cabello o, por el contrario, son negros y cerrados, no dejando ver nada de sus cuerpos. Frecuentemente son los cuerpos de mujeres de Asia Meridional, que provienen de sociedades patriarcales muy rígidas, como Paquistán, Bangladesh o Afganistán, tierras de un Islam riguroso, en las que los códigos del honor refuerzan los papeles familiares y sociales para ellas, que tienen poco acceso a la educación.

Los exilios que traen a la consulta son exilios de violencia, exilios de urgencia. No se trata de exilios planeados, que dan cuenta de un deseo de alejarse de situaciones de opresión. Se trata de “elecciones forzadas”, impuestas por el imperativo interno de partir para evitar el riesgo de muerte, ya sea para sí mismas o para los suyos. Se trata, por lo tanto, de partidas que desestabilizan a estas mujeres, que fragilizan su papel de responsables del lazo y la transmisión familiar.

El exilio, o *ex solo*, fuera del suelo, que en su etimología remite a “fuera de la casa”¹, es la condición inesperada en la cual se encuentran estas mujeres en la llamada tierra de acogida, que supondría el término de las amenazas

* Profesora e investigadora de Antropología Social del Centre d'études en sciences sociales sur les mondes africains, américains et asiatiques.
1 N. del T.: En el original “*hors de chez soi*”.

físicas pero no todavía un espacio psíquico al que arraigarse. Porque el exilio es también un desarraigo cultural brutal, que sacude la condición femenina, sus representaciones y su experiencia.

Podemos así hablar de una “pena doble” para estas mujeres² que vivieron las violencias de su país y hoy viven las del exilio. Han venido en familia, con su marido o solas, aquello que configuraba su condición de mujer se ve profundamente estremecido y tienen dificultades para pensarse en un país en el que existen códigos sociales muy diferentes. Finalmente, una última problemática que caracteriza a estos exilios femeninos: el cuerpo de estas mujeres, objeto de odio y humillación que se puede volver territorio del enemigo y de su saqueo. Paradójicamente, ese cuerpo que pudieron salvar, es también portador del estigma de la violencia social y de la vergüenza.

A partir de tres casos clínicos de mujeres atendidas en consulta con traductores –todas provenientes de Asia Meridional durante las recientes olas migratorias de países aislados por conflictos políticos, religiosos y étnicos– empezamos a interrogarnos por los exilios femeninos. Neha, paquistaní, agredida con cuchillo por su hermano, estuvo meses huyendo de la violencia intrafamiliar. La travesía parece haber agotado sus capacidades como mujer y como madre: atrapada en el terror del trauma, se presenta incapaz de sostener a su hijo. Sonia, bengalesa, fue separada de sus hijas, quienes fueron ubicadas en un orfanato de Dakha, en un gesto que representa para ella una transgresión inaceptable. Con lágrimas que no cesan, se hunde en la depresión. Finalmente Alaya, casada a la fuerza con un Talibán, perdió su estatus tras el asesinato de su marido. Repentinamente sin protección, fue sometida a las represalias del enemigo por medio de la violación colectiva. Al llegar sola a Francia, colapsó.

Mujer de piedra, mujer de llanto, mujer de rebelión: se trata de escuchar la voz común en estos exilios femeninos singulares, cuya queja está en parte moldeada por el escenario cultural del Islam, en Asia Meridional.

Primer exilio: Mujer de piedra

Neha fue traída a la consulta por su marido, quien llevaba a un pequeño niño de dos años de la mano. Ella avanza lentamente y sola. No sonríe ni le responde al niño que se angustia al verla partir con extraños. Su rostro está cerrado desde adentro.

La historia de Neha, proveniente del Punjab paquistaní, está marcada por la violencia intrafamiliar. Su familia sunita rechazó su casamiento con un hombre chiita, con el cual ella mantenía una relación. En el momento en que la joven rechaza al marido elegido en nombre de aquel que ama, su hermano mayor grita la deshonra e intenta matarla. Neha logra huir, encontrándose con su compañero y la pareja decide escapar en un viaje de varios meses a través de los campos griegos. Es allí donde da a luz a su hijo. Sin embargo, el contexto hostil a los inmigrantes y la inquietud frente a la presencia de redes punjabis, lleva a que vuelvan a partir. Llegan a Francia con el bebé de cinco meses y son albergados en un centro de acogida para quienes requieren asilo.

Neha llega a la consulta un año y medio después, debilitada, con expresión rígida y contacto empobrecido. Su marido explica que progresivamente se fue distanciando por completo de él y de su hijo, aislándose, y que ahora es él quien cuida al niño. Atendida en el sector de psiquiatría y psicoterapia, Neha da cuenta de ideas suicidas. Presenta también una sintomatología típica del síndrome de estrés post traumático, con reminiscencias, pesadillas e hipervigilancia: ella ve, en flashbacks, a su hermano atacándola con el cuchillo, y alucina la amenaza que le impide dormir. Asténica y anoréxica, es medicada contra la depresión y el trauma psíquico.

La consulta clínica retoma tres momentos de su travesía. Inicialmente, Neha relata las etapas de su periplo, al que describe como una larga agonía. Cuenta de la angustia por no poder alimentar a su hijo, puesto que se queda sin leche. De hecho, al llegar a Francia su hijo tiene que ser hospitalizado, debido a su extrema delgadez. Relata también la culpa que siente y el miedo persistente que tiene de que tanto ella como su

² Ver: Saglio-Yatzimirsky (2018, pp. 81 y siguientes).

marido y su hijo sufran las represalias de sus familiares. Finalmente, cuando toco el tema de su red de apoyo, irrumpe su desesperación por no ver más a su madre, con quien perdió todo contacto. Es solo al evocar la ruptura de este vínculo de protección que ella, finalmente, vuelve a adquirir algo de vida y su rígido rostro es tomado por la tristeza. Relata entonces, la pérdida, la separación, el imposible nacimiento de su primer hijo en un país hostil: especifica que fue entonces que sintió que la abandonaban sus “fuerzas”. Trabajo con ella el tema de sus “fortalezas de mujer” y “fortalezas de madre”, buscando atenuar la carga conflictiva. Durante la consulta ella grita la impotencia de aquella época en la que no pudo alimentar a su bebé, a quien afirma haber “enfermado”. Su impotencia parece haber agotado sus capacidades como madre. Neha se describe como una “madre vaciada”, que recuerda a la “madre muerta” depresiva de André Green (1983), aquella que no logra proteger a su hijo de las agresiones del ambiente. No está en “preocupación materna primaria”, la cual según Donald W. Winnicott (1956/1997) es aquel momento en que la madre “aporta un marco en el que la constitución del pequeño empezará a hacerse evidente”³ (p. 289). Justamente, ese marco es imposible: Neha trae una criatura al mundo en Grecia, un lugar de tránsito ni seguro ni tranquilizador, mientras que el contacto con su propia madre había sido interrumpido y ella misma era atacada como mujer, acusada de ser nociva para su familia. Pero más aun, tal como afirma Janine Altounian (2019), ella lleva en sí “la carga de la impregnación del mundo del cual fue expulsada” (p. 44). Al partir, puesto que no queda nada de su país de origen, y sobre todo nada de un “espacio familiar”, no logra proporcionar un anclaje psíquico a su hijo.

El propósito de la psicoterapia será el de construir un espacio de contención psíquica para Neha y, de este modo, pensar una comunicación posible que le permita a ella misma sostener (*holding*) a su hijo. El encuadre permite apoyar al paciente gracias a su estabilidad, la voz y la escucha del clínico. La terapia también reactiva el papel de paraexcitación,

dicho de otro modo, permite a Neha repensar las situaciones violentas y traumáticas con recursos psíquicos que la ayuden a confrontarlas e integrarlas en su historia personal. Neha va, de a poco, afianzándose en un espacio cultural no amenazador y no conflictivo que se abre tanto en punjabi, lengua materna que empezó a hablar con su hijo, como en francés, lengua puente, que el niño aprende en la guardería y entrega a su madre como una llave.

Segundo exilio: Mujer de llanto

Sonia es una mujer de aproximadamente treinta años que se presenta con la siguiente queja: “me olvido de todo: no sé por qué me encuentro aquí, olvido las ollas en el fuego y hasta los cumpleaños de mis hijas”. Tiene la “impresión de enloquecer” y no hace nada en el correr de los días, en los que se “pasa llorando”. No entiende ese río de lágrimas que no para de correr. Por ahora “rezar no ayuda nada”, confiesa con temor esta musulmana practicante.

Sonia es madre de dos hijas de siete y nueve años. Todavía estando en Bangladesh, su marido fue encarcelado y torturado por oponerse al gobierno. Luego de un segundo encarcelamiento, la familia decide huir, puesto que sabía que corría serios riesgos. Los padres juntan el dinero necesario, pero el “pasador” los convence de dejar a sus hijas, debido al riesgo extremo del trayecto, que pasaba por Turquía y tenía un tramo viajando en container hasta Italia. Intentan dejar a sus hijas en casa de tíos y tías, pero ellos se niegan a recibir las por miedo a las represalias. Finalmente, son inscriptas en un orfanato privado. La partida es catastrófica. Sonia le promete a las hijas “volver a verlas en dos meses”. La travesía es sumamente penosa. Sonia relata, con terror, que “vio muertos” y pasó “frío y hambre”, como “nunca antes en su vida”.

Sonia no logra explicar el viraje de su vida familiar. Procura dar un sentido a este desastre y lo atribuye al mal de ojo de sus cuñadas, a quienes acusa de celos por su casamiento feliz y por una vida familiar bien lograda. Se siente torturada, tanto por ese “mal de ojo”

3 N. del T.: Traducción de J. Beltran. La traducción corresponde a la p. 401 de: Winnicott, D. W. (1999). *Preocupación materna primaria: Escritos de pediatría y psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1956).

como por la “espinas” que la “pincha” y la hace “llorar”: la imagen de las dos niñas que “abandonó”. La desorientación temporal y espacial de Sonia es la de una mujer que perdió sus referencias porque su mundo fue derrumbado; será necesario poder invertir su lógica para volverlo soportable. Más que el “mal de ojo” le propongo la perspectiva de que Dios la sometió a una “prueba”. Y que tuvo que saber escuchar las “señales”, entre las cuales estaba lo de la travesía potencialmente mortal. Ella termina reconociendo que sus hijas no hubieran logrado sobrevivir y que al dejarlas en su país logró entonces “protegerlas”. Sin embargo el estigma social es intolerable para Sonia, que se siente culturalmente culpada por haberlas “abandonado” en un orfanato, gesto impensable en un país donde la solidaridad familiar lo prohíbe. Para contener la culpa de Sonia, le acerco otra interpretación. La familia del marido, en ese contexto de violencia política, ya no podía ser protectora, mientras que la “residencia”, donde pudo “ubicar” provisoriamente a sus hijas, sí lo fue. Le pido a la intérprete de bengalí que, al referirse a este espacio donde las niñas están siendo escolarizadas, use como traducción “escuela” o “pensionado” y no “orfanato”. El desplazamiento semántico opera un desplazamiento psíquico: del abandono a la protección. Del mismo modo, la separación debe ser pensada no como una ruptura de lazos, sino como un fortalecimiento de los mismos. La cuestión era fortalecer a Sonia como “madre suficientemente buena” (Winnicott, 1956/1977) que responde a las necesidades de sus hijas, madre “activa” aun a miles de kilómetros de distancia. Sonia encuentra sus propias palabras para reordenar su ambiente: “haré todo lo que pueda por mis hijas y mi marido y después le entregaré mi destino a Dios”. Las lágrimas dejan de caer, esas lágrimas socializadas que manifestaban continuamente su dolor como penitencia para expiar su “culpa” (Mauss, 1921/1968). La “espinas” se transforma en aguijón e impulso a la acción y la voluntad de hacer de todo para reencontrar a sus hijas la pone en movimiento.

Sonia empieza a mantener contacto regular con las hijas y cambia también su discurso. Ya no quiere decepcionarlas con falsas promesas:

las acompaña en sus rutinas infantiles; apoya sus alegrías y tristezas, sus dificultades y logros escolares, ingeniándose hasta para festejar con ellas sus cumpleaños. El período de espera se muestra especialmente constructivo para Sonia, quien obtiene sus documentos, toma clases de francés y logra un título de costurera. Cinco años más tarde, cuando las niñas se reencuentran finalmente con sus padres gracias al programa de reagrupamiento familiar, Sonia afirma con sus propias palabras: “cambiaron tanto; dejé a dos niñas y me reencuentro con dos jovencitas”. Le pregunto si no cambió ella también y me dice que desde que su llanto se detuvo, se transformó en una mujer fuerte.

Tercer exilio: Mujer de rebelión

Alaya fue derivada por una residencia de inmigrantes por sufrir de vértigo y sentirse completamente desorientada. Esta joven mujer afgana, originaria de la provincia de Kapisa, obtuvo rápidamente sus documentos en Francia, donde llegó sola. Afirma que su “enfermedad” empezó “al llegar aquí”. Cuenta que en su país fue forzada a casarse con un hombre viejo y poderoso, un Talibán. Este hombre fue asesinado y ella se encontró presa de enemigos que la violaron colectivamente. La violación, arma de guerra, saquea lo íntimo. Alaya se intentó suicidar, pero “Dios no quiso que muriera” afirma. El caos de la fuga hizo de Alaya una sobreviviente. Sin embargo, no logra superar psíquicamente la contradicción de haberse casado con un hombre que le desagradaba, pero que le garantizaba protección. Sin él, dice haber “caído”.

Intentamos entender y calificar el origen de eso que llama “enfermedad”: “el caos de mi cabeza, el vértigo, las caídas”. Tiene caídas frecuentes. Un examen médico confirma anemia y bajadas de presión. Conversamos sobre las pesadillas. Cuenta que para ella fue una segunda violación el relato exigido por la Oficina Francesa de Protección a los Refugiados y Apátridas, donde “fue obligada a contar lo que había sucedido”. Concluye diciendo que prefería haberse muerto a tener que contar lo que sucedió. Hablar de la violación le genera una segunda violación, psíquica. El trauma reaparece en el sentimiento de vergüenza y de

despersonalización de Alaya, que no soporta más. Se trata, por lo tanto, de reencontrar una posibilidad de protección de su cuerpo sufriente, que no deja de recordarle la contaminación interna.

La comunidad afgana que habla pachto en París la tranquiliza, a la vez que la hace también sentirse despreciada y juzgada, puesto que llegó sola y sin marido. Alaya encuentra trabajo como moza en un restaurante, pero para ello debe quitarse el burka, lo que le cuesta, puesto que se siente impúdica, como abierta a un nuevo ultraje.

En la consulta, Alaya encuentra la posibilidad de retomar su relato generando un espacio psíquico a la experiencia devastadora y violadora. La segunda violación conlleva, finalmente, protección. ¿Se habrá permitido actualmente sacarse el velo integral por estar más resistente a la mirada social de la comunidad pachto? Porque su historia es también la de muchas mujeres afganas que pagan con su cuerpo tributo a la violencia masculina.

Desde lo más íntimo, la historia personal de Alaya se vuelve colectiva y habla de la rebelión contra lo masculino que la atacó y la tomó como blanco de su violencia de guerra, de la dominación patriarcal que la forzó a juntarse con un marido no elegido, de la crueldad de la violación colectiva que devastó su autoestima. Alaya construye su relato que, progresivamente, se transforma en rebelión y testimonio: “fue preciso que me mataran para que yo finalmente viviera”, “esas mujeres obligadas a callarse son tan vivaces e incisivas como un dardo”. Pienso en los *lanzai*, cortos poemas mordaces que hablan de la rebelión clandestina de las mujeres afganas. El *après-coup* toma la forma de resistencia, y limita la violación traumática en el pensamiento y en el cuerpo femenino de Alaya, que progresivamente va reintegrando una imagen unificada de sí misma.

Tratar sobre los exilios femeninos de mujeres de Asia Meridional, supone lidiar simultáneamente, con un conjunto de abordajes clínicos, psicoanalíticos, culturales y políticos. Para estas mujeres que tienen en común el origen en tierras de un Islam riguroso, de violencia masculina y de estructuras patriarcales, el exilio parece abrir una posibilidad de expresión de lo femenino. De hecho, para algunas de esas mu-

jes, luego de haber pasado por una primera prueba de violencia, de pérdida y de separación, el exilio permite que el evento traumático se transforme en experiencia e integre su historia individual, abriéndose a otras posibilidades de anclaje cultural y psíquico. Estas historias singulares se unen, de este modo, a la historia colectiva de las mujeres de Asia Meridional que tuvieron que partir. Desde la petrificación de Neha, que reencontra la fuerza de ser madre, pasando por el llanto de Sonia, que retiene sus lágrimas para poder actuar, hasta la rebelión de Alaya, que puede finalmente decirse, se trata de tres figuras de mujeres que progresivamente pueden empezar a expresarse como protagonistas de sus propias historias.

Referencias

- Altounian, A. (2019). *Leffacement des lieux*. París: PUF.
- Green, A. (1983). *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*. París: Minuit.
- Mauss, M. (1968). L'expression obligatoire des sentiments. En M. Mauss, *Essais de sociologie*. París: Minuit. (Trabajo original publicado en 1921).
- Saglio-Yatzimirsky, M.-C. (2018). *La voix de ceux qui crient*. París: Albin Michel.
- Winnicott, D. W. (1997). Préoccupation maternelle primaire. En D. W. Winnicott, *De la pédiatrie à la psychanalyse*. París: Payot. (Trabajo original publicado en 1956).

Simona Taliani*

Rastros generativos: Sobre repetición y exilios femeninos

*La realidad está ahí sufriendo, está
aguantada, a la espera.*
Jacques Lacan, 1964

La maldición de no ser nada

No pasa un día en el cual alguna noticia proveniente de las zonas de frontera y desde el corazón de sus nuevos recintos no *arrugue* nuestra vida cotidiana. Ya sea hacia Europa, los Estados Unidos o Israel¹ el viaje hacia el Norte tiene sus riesgos, y las tierras fronterizas conservan, sobre el agua o en los abismos del mar, entre arena y médanos, a los anónimos caídos, nuestros contemporáneos hundidos. No pasa un día en el que no haya naufragos y desaparecidos, gente que nunca volverá a su casa y cuyas familias nunca más tendrán noticias de ellos. Tampoco los niños y las niñas están a salvo de este destino de indiferencia masiva, y mueren como los adultos con quienes han viajado, ya sean parientes o desconocidos. En el mundo-*apartheid* (Babbar, 2003) construido por las democracias neoliberales parece no haber lugar ni siquiera para ellos (Rivera-Farfán, 2018). El escenario apocalíptico es tan grande que diferenciar por género o edad sería realmente imprudente y,

* Doctora en antropología, psicóloga y psicoterapeuta. Profesora de Antropología de la Niñez en la Università degli Studi di Torino.

¹ Ver: Gatta (2018), de Genova (2013), Havkin (2018).



aunque el presente trabajo hablará principalmente de exilios *en femenino*, no me voy a detener en estas diferenciaciones.

Hablaré del tema de la migración de las mujeres para plantear algunas preguntas más generales que puedan reinterrogar las prácticas analíticas cuando la cura mira a quién le tocó la “violencia del trauma de la exclusión” (Viñar, 2007a, p. 154), pues hay que preguntarse si, en la llamada clínica de la modernidad, tienen un lugar síntomas inervados en coyunturas históricas específicas que hacen de una mujer inmigrante una paria, una excluida, tanto en la sociedad de origen como a lo largo del viaje, como finalmente en el país de acogida².

En el informe de 2018 de *Amnesty International*, los datos que llegan de Grecia son concluyentes: si, por un lado, todos los migrantes y refugiados padecen las consecuencias de estas condiciones inhumanas, son las mujeres y las niñas las más perjudicadas. Hay recorridos migratorios típicamente femeninos, que de África impulsan hacia Europa a jóvenes rápidamente insertadas en el trabajo doméstico, que habitualmente es *no-deslocalizable*³, así como es *no-deslocalizable* la explotación sexual que las ve indudablemente como protagonistas en las calles y en los bares. Cuando la huida se debe a condiciones de vida inaguantables por matrimonios forzados, mezquindades y miseria familiar de varios tipos, prácticas dañinas para la salud de la mujer, participación activa en las luchas o críticas sociales –todas condiciones que dan derecho a una protección internacional–, ellas no se salvan de las *violencias libicas* o en la frontera: en cada cruce fronterizo, oficial o informal, las mujeres pagan un precio; en cada uno de estos se inventan formas peculiares de supervivencia.

Una mujer de Malí que había intentado llegar a Libia desde Argelia me contó de las lesiones que ella misma se provocaba en los genitales para simular sangrados menstruales que la hacían poco o nada deseable para

los hombres uniformados contratados para controlar las fronteras. Parecería que al *horror* y la *repulsión* se les respondía con otro horror y otra repulsión. Más recientemente, una mujer marfileña planteaba en la sesión, casi susurrando, como si hablara consigo misma, la cuestión del cruce a Libia en términos dramáticamente fanonianos: aquel país, en efecto, le había enseñado, definitivamente, que los hombres negros, sin excepción, son sucios, abusadores y malvados. De ese momento en adelante, para ella el mundo masculino se había dividido, de forma irrevocable, entre *negros* y *blancos*, y para ella la categoría de *negro* se confundía con la de *árabe* (“Los árabes hacen todas esas cosas raras”). “Yo no podía morirme por nada así nomás”, cuchicheaba luego, repensando los motivos que la habían llevado a dejar a su marido y adentrarse en la selva que es Libia desde 2011. Del hombre con el que la obligaron a casarse a los 14 años, por imposición del tío paterno, recuerda el mal genio y el mal olor cuando volvía a casa borracho y ni se lavaba antes de agarrarla, pegarle y humillarla. Fue allí que le nació por primera vez el miedo a la muerte. Sin embargo, no podía “morirse por nada” (*mourir cadeau*): *ka sa fú* en bambara, idioma que le enseñó su madre, nativa de Malí. Significa literalmente “el hecho de morirse por nada, gratuitamente”; ella, que ya no valía nada, que para su familia era la “hija de la bambara” (“hija de perra”, tradujo ella, o también “hija de nadie”).

La violencia no es solamente la que cuentan los certificados redactados por las oficinas encargadas de reconocer o negar algún tipo de protección. *El aire de la época* en la Europa actual es terrible en cada una de sus partículas para los que buscan tener documentación en regla y quedan suspendidos, entre clandestinidad y visibilidad social. Leyendo la orden dictada contra una mujer africana irregular,

2 El presente artículo se fundamenta en mi trabajo en el Centro Frantz Fanon, el servicio donde, desde 1996, encuentro a las pacientes. El centro fue el primero en Italia en utilizar una metodología etnopsiquiátrica que cuenta con la presencia de mediadores socio-culturales para poder llevar a cabo los encuentros con los pacientes en su idioma materno. Ver: Beneduce (2015).

3 N. del T.: La autora usa *deslocalizable* en el sentido derivado del neologismo *deslocalizar*, proveniente del inglés y no registrado aún por la RAE, pero sí por el diccionario Oxford en español: “Trasladar una empresa alguno de sus centros de producción a otra zona geográfica, generalmente para abaratar los costes de mano de obra y obtener mejoras fiscales”. Definición disponible en:

<https://es.oxforddictionaries.com/definicion/deslocalizar>

se puede deducir solo implícitamente lo que le pasó en una estación de tren en el norte de Italia. Es en el desfase entre figura y fondo, contando cuántas personas la han rodeado para proceder al reconocimiento y después a su detención, que uno puede *experimentar* el dolor de un cuerpo indomable, que no sucumbe, que, al contrario, ataca, asustado y furioso.

[La señora] mordía la mano izquierda del policía de tráfico X, mordía la mano izquierda del inspector de policía de tráfico Y, pegándole al mismo tiempo en la rodilla derecha y el hombro izquierdo, y además apretándole los genitales al policía de tráfico W, e intentaba morder también al policía de tráfico Z. (auto de confirmación de la orden de detención, 2019)

Durante semanas, la mujer se quejó de dolores en las articulaciones porque (dijo) le habían machacado la cara contra el piso.

Han sido varias las situaciones clínicas en las que me resultó evidente el riesgo de suicidio. En el caso de una mujer congoleña a la que llamaré Rose –violada en 2007 por algunos hombres uniformados en Goma, junto con su madre y su hermana, y en presencia de la hija de esta última–, me he preguntado durante mucho tiempo y me sigo preguntando dónde estaban sus dos hijas ese día, ya que este “detalle” la ponía en tela de juicio en cuanto madre “violada en presencia de las hijas”, y no solo en cuanto “hija violada junto con la madre”. Durante uno de los primeros encuentros, Rose me dijo: “de donde vengo”, a una mujer violada en presencia de sus hijos “no le queda otra que suicidarse”: ¿qué otra cosa puede hacer, sino morir por la vergüenza? (En este caso, morir no es solo una palabra que me entrega, sino un hecho preciso del que ella quiere que yo sea testigo: su madre y su hermana eligieron ese destino mortífero pocos meses después de lo ocurrido, y, a pocos días de diferencia, ambas se quitaron la vida). Rose nunca me contó dónde estaban sus niñas cuando los paramilitares (¿o rebeldes?) entraron a su casa. Yo tampoco se lo he preguntado en ninguno de los encuentros. El silencio sobre este punto ha sido atronador a lo largo de toda la terapia. Yo percibía que sobre este

aspecto específico ella estaba solicitada como madre por una costumbre local que ella quiso infringir (si las niñas hubiesen asistido a la escena), cuya contundencia, sin embargo, quedaba intacta en su opinión, dado que su propia madre y su hermana habían decidido *de otra forma*. ¿No habría sido demasiado ingenuo o violento decirle algo así como “Estoy contenta de que usted no se haya suicidado”? (Eso mismo me *sugirió* decir una analista durante una discusión sobre casos). ¿Habría yo, de esa manera, dado por sentado que las niñas estaban presentes durante su violación (lo que nadie me había dicho)? Y, además, ¿quién me podía garantizar que el hecho de no haberse aún suicidado evitara un suicidio posible si Rose hubiese decidido, en cierto momento de su vida, *tomar al pie de la letra* la cultura, como parece que hicieron su madre y su hermana? ¿Qué trabajo de resignificación actúa después de una experiencia apocalíptica? Porque, si es verdad que la relación entre violencia y lenguaje lleva a una elipsis de la palabra (de Certeau, 1987), es también verdad que *alguien* intenta darle nuevo sentido a este mundo llegado (casi) a su fin.

Cuando intenté presentar algunas de estas historias y preguntas en grupos de trabajo de supervisión o discusión de casos, en la escuela de psicoterapia donde estudié de 2004 a 2008 para conseguir el diploma de psicoterapeuta, recibí casi siempre respuestas desalentadoras con respecto a una historización de los síntomas de las pacientes y de sus violentas biografías. Siempre con respecto a Rose, el analista-supervisor observaba: “En todas las guerras las mujeres han sido violadas”. ¿Qué podría decirle de novedoso al psicoanálisis la historia de Congo sobre la violación, las mutilaciones del cuerpo, las cicatrices y, finalmente, sobre suicidios y traumas? Me he interesado cada vez más en cómo el discurso psicoanalítico –sería más correcto decir algunos psicoanalistas– desarrollan hoy en día la cuestión del “poder histórico del trauma” (Butler, 1997) con respecto a experiencias de tortura o violencia, quedando la mayoría de las veces muy vinculado a los instrumentos que habían servido para producir cura en la clínica de las neurosis, como si uno estuviera en presencia de pacientes que padecen del

mismo sufrimiento y que desarrollan los mismos síntomas. Cuando uno insiste con algunas preguntas, hay psicoanalistas que todavía contestan con frases como la que sigue:

Para nosotros, los psicoanalistas, el sujeto es de alguna manera responsable en la creación de un síntoma, y no quiere admitirlo porque no puede admitirlo. (Iacovazzi, 2006-2007, p. 208)⁴

El evento de la tortura no es de por sí traumatizante. (p. 213)

Esta cita no puede quedar sin respuesta y, quizás, todo el artículo intentará proponer una. En todo caso, Marcelo Viñar (2007a) ya la había contestado, mucho mejor que como puedo hacer yo, cuando, hablando de ciertos “determinismos freudianos” duros de matar, escribía:

Si –para seguir siendo coherentes con el repertorio freudiano– la alternativa entre trauma y pulsión se reduce al shock sexual precoz por cómo se le entiende en la teoría de la seducción, algo de la clínica del trauma en el mundo actual no tiene su lugar. (p. 150)

yo diría que hay violencia en la cura cuando el analista [...] acoge al paria, al forajido, con la misma actitud con que acoge al neurótico, haciendo de manera que interiorice el conflicto como un hecho de su historia personal. (p. 158)

Ahora que he colocado mi discurso dentro de un proyecto seguramente más “modesto” y “concreto” (para retomar dos expresiones del mismo Viñar), puedo intentar decir algunas cosas que he aprendido en la escucha analítica acerca de la colocación de los síntomas en la historia para entender cómo “la agencia histórica se transforma mediante el proceso de significación; cómo los hechos históricos son

representados en un discurso que de algún modo está fuera (más allá) de control” (Bhabha, 2002, p. 29)⁵.

De lo imprevisible y de lo febril

Hay conocidos testimonios que cuentan acerca de la imposibilidad de controlar el discurso histórico⁶, la “fiebre histórica que devora” (Viñar, 2007b, p. 168). Si el trauma es un acontecimiento real⁷ que introduce un quiebre en la experiencia psíquica del tiempo, en la repetición actúa un tiempo que no se puede arreglar de ninguna manera: imposible una catarsis porque las condiciones que han posibilitado el hecho son históricas y, en consecuencia, se pueden dar otra vez: *los lugares allá siguen*, por decirlo con Toni Morrison (1987/1988).

Desde un punto de vista psicoanalítico, la repetición no está ni en el registro de la memoria (del recuerdo o del olvido) ni en el de la representación (del *como si*, de los simulacros). Se relaciona con hechos: hechos humanos en su profundidad histórica (por ende, no cualquier comportamiento), con los cuales los sujetos tienen que lidiar a su pesar y durante un tiempo indefinidamente largo. “La repetición aparece primero bajo una forma que no está clara, obvia, como una reproducción, o una presentificación, *en acto* [...]. Precisemos humano, si así lo quieren, pues, que nosotros sepamos, sólo es acto el del hombre” afirma Lacan (1963-1964/2008, p. 58).

La repetición no es volver a las mismas conductas –por lo menos, nunca he escuchado en las palabras de mis pacientes que se presentase la compulsión a la repetición como la vuelta a presentar el acontecimiento o los acontecimientos así como han sido–, sino la materialización de las condiciones que permiten encontrar sin cesar la misma realidad (en sus formas actuales, es decir, *en acto*). Algo se hace presente de forma inesperada, como si

4 Aquí Iacovazzi estaba entrevistando a un psicoanalista del Centro Primo Levi de París.

5 Agamben (2009/2010) propone el concepto de “puntos de brote”: el revelarse del presente como lo que no hemos podido vivir ni pensar.

6 Améry (2013) escribía que el mismo concepto de historia era inservible. Kertész argumentaba en *Dossier K* (2008) que “el Holocausto, por lo que se refiere a su característica esencial, no es un acontecimiento histórico” (pp. 179-180).

7 Comparto lo que escribe Caruth (1996): “La noción de trauma nos puso delante no solo de una simple patología, sino también de un enigma fundamental que se refiere a la relación de la psiquis con la realidad” (p. 91).

se encontrara por casualidad (y, a veces, hasta como por milagro)⁸ con una misma realidad de donde el presente emana como esquirra del reciente pasado para tejer a su alrededor nuevos lazos (simbolizar y crear un lugar para la esperanza, cosa para nada evidente).

En eso consistiría la repetición en el perfil que pude analizar durante el trabajo clínico con jóvenes africanas solicitantes de asilo: repetición que exige algo nuevo –“la repetición exige lo nuevo”, escribe Lacan (1963-1964/2008, p. 69), y en eso coincide también Deleuze (1968/2002)– o, por lo menos, otra cosa que la alimento y la desarrolle. Creo que también en este campo tenemos que lograr liberarnos de los determinismos freudianos (o de los freudismos baratos, como diría Primo Levi), porque la compulsión a la repetición pensada por Freud frente a un niño que jugaba con un carrito no nos sirve para pensar en la repetición que toma forma entre dos sujetos (no hay un objeto que nosotros controlamos, tiramos lejos y rescatamos; ni siquiera es una parte de sí, órgano externo u objeto pequeño lanzado al mundo a la espera de que algo vuelva). Hay más bien dos personas tomadas en su devenir: un marido con respecto a una esposa, un hijo en presencia de un padre, dos compañeros de prisión, dos amigos que emprenden el viaje a Libia, dos amigos que no se vieron durante mucho tiempo, y cosas así. El sufrimiento de estas mujeres jóvenes muestra de forma ejemplar esos puntos radicales de lo real que Lacan llamó “encuentros” y que hacen concebir la realidad como algo que sucumbe –*Unterlegt*, *Untertragen*, escribe Lacan (1963-1964/2008), que “en francés se puede traducir por la palabra misma de *souffrance*, ‘sufrimiento’, con la soberbia ambigüedad que tiene en este idioma” (p. 64): en francés es a la vez “sufrimiento” y “espera”. La realidad está allí, en *souffrance*, a la espera, dice. Ese encuentro –con la realidad de lo que es real del otro– puede devolver el acceso a esos “significantes vivientes” que llegan a ser un padre, una madre, un hijo, una

hija, una hermana, un hermano, una esposa, un marido, una compañera, un compañero, “desde la fecha del trauma”, es decir, *tardíamente*⁹. El trauma de la Historia vuelve a poner en juego –o, mejor dicho, pone fuera de juego– exactamente esos significantes vivientes, término que Lacan introduce, pero en el cual no se detiene ni demora. Sin embargo, propicia y ayuda a pensar el caso de Julie.

Julie es una chica congoleña de 26 años que huyó de Kinshasa después de haber estado encarcelada junto con su marido y su padre desde el 26 de abril de 2007 y durante aproximadamente cuatro meses. Todos trabajaban en una agencia relacionada con Bemba (político congolés condenado en 2018 por crímenes contra la humanidad).

En la cárcel, Julie fue golpeada y violada repetidas veces. Después del enésimo episodio de violencia, en julio de 2007 le cuentan a su marido lo que le están haciendo a su esposa: él reacciona, y lo matan.

A consecuencia de una indisposición, en el mes de agosto llevan a Julie a un hospital donde los médicos le informan que quedó embarazada. Un diagnóstico de complicaciones –ella no sabe si correcto o no– justifica su hospitalización; mientras tanto, la mujer del médico organiza su fuga.

Cuando llega a Italia, decide no abortar. Yo me ocupé de ella desde los primeros días de noviembre de 2007 hasta el alumbramiento y los primeros meses de vida del bebé, al que llamaré James. Durante uno de los encuentros, poco antes de dar a luz, me dice: “Espero que sea varón, porque los varones son más apegados a sus madres y no me preguntará mucho de su padre”.

Por motivos de salud relacionados con su presión alta, el niño nace con ocho meses. Yo la voy a visitar dos veces. Julie se encuentra claramente apática y ausente. Sostiene a James con los brazos flojos. Su mirada a menudo cae en el vacío del cuarto, sobre los marcos de las puertas, hacia el extremo de la cama; raras veces mira a James.

8 Sigo la sugerencia de Deleuze (1968/2002): “Pues si la repetición es posible, ha de pertenecer más al campo del milagro que al de la ley” (p. 22).

9 Escribe Lacan (1963-1964/2008): “Yo también he visto, con mis propios ojos, abiertos por la adivinación materna, al niño, traumatizado de que me fuera, a pesar del llamado que precozmente había esbozado con la voz, y que luego no volvió a repetir durante meses enteros; yo lo vi, aún mucho tiempo después, cuando lo tomaba en brazos, apoyar su cabeza en mi hombro para hundirse en el sueño, que era lo único que podía volverle a dar acceso al significante viviente que yo era desde la fecha del trauma” (p. 71).

Retomamos los encuentros en el Centro Fanon un mes y medio después del parto. Llega muy agitada porque, dice, *ha pasado una cosa que no sabía que podía pasar*. Cuando estaba en el hospital, un amigo congolés –que ella conoce desde hace tiempo y que encontró *por casualidad* en la iglesia adonde ella va– la había acompañado al servicio de registro interno del hospital para inscribir el nacimiento de James. Julie había decidido darle a James el nombre de este hombre (se trata del nombre en su idioma, el lingala)

–En mi país se hace así. A tu hijo le puedes dar el nombre de un amigo si la persona está de acuerdo.

[En el registro a James lo inscriben con el apellido de este señor, y el niño se convierte de pleno derecho en hijo de este hombre].

–¿Por qué estás enojada? –le pregunto.

–Porque James no tiene padre. Yo quería solo darle el nombre de ese hombre, yo no quería que se convirtiera en su hijo. No sabía que por la ley italiana era así. Si hubiera sabido eso, nunca lo habría hecho. En mi país es diferente. Se puede dar el nombre de alguien sin que este se convierta en el padre. Y, además, yo a ese hombre no le he contado nada de mi historia. Quiero esperar. Una mujer tiene que hacerse esperar. Aunque se convierta en mi marido, no será el padre de James.

–¿Y qué será?

[silencio]

–A lo sumo será el marido de su mamá. Si él no está convencido de querer ser el padre de James, en un futuro puede representar un peligro para James. Puede cansarse, decírselo... Es mejor que James sepa su historia tal como es.

–¿Y cómo es la historia de James?

–De estar sin padre –dice.

–Puede que lo que ha pasado no sea del todo negativo, Julie.

–Antes le tengo que hablar a ese amigo mío.

–Sí.

Devenir de nuevo

Lo que le pasó a Julie no es para nada casual y se entiende solo después. Esta me parece que es la repetición que está en juego en su historia como necesidad y al mismo tiempo imposibilidad de confrontarse con la muerte



de su marido y a la vez con el padre de su niño. No es la repetición como retorno de acontecimientos pasados –el trauma de lo que fue: la violencia padecida en la cárcel, los golpes, el encuentro con hombres violentos–, sino la materialización en el presente de las condiciones que *la hacen tropezar* con la realidad que más le atañe (la muerte del hombre que durante mucho tiempo imaginó que sería el padre potencial de sus hijos y la imposibilidad real de saber quién es el padre de James). Después del encuentro, me digo a mí misma que es una suerte que su hijo tenga un padre en Italia, porque su historia no era una historia para transmitir, pero tampoco, por supuesto, se podía omitir: era una historia para *repetir*, que *se repetía* con más voces, incesantemente, para hacer que los sujetos involucrados siguiesen teniendo acceso a ella, desarrollando así esos significantes vivientes que son un padre, una madre, un hijo, una hermana, un hermano, un abuelo... En efecto, era tiempo de hablar con ese amigo, reanudar vínculos sociales con el mundo, esperando ver después qué sumaba él por su parte en ese encuentro y en la espera que ella imponía a la relación (una mujer, decía, tiene que hacerse esperar). Es algo mucho más complicado que un carrete que arrojo y vuelvo a agarrar tirando de una sogueta y tarareando *se fue-acá está*.

No tengo ninguna garantía de los logros del trabajo clínico emprendido. Cuando hablo con estas mujeres, me pasa que me agarro de una palabra –*madre* más que *padre*; *casada-no casada* (Taliani, 2012)– para tratar de no hacer rodeos: me pregunto si será posible que vuelva a ser un significante de y para alguien, ya no en su sentido originario (eso sería imposible después del trauma, y esta es una clínica que no puede volver atrás, solo puede, a tientas, ir hacia adelante); la mayoría de las veces, al revés, es convertido en algo totalmente nuevo: el significante vivo se presenta en ciernes (no podría ser de otro modo). En este corto espacio espero, por lo tanto, que pase algo, evitando la tentación de edipizar a las pacientes (sería demasiado obvio encerrar todo en el

triángulo una vez que uno tiene los tres vértices bien puntiagudos). No pienso insertar estos significantes vivientes en la cadena edípica, haciéndole interiorizar al sujeto algo sucio, impúdico, repugnante (o, al contrario, fijado en un ideal mortífero), algo que simplemente perpetuaría con otros medios el trabajo iniciado por el verdugo, pegándole un significante viviente a un (y solo un) idioma victorioso. Porque es preciso decirlo: los significantes vivientes pueden volverse los de la opresión (una-madre-violada-que-da-vergüenza; un-marido-humillado-que-nos-pone-incómodos-por-cómo-lo-hemos-visto-caerse), y entonces la colonización se vuelve íntima. Por ende, espero quebrar esa cadena edípica y volver a ponerla en el mundo, en el trabajo analítico, para que se puedan reactivar procesos de identificación y desidentificación móviles (aunque sean volubles), y, sobre todo, que se puedan transmitir.

A partir de W. Benjamin (1942/2008) hemos aprendido que el pasado no es exactamente lo que ha sido, sino el recuerdo que se nos cruzó en un momento de peligro¹⁰. Si solo quedan ensamblados de palabras que deforman todo (“demuelen”, dirían Marcelo y Maren Viñar, 1993), basta con rozar estos ensamblajes para producir violencias imprevisibles: de hecho, ya no se sabe de qué fueron significantes y qué significaban (una madre y una hija, un padre y un marido, etc.). Lo que intento hacer en la clínica con estas mujeres africanas inmigrantes es preservar la funcionalidad cultural, y no su cultura (porque la mayoría de las veces es esa la que ha sido dañada o usada contra ellas): volver a interrogar y a pensar junto con ellas quién se convierte en madre o hijo a lo largo de la vida. Espero junto con ellas que un significante vuelva de nuevo *a decirles algo* (eso a menudo coincide con la proliferación de sueños donde los ausentes vuelven a hablar, punto que, por un tema de espacio, no puedo desarrollar ahora). No se trata, pues, de vaciar de sentido el hecho (de banalizarlo, como se suele decir en cierto ámbito psicoanalítico) ni de colonizarlo a tra-

10 “Articular el pasado históricamente no significa reconocerlo ‘tal como ha sido’. Significa apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante de un peligro” (Benjamin, 1942/2008, p. 307).

vés de una teoría cultural preestablecida (ni *mía* ni de la *paciente*). Desde esta perspectiva, sin duda la repetición tiene que ver con el inconsciente como recurso subjetivo destinado a preservar el hecho histórico y social cuando su materialidad histórica se ha desvanecido, pero, bajo ciertas condiciones –cuando se trata de repetición entre sujetos, y no entre un sujeto y un objeto– en las manos del analista puede convertirse en instrumento de cura para reactivar lazos sociales y simbólicos, e ir así más allá de la terapia, a la vida.

Referencias

- Agamben, G. (2010). *Signatura rerum: Sobre el método*. Barcelona: Anagrama. (Trabajo original publicado en 2009).
- Améry, J. (2013). *Más allá de la culpa y la expiación*. Valencia: Pre-textos.
- Amnesty International (5 de octubre de 2018). *I want to decide my future: Uprooted women in Greece speak out*. Disponible en: <https://d21zrvtkxttd6ae.cloudfront.net/public/uploads/2018/10/04153336/Women-Greece-Final-report.pdf>
- Balibar, E. (2003). *We, the people of Europe? Reflections on transnational citizenship*. Princeton: Princeton University Press.
- Beneduce, R. (2015). *Un lugar en el mundo: Itinerarios de la migración entre memoria, violencia y deseo*. México: ENAH y Prensa de la Universidad de Tlaxcala.
- Benjamin, W. (2008). *Sobre en concepto de historia*. En A. Brotons Muñoz (trad.), *Obras completas 1* (vol. 2, pp. 303-318). Madrid: Abada. (Trabajo original publicado en 1942).
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Butler, J. (1997). *The psychic life of power*. Stanford: Stanford University Press.
- Caruth, C. (1996). *Unclaimed experience: Trauma, narrative, and history*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Certeau de, M. (2002). *Historia y psicoanálisis*. México: Universidad Iberoamericana.
- Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1968).
- Gatta, G. (2018). “Half devil and half child”: An ethnographic perspective on the treatment of migrants on their arrival in Lampedusa. En G. Proglío y L. Odasso (ed.), *Border Lampedusa*. Londres: Palgrave MacMillan.
- Genova de, N. (2013). Spectacles of migrant “illegality”: The scene of exclusion, the obscene of inclusion. *Ethnic and Racial Studies*, 36 (7), 1180-1198.
- Havkin, S. (2018). Israël à l'avant-garde des contournements du droit d'asile? *Plein Droit*, 2, 117, 24-27.
- Iacovazzi, E. (2006-2007). *Il trauma della tortura: Approcci a confronto tra etnopsichiatria e psicoanalisi in una ricerca sul campo a Parigi*. Venecia: Università Ca' Foscari.
- Kertész, I. (2008). *Dossier K*. Paris: Acte du Sud.
- Lacan, J. (2008). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós. (Trabajo original publicado en 1963-1964).
- Morrison, T. (1988). *Beloved*. Barcelona: Picador. (Trabajo original publicado en 1987).

Rivera-Farfán, C. (2018). Del tránsito interrumpido a la deportación: Niñas, niños y adolescentes centroamericanos viajando solos hacia Estados Unidos. *Entre Diversidades*, 11, 9-35.

Taliani, S. (2012). Intuitions délirantes et désirs hypothéqués: Penser la migration avec Frantz Fanon. *L'Autre, Cliniques, Cultures et Sociétés*, 12(3), 285-295.

Viñar, M. (2007a). Détreesses, opprobre, exclusion. *Annuel de l'APF*, 1, 147-162.

Viñar, M. (2007b). Généalogie de la violence. *Libres cahiers pour la psychanalyse*, 2(16), 159-168.

Viñar, M. y Ulriksen-Viñar, M. (1993). *Fracturas de memoria: Crónicas para una memoria por venir*. Montevideo: Trilce.



Fotografías: Claudia Andujar
Vertical 11, de la serie *Marcados* (1981-1983)
 Políptico compuesto por 10 piezas.
 Ampliación fotográfica con gelatina de plata sobre papel
 fibra Ilford Multigrade MG IV, peso doble, mate, con
 tratamiento y baño de preservación a base de selenio,
 56 x 37,5 cm (cada una)



Fotografía: Claudia Andujar
Tren baiano, de la serie *Histórias reais* (1969)
Impresión con tinta pigmentada mineral sobre
papel de algodón, 73 x 110 cm

José Luis González Fernández*

Marie Langer: Entre el duelo y la vida, una experiencia del exilio. Vivir el presente por el futuro

En términos generales, el exilio implica la marcha de una persona de su tierra por razones fundamentalmente políticas, religiosas o legales, como una suerte de destierro, refugio o expatriación, y, a su vez, puede ser voluntario o involuntario. En México, José Gaos, discípulo de Ortega y Gasset en España y refugiado en México a raíz de la Guerra Civil española, acuñó el término de *trasterrado* para distinguir el concepto de destierro de otro que contempla la llegada a una tierra que le es afín, no como expatriado, sino como *empatriado*. Hay otros exilios, como el económico, que también pueden ser forzados, la persona se ve expulsada por su propia tierra para subsistir en otra.

Marie Langer vivió todos estos exilios:

voluntario en España, refugiada en la hoy República Checa, exilio forzado al Uruguay, económico en Argentina, que la convierte en trasterrada, luego, otro exilio forzado a México y, finalmente, el retorno para morir en Argentina, su tierra de adopción.

Marie Langer seguramente es conocida por los lectores, aun así, considero necesario tomar algunas referencias biográficas para hablar de sus exilios y no solo decir fríamente –aunque acertadamente– que enfrentó el exilio con acciones, adaptándose a nuevas tareas, transformando y fundando instituciones, escribiendo y trabajando con base en sus principios.

Marie Lisbeth Glas Hauser nació en Viena en 1910. De origen judío, con educación

* Círculo Psicoanalítico Mexicano.

liberal en casa y formada en la Schwarzwaldschule, que se caracterizaba por una enseñanza progresista, feminista e igualitaria, pronto aprendió a no aceptar las limitaciones profesionales impuestas a la mujer ni tampoco la hipocresía y la represión sexual vigente, a luchar contra el patriarcado y por la igualdad de la mujer, pero también a no tolerar las restricciones y abusos contra los judíos, que eran no solo insensatas, sino crueles y violentas.

Estudió medicina y se especializó en psicoanálisis en el Instituto de Formación Psicoanalítica de Viena. Tuvo como analista y didacta a Richard Sterba, hizo supervisión con Jeanne Lampl de Groot y Ernest Krist, y seminarios con Karen Horney y Heinz Hartmann, durante un lapso de tiempo relativamente corto antes de su exilio. Marie Lisbeth ingresó al Partido Comunista y, ya para ese entonces, por 1936, se había casado dos veces.

Conoció a Max Langer, médico ortopedista con quien estuvo en prisión luego de un mitin en Viena. Max le propuso viajar a España como voluntarios en la Legión Inglesa para defender la República Española del flagelo fascista que amenazaba a España y a toda Europa. Marie dijo que fue “el camino digno para escaparse del destino trazado para la mujer” (Langer, 1981, p. 5), pero también fue un acto que le salvó la vida: “en el mejor de los casos, me ahorró huir dos años después como judía perseguida por los nazis. Pude abandonar mi patria voluntariamente, salvando mi autoestima” (p. 44). El exilio “digno” representaba no solo pérdidas, sino también mantenerse en la lucha con metas claras. En este sentido, todos los exilios de Marie Langer fueron dignos.

Este primer exilio –si es que podemos llamarlo así– fue voluntario, solidario y combatiente. Su experiencia como extranjera en España era novedosa y enredada. Los Langer no conocían nada de España, Mimi se imaginaba pasando en mula por los Pirineos para llegar a una tierra calurosa y con cielo siempre azul. No hablaban ni una palabra del idioma local, por lo que decidieron tomar un curso de catalán; al entrar por Cataluña, pensaron que ese era el idioma español, lo que luego, en el frente, les dio problemas.

Los españoles no los veían bien por ser “ingleses” en el Frente de Aragón. Cuando se

integraron a las Brigadas Internacionales en el Frente de Madrid, pudieron sentirse “menos extranjeros”, sobre todo porque, con la gran demanda médica que había en aquel frente, eso ya no importaba. Tampoco importaba ya si hablaban bien el español; finalmente, los heridos solo decían “madre” o “agua”. Vivían al día, sin pensar en el pasado, modelo que pronto aprendió a manejar.

Max tuvo la idea de fabricar *in situ* las prótesis para la enorme cantidad de amputaciones que realizaban, y fueron a Francia por suplementos. Mimi estaba embarazada y sufrió la pérdida de su primera hija, que falleció a los tres días, como consecuencia de su nacimiento prematuro. Es conmovedor y al mismo tiempo desgarrador el relato que hace de este suceso y del momento que la pareja vivió mientras luchaban por salvar la vida de su hija. La madre postrada trataba de dar amor y el padre, en un lugar totalmente desconocido, trataba de conseguir leche para la nena y la traía llorando. Cuando pidieron ayuda, la respuesta fue la oferta de un bautizo de emergencia. Marie Langer (1981) decía: “debe haber sido esta experiencia tan dolorosa la que me llevó mucho más tarde a intentar dilucidarla, y dedicarme a la investigación de los mecanismos psicosomáticos del embarazo, aborto espontáneo y parto prematuro” (p. 67).

La República prácticamente había sido derrotada, no podían volver a España ni tampoco a Austria, y el nazismo incendiaba Viena. Entonces se fueron –ahora como refugiados– a los *Sudetendeutschland* (Sudetes), en la entonces Checoslovaquia, donde ya estaban sus padres. Max aprovechó los pocos meses de su estancia para aprender a trabajar en la industria textil con su suegro, Mimi se recuperaba y buscaba la manera de elaborar sus duelos. El *Anschluss* –o anexión– de Austria ocurrió el 12 de marzo de 1938, y la inminente invasión a los Sudetes los obligó a exiliarse en Uruguay; “salí de mi depresión. Vamos a empezar de nuevo, le dije a Max” (Langer, 1981, p. 68).

Detengámonos un momento a pensar cómo había vivido Mimi la primera parte de su exilio. En España fue la primera vez que se sintió extranjera, no hablaba el idioma, no conocía la cultura, pero sí conoció de primera mano la muerte y la guerra; en el hospital del frente

murió, prácticamente en sus brazos, su segundo marido, Joseph Hebert Manowill¹, voluntario también (Langer, 1981, p. 65). Ya en Niza, sufrió la pérdida de su primera hija con Max y, como colofón, el miedo, la desazón y el escape aunados a la primera experiencia de derrota. A partir de ese momento y por el resto de su vida, todas las pérdidas importantes para ella –quizá defensivamente, apoyándose en la doctrina del materialismo de manera consciente– fueron diluidas, quedaron ocultas en las sombras del pasado. No había otra opción que vivir para el presente y por el futuro. Esta reacción a un *dolor contenido* la siguió por siempre. Recientemente nos enteramos de la enorme cantidad de sus parientes que fallecieron en campos de concentración, pero la pérdida de familiares durante la guerra, por ejemplo, era algo de lo que no se hablaba. La muerte de su segundo hijo quedó *en el pasado*; la de su marido, lo mismo. Miró al presente por el futuro. Ella evidentemente lo sufría, y mucho, pero frente a lo ominoso de lo real, no quedaba más que luchar para transformar la realidad, y qué mejor que la realidad social.

Contaba que en la travesía al Uruguay, en octubre de 1938, supieron de la invasión a los Sudetes y de la apropiación nazi de más de 30.000 km¹ de Checoslovaquia, incluyendo la fábrica textil de los Glas, que jamás recuperarían. También supieron que en Uruguay se hablaba castellano.

Al desembarcar, no pudieron ejercer su profesión, sus títulos de medicina no fueron revalidados², pero gracias al afortunado entrenamiento de Max, se mantuvieron en Puerto Sauce con un trabajo en la industria textil³. Mimi, mientras tanto, preparaba las comidas para los compañeros obreros. Durante tres años y medio vivieron un estilo de vida que Marie definió como “casi proletario”. Además, fue madre de dos hijos: Tomás y Nicolás (quien falleció alrededor de los 20 años de edad), se integró al Comité Uruguayo de Solidaridad con los Republicanos Españoles y comenzó su trabajo como psicoanalista a tra-

vés de pláticas, conferencias y alguna que otra consulta. En 1943, Max consiguió un mejor trabajo textilero en Buenos Aires. La familia emigró (exilio económico) para reunirse en 1944, y ahí nacerían sus otros tres hijos: Martín, Ana y Verónica.

Marie se sintió vulnerable. Era extranjera, con vivencias de persecución y muerte, madre y no tenía los conocimientos suficientes de su nuevo país. Por otro lado, su acento la delataba como germánica en un momento en el que, a causa de la Segunda Guerra Mundial, *ser alemán* era mal visto por la mayoría. El mundo se derrumbaba, y solo se sostenía gracias a su familia y amigos, ya que una de las características importantes de este exilio fue que, a diferencia de lo que le ocurría a la mayoría de los exilados, Mimi hacía amigos, y no solo austriacos o españoles, sino especialmente argentinos.

Ya desde Uruguay, en 1942, pero especialmente al estar en Buenos Aires, por recomendación de su exanalista entró en contacto con Ángel Garma, para luego participar en la fundación de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) –de la que llegó a ser presidenta después–, reconocida primero por Ernest Jones y oficialmente en el Congreso de la International Psychoanalytical Association (IPA) de 1945.

Llama la atención que cuando terminó Medicina, en 1935, no se permitía a los médicos judíos realizar prácticas en hospitales públicos austriacos, y como tampoco eran bien recibidos en los privados, eso le abrió las puertas para su formación como psicoanalista. Luego, en Argentina, tampoco pudo trabajar como médica, y nuevamente se le abrieron las puertas del psicoanálisis.

Marie Langer decía que cuando reinició su trabajo profesional, optó por la ortodoxia analítica, fue una suerte de reposo en el que la política, el marxismo y la lucha revolucionaria quedaron en pausa, un período de adaptación impuesto por el temor en el exilio. Al principio, no le gustaba Perón, temía el fascismo en

1 En sus memorias lo llama Robert, su nombre de batalla.

2 Mimi revalidó su título en Mendoza, Argentina, en 1956.

3 Max logró trabajar como cirujano ortopedista nuevamente.

Argentina, aunque luego, por la admiración casi secreta que tuvo hacia Evita, cambió de opinión, pero nunca fue peronista. Decidió guardar silencio frente a su posición como marxista y revolucionaria, aunque sí recibía pacientes involucrados en diversas luchas. De esto no hablaba, solo podía hacerlo con Pichon-Rivière (Langer, 1981, p. 78), pero una cosa era que ella lo asumiera y otra que la institución se lo exigiera, lo que de alguna manera propició tiempo después la ruptura con la IPA y, en consecuencia, con la APA.

Aunque aquí no es el lugar, vale la pena señalar que el período de la APA (1942-1971) fue muy productivo en la teoría; escribió sus libros clásicos *Maternidad y sexo* (1951) y *Fantasías eternas a la luz del psicoanálisis* (1957); libros en coautoría, como *Psicoterapia de grupo: Su enfoque psicoanalítico* (1959); libros colectivos, ensayos, artículos, etcétera⁴.

Entre 1963 y 1965 murieron uno de sus hijos y su marido, y, como había aprendido en el primer exilio, se propuso vivir el presente por el futuro con un impulso transformador: quería evitar el aislamiento del psicoanálisis frente a la situación política, especialmente en la APA. En 1969, ocurrió un evento importante que surgió a raíz de los movimientos mundiales del 68 y la efervescencia social que culminó en el Cordobazo en Argentina. En el Congreso de IPA en Roma, se interpretó a la juventud inconforme desde una perspectiva libidinal en un enfrentamiento generacional edípico. Como respuesta, dentro del propio congreso, se creó un grupo paralelo que disentía y que en su plataforma cuestionaba esa postura, y adicionalmente planteó los problemas del costo del análisis, la formación del analista, la alienación institucional y la de la práctica. Plantea la necesidad de transformar la política dentro del psicoanálisis y las modalidades alienantes de la formación. De ahí el nombre del grupo, Plataforma, al que se adhirió. De manera simultánea, en la APA se constituyó el grupo Documento, con analistas en formación que siguieron una premisa similar a la de Plataforma.

En 1971, en el Congreso IPA en Viena, su

ciudad natal, pronunció una conferencia titulada *Psicoanálisis y/o revolución*. En ella llamaba a una transformación radical de la sociedad y de la forma de concebir la práctica analítica. Hanna Segal se lo recriminó, y la dirección de la IPA se negó a publicar su conferencia “por razones de espacio”. Así llegó el punto final con la IPA y, en consecuencia, renunció a la APA junto con didactas y alumnos en formación del grupo Documento.

Se creó la Coordinadora de Trabajadores de Salud Mental (TSM) y, dependiente de ella, el Centro de Docencia e Investigación (CDI) con los exmiembros de APA y miembros de la Federación Argentina de Psiquiatras (FAP), de la que Marie Langer llegó a ser presidenta.

Ante estas y más actividades, su seguridad en Argentina se tornó imposible. La Alianza Anticomunista Argentina (Triple A) la amenazó: estaba en la lista. Se vio obligada por sus hijos, que la “convencieron” de aceptar la invitación de Armando Suárez para exiliarse y trabajar en el Círculo Psicoanalítico Mexicano (CPM).

Sobreviene un nuevo exilio forzado; esta vez, no quería marcharse, su trabajo todavía era útil, no como en España, no visualizaba una posible derrota. Esta vez no llegaría a un lugar desconocido; fue un exilio “de lujo”, decía, había viajado a México en un par de ocasiones, tenía amigos y exformandos, trabajo y, sobre todo, estaba su hija Ana y, poco después, Verónica. En México, país tradicionalmente solidario con el exilio, inmediatamente dio clases en el CPM, luego en la Universidad Nacional Autónoma de México, en la Asociación Mexicana de Psicoterapia Analítica de Grupo y en los Centros de Integración Juvenil. También trabajó en clínica privada y en supervisión de candidatos de diversas instituciones formativas. Además, comenzó a ocuparse de manera solidaria en la asistencia de exiliados políticos, no solo argentinos, sino de Centroamérica y América del Sur; trabajó con víctimas de la represión en esas regiones y mantuvo la denuncia a la dictadura militar argentina, a la vez que conformó la Organización de Trabajadores de Salud Mental Argentinos y Latinoamericanos.

Mimi sostenía que en México cerró varios

4 En www.marielanger.com presentamos una publicación referida a su bibliografía completa.



Fotografía: Claudia Andujar
Tren baiano, de la serie *Histórias reais* (1969)
Impresión con tinta pigmentada mineral sobre
papel de algodón, 73 x 110 cm

ciclos de su vida: cuando salió de Europa, su destino era México, y por circunstancias de visado, llegó al Uruguay; el ciclo se cerraba en su exilio mexicano. Otro se refiere a sus inicios profesionales sobre la problemática de la mujer, que si bien era vanguardista, juzgaba que todavía era muy biologicista, pero ahora lo extendía con fuerza hacia lo social, hacia la lucha concreta por la igualdad de oportunidades y hacia el marxismo, ciclo que también cerraba en México. Sin embargo, nuevos aires comenzaron a soplar; Nicaragua y Cuba volvieron a emocionarla.

Por el año 1981, Sylvia Bermann y Marie Langer formaron, con colegas mexicanos y argentinos residentes en México, el Equipo Internacionalista de Salud Mental México-Nicaragua. Este grupo, en el cual pude participar en su etapa final, revolucionó los métodos de docencia, asistencia y prevención de las instituciones sandinistas. El programa de Madre Acompañante en hospitales infantiles la llenaba de orgullo. También se realizó intervención con combatientes y con residentes aterrados y desplazados de las zonas de guerra con los “contras”. Gracias a su amplia experiencia en ambos rubros, documentó los efectos psicológicos de la represión política y el exilio forzado; mucho sabía de ello.

Nicaragua la revitalizó. Representaba una reivindicación por la derrota en España, una

forma de trabajar en la práctica aquel dolor insoportable.

Luego de visitar la Casa de las Américas, en La Habana, en 1982 fue invitada a participar en el Comité ejecutivo del Encuentro de Intelectuales por la Soberanía de los Pueblos de nuestra América, en sustitución del recientemente fallecido Julio Cortázar. Ella decía que no sabía por qué, si no era intelectual... A su regreso, en pláticas de familia, contó su aventura. Nuestro amigo Juan Carlos Volnovich y Roberto Fernández Retamar habían logrado que Fidel se interesara en una mujer psicoanalista austríaca, comunista, feminista, participante de las brigadas internacionales en la República Española, enemiga del anquilosamiento del psicoanálisis en Latinoamérica, exiliada e internacionalista en Nicaragua.

En la recepción de los intelectuales conoció y conversó con Fidel Castro; el tema fue la necesidad de ampliar el panorama de la psicología en la isla. Fidel le preguntó sobre su historia, le dijo que había leído las obras completas de Freud (en privado decía que no le creyó) y que le interesaba un encuentro de psicoanalistas -de su trayectoria- con los psicólogos cubanos para conocer su práctica en Latinoamérica. Fidel dio instrucciones para su realización, y no podía faltar que le preguntara si sabía hacer el *Apfelstrudel*, a lo que Mimi asintió y dio la receta: puntualizó que, como

decía su mamá, el proceso de la masa era fundamental, al estirla debía poderse leer a trasluz “una carta de amor”.

Mimi solo asistió al primero de seis encuentros de psicólogos cubanos y psicoanalistas, en 1986. Para ella, había sido todo un éxito; los cubanos se interesaron por “la psicología de la vida cotidiana”, decía, y podría logarse que en Cuba leyeran desde el capitalismo de Freud –si así lo querían hacer– la praxis revolucionaria latinoamericana.

En 1987, cuando su enfermedad marcaba un final inevitable, decidió volver a Buenos Aires, a su casa, a su tierra adoptiva. Marie Langer murió el 23 de diciembre de 1987.

En una carta a Adelaida y Roberto Fernández Retamar, de la Casa de las Américas, fechada el 27 de julio de 1987, ya desde Argentina, Marie Langer escribió:

Fui feliz en Cuba y fui feliz en la Casa. Me siento afortunada: al final de mi vida tuve Cuba y Nicaragua como un premio. Un sueño. Fue como cumplir con un destino. A ustedes se los debo. De ahí mi gratitud. Porque me permitieron una vejez más digna y consecuente. En Cuba rejuvenecí o, mejor, fui atemporal, allí no fui ni vieja ni joven y tuve fuerzas para sobrevivir. (párr. 5-6)⁵

Como conclusión, diremos que el exilio salvó a Marie Langer de la muerte dos veces, forjó su carácter y le mostró el camino para sobrellevar el dolor, y, por otro lado, en los tres países en los que se exilió fue feliz y pudo lograr las metas que desde su más temprana juventud se había trazado. Fue una gran mujer, una madre y abuela cariñosa, solidaria, luchadora y, sin duda, una gran suegra también.

Referencias

- Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstandes (1986). *ÖsterreicherInnen für Spaniens Freiheit: 1936-1939* [archivos]. Viena.
- Langer, M. (1981). *Memoria historia y dialogo psicoanalítico*. México: Folios.
- Langer, M. (27 de julio 1987). *Carta a Adelaida y Roberto Fernández Retamar*. Disponible en: http://www.marielanger.com/2019/03/carta-adelaida-y-roberto-retamar_29.html
- Langer, M. (s. f.). Archivo Marie Langer [documentos personales en custodia de José Luis González Fernández].

⁵ Borrador de archivo.



Fundadores originales de APA
© José Luis González Fernández



Máximo Langer operando con Marie Langer en el Hospital Escuela durante la Guerra Civil
© José Luis González Fernández



Max, Marie Langer y Verónica en Escobar, 1960
© José Luis González Fernández



Marie Langer en ambulancia de las Brigadas Internacionales
© José Luis González Fernández



Claudia Andujar*

Huyendo de la Segunda Guerra Mundial: De Hungría a los *yanomami*¹

Voy a hablar un poco de mi origen. Mi madre era de la Suiza francesa y se crio en una ciudad llamada Neuchâtel. En determinado

momento quiso conocer el mundo y se dispuso a trabajar enseñando, fuera de Suiza, sobre la cultura y la lengua que había incorporado

* Fotógrafa.

¹ Este relato es la transcripción de un fragmento –editado por Gabriela Levy– del intercambio entre Claudia Andujar, Davi Kopenawa (*Yanomami*) y Thyago Nogueira (curador) que tuvo lugar el 15 de diciembre de 2018 durante la apertura de la exposición “Claudia Andujar: la lucha *Yanomami*” en el Instituto Moreira Salles - IMS Paulista (San Pablo). Esta exposición estará en cartel en el Instituto Moreira Salles - IMS Rio (Río de Janeiro) de julio a noviembre de 2019, y en la *Fondation Cartier pour l’art contemporain*, París, de diciembre de 2019 a abril de 2020.



Fotografía: Claudia Andujar
Río Catrimani (Wakathá-ú), TTY, RR (1976)
Gelatina de plata en papel fibra Ilford Multigrade MG IV, peso
doble, mate, con tratamiento y baño de preservación a base de
selenio, 103,5 x 151 cm

desde pequeña, el francés.

La familia de mi padre era de origen húngaro-eslovaco, y después se mudó a un lugar llamado Nagyvárád –que en húngaro quiere decir “ciudad grande”– y queda en la frontera de Hungría con Rumania, en la Transilvania que después de la Primera Guerra Mundial pasó a ser territorio rumano.

La familia de mi padre contrató a mi madre en Nagyvárád (u Oradea) para enseñar a los jóvenes de la familia la lengua francesa y una cultura diferente a la que habían recibido hasta entonces. La familia de mi padre era judía, todos eran judíos. Mi madre trabajó

allí con esa familia varios años, hasta que, en esa época ella era joven, conoció a mi padre y finalmente los dos... Mi madre y mi padre se casaron y se quedaron a vivir en Oradea (o Nagyvárád); fue en 1940 que se casaron y se quedaron allí. Mi madre tenía la costumbre de volver una vez al año a Suiza, para ver a su familia. Cuando yo nací fui el primer niño de la familia de mi madre y de mi padre; por lo que entonces incorporé la vida de los judíos de Hungría y, a la vez, crecí también con la lengua francesa: *je parlais depuis mon enfance le français et le hongrois*, el húngaro.

Y hoy estoy aquí, en Brasil, hacia donde hui después de la Segunda Guerra Mundial. En la época de la Segunda Guerra la familia de mi padre fue deportada por completo y enviada por los alemanes a un campo de concentración; me quedé viviendo con mi madre allá en Oradea (o Nagyvárád) y después me fui a Neuchâtel en Suiza.

Fueron años muy difíciles. Toda la familia de mi padre murió en un campo de concentración en Dachau y Auschwitz, a donde habían sido deportados. Me quedé en Nagyvárád (u Oradea) con mi madre, pero en cierta forma yo diría que “escondida” porque si descubrirían que mi padre era judío yo también terminaría siendo deportada. Entonces, de mi familia de Hungría puedo contar eso. En 1944, cuando los rusos se estaban acercando e iban a ocupar Nagyvárád (u Oradea), mi madre decidió que ya era suficiente y quiso volver a donde había nacido, en Suiza. Entonces, ella y yo, a escondidas, tomamos un tren de refugiados y vimos la posibilidad de volvernos solas a Suiza. En la familia de mi padre murieron todos, ¡todos! Yo soy la única sobreviviente.

Con cierta dificultad fuimos las dos de Oradea a Viena (Austria), donde nos tuvimos que esconder y donde mi madre se contagió de escarlatina. La escarlatina, en aquel momento, era una enfermedad grave y tuvo que ser llevada al hospital en Viena, donde permaneció varios meses; allí yo también me tuve que esconder para poder sobrevivir.

Esperaba que mi madre saliera del hospital para que pudiéramos continuar viaje hacia Suiza, y fue eso lo que pasó. En Viena muchas veces intenté encontrar a la familia de mi padre, pero no los encontré.

Me escondí para que los alemanes no me capturaran como hija de judío. Fueron años muy complicados. Yo tenía en aquel momento 13, 14 años. Pero finalmente mi madre logró salir del hospital, sobrevivió y me buscó. Me encontró y decidió que continuáramos el viaje juntas para huir del régimen alemán. Y fue eso lo que sucedió.

No fue fácil, pero logramos llegar a Suiza, el lugar de origen de ella y donde también había nacido yo, porque cuando quedó embarazada ella quiso que yo naciera en Suiza. Entonces, esto es lo que puedo contar de mi infancia: la familia de mi padre que nunca más encontré, en la que murieron todos, y yo que escapé con mi madre. Era la única sobreviviente.

Bueno, me quedé viviendo con mi madre en Suiza. Ella empezó a trabajar y a mí me mandaron a la escuela. En determinado momento un tío paterno, hermano de mi padre, descubrió que yo estaba viviendo en Suiza; fue la única persona de la familia paterna que sobrevivió y vivía en Hungría. Me invitó a vivir con él en Nueva York, en los Estados Unidos de América (EUA) para darme la posibilidad de tener una buena educación. Podría elegir lo que quisiera estudiar. Entonces acepté. Dejé a mi madre y me fui a vivir a Nueva York.

Ese tío, que yo conocía muy poco, fue la posibilidad de encontrar a alguien de la familia de mi padre. Me fui a vivir con él y su esposa, que era judía también, originaria de Alemania. En determinado momento sentí que quería hacer mi vida sola, me fui de la casa de la familia paterna a vivir sola, y como mi madre se había casado nuevamente y se había ido a vivir a Brasil, decidí hacer un viaje a Brasil.

Me gustó mucho Brasil, más que los Estados Unidos, y decidí quedarme en San Pablo, la primera ciudad que conocí ahí.

Decidí seguir mis estudios, tuve que aprender obviamente portugués, era para mí un país nuevo, pero me gustó mucho. No sé... sentí una facilidad para relacionarme con el pueblo brasileño. Desde entonces y hasta hoy, estoy en Brasil.

Quise conocer Brasil, y no solo San Pablo, sino todo Brasil. Empecé por trabajar para sobrevivir; quería conocer Brasil y los brasileños, por lo que empecé a fotografiar. Como tenía que aprender portugués y acostumbrarme a la

vida local, me pareció que la fotografía, que conocí en Brasil, era mi forma de comunicarme conmigo misma y con los brasileños.

En aquel tiempo conocí a Darcy Ribeiro y él me sugirió que conociera también los pueblos indígenas de Brasil, lo cual me pareció muy bien. Primero fui con los indios *karajá*, donde me quedé un tiempo. Después volví a San Pablo y quise conocer otros pueblos indígenas y fui con los *bororó*, donde también me quedé un tiempo. Volví nuevamente a San Pablo, me casé, me ligué aun más a los brasileños y pasados algunos años decidí conocer la Amazonia. Conocí a una persona, un suizo-francés, que fue a las tierras de los *yanomami* y decidí conocerlos yo también, por lo que me aventuré en la Amazonia. Me gustó mucho y decidí que quería conocerlos realmente bien, entender cómo eran como pueblo. Fui ya desde ese momento con mi máquina fotográfica porque quise profundizar el conocimiento de ese pueblo a través de la fotografía. En aquel momento yo trabajaba para la editorial Abril, en San Pablo. Volví a los *yanomami* e intenté conocer y entender quiénes eran como pueblo, utilizando también la fotografía para ello; fue así como profundicé el conocimiento de los *yanomami*.





Jobana Moya Aramayo*

Ser madre quechua en San Pablo: Un testimonio

El proceso de migración es lento y lleva tiempo poder integrarse a la nueva realidad, el nuevo territorio, los códigos y las prácticas culturales diferentes a las cuales estábamos acostumbrados. Surgen con fuerza, entonces, las preguntas. ¿Quién soy? ¿Cuál es mi identidad? ¿Con qué me identifico? Cuestionamientos que nos ayudan a tener un punto de apoyo para relacionarnos con nuestra nueva situación y, a partir de

allí, construir también nuevos roles con los que actuar en el entorno.

La maternidad es una experiencia para la cual las mujeres de mi región –soy quechua, de la provincia de Quillacollo, en el Departamento de Cochabamba (Bolivia)– tienen algunos conocimientos transmitidos en forma oral y otros que han sido aprendidos desde la observación cotidiana. En la región andina tenemos algunas

* Activista humanista del colectivo de mujeres inmigrantes *Warmis-Convergência das culturas*.

prácticas comunes entre los aimaras y los quechuas, y otras que son singulares nuestras.

Durante el embarazo, por ejemplo, un cuidado que tenemos es el de no dejar enfriar nuestro “útero”. Por ello siempre nos abrigamos y buscamos el equilibrio de la temperatura corporal. Es un principio de nuestra cosmovisión que se ha incorporado a nuestra cotidianeidad, motivo por el cual no dejamos nuestro vientre descubierto. La idea es abrigar al bebé. Aquí, veo que las mujeres dejan la barriga al aire aun cuando sopla viento frío. Para nosotros, la barriga debe estar cubierta.

Además de eso, aquí, cuando nace el bebé, le ponen poca ropa. Las mujeres de la comunidad se quejan de que en los hospitales los bebés tienen frío, porque ellas mismas pasan frío. Muchas estamos acostumbradas también a beber infusiones; podemos incluso tomar avena y chocolate o chocolate solo, todo caliente: tenemos esa misma práctica incluso durante el embarazo y el parto, con algunas restricciones según la orientación de alguien mayor o de la partera. Son choques culturales que pueden parecer sutilezas, pero que son muy fuertes.

Para nosotras, las bolivianas, por ejemplo, es difícil hacer el prenatal en la ciudad de San Pablo. Tuve ocasión de ver que varias mujeres empezaron a hacer el prenatal y dejaron de ir porque fueron discriminadas por los médicos y enfermeras debido al tema de la higiene. Es que, en mi ciudad, por ejemplo, no hay mucha agua, y nos tenemos que bañar tres veces por semana para que el agua alcance también para lavar la ropa y comer. En las regiones rurales el acceso al agua es aun más difícil. Por tanto, no se tiene culturalmente el hábito de darse un baño diario y no solo porque no se tiene acceso al agua, sino también porque el clima de allá no fuerza a ello, como aquí. La población inmigrante de La Paz proviene de zonas de 3.000 y 4.000 metros de altitud. A esas alturas las personas no transpiran y no tienen olor fuerte. Además, por otra parte, tampoco tenemos tantos problemas con nuestro olor, porque aceptamos que los cuerpos tienen un olor que le es propio. Se puede estar limpio y oler a cuerpo. En las mujeres inmigrantes se ve mucho esto y estamos acostumbradas a ello. Es la fuerza del hábito, lleva tiempo

entender la cultura y adaptarse. Es todo un proceso para los inmigrantes entender que aquí es necesario bañarse porque se transpira mucho y porque aquí el cuerpo tiene reacciones diferentes.

Muchas mujeres al hacer el prenatal no logran explicarle al personal médico que no pudieron bañarse porque solo tenían una hora para llegar al médico y volver al trabajo. La comunidad migrante más desfavorecida tiene muchas veces que pagar para bañarse o bañarse de madrugada, porque vive en un lugar en el que no lo puede hacer. Son cosas que las personas no entienden y seguramente si se fue discriminado por el servicio médico, no se va a volver.

De este modo, el embarazo ya comienza bastante complicado: ¿cómo va a poder conectarse con el nuevo ser esa mujer, si no logra ni siquiera atender su salud? Las mujeres que no logran establecer el vínculo, que no logran tener un embarazo más o menos tranquilo, tampoco logran esa calma en el momento del parto, al que llegan más bien muy tensas y atemorizadas. Resulta claro que, si se fue discriminada y maltratada en la atención previa, también se va a tener miedo en el parto.

A su vez, el parto normal es muy importante y la cesárea solo es considerada en caso de que la embarazada presente complicaciones –difícilmente agendaríamos una cesárea teniendo la posibilidad de un parto normal–. Por esa razón muchas mujeres se toman un ómnibus y se van a Bolivia para poder tener un parto normal. Por un lado, porque eso está muy presente en nuestra cultura y, por otro, porque después de una cesárea muchas veces se necesita de 15 días sin trabajar y el dueño del taller podría echarlas. Son dos cosas que ejercen presión. Los partos en la casa, con partera o solas, son comunes en el área rural y en la periferia de las ciudades. Está incorporada en nosotras la creencia de que nuestros cuerpos saben parir, además de la importancia que tiene en la cosmovisión andina el modo en que llegamos al mundo.

Por lo tanto, se experimenta como violencia cuando ya en la primera consulta prenatal el personal médico quiere agendar una cesárea o nos dicen que como “somos pequeñas” no podremos parir. Eso fue llevando a que muchas mujeres bolivianas en San Pablo tuvieran mie-

do de ir al hospital para dar a luz, soportando incluso los dolores para llegar al hospital justo en el momento en que el bebé está naciendo o incluso viajando a Bolivia con embarazos avanzados para dar a luz allá.

El otro punto es que en Bolivia la mujer no se desnuda por completo en el parto tradicional, y aquí, en San Pablo, se le retira toda la ropa. Esto es vivido como muy violento. Culturalmente tenemos mucho pudor con el cuerpo. No nos sacamos toda la ropa en el parto, sino solamente la bombacha (la ropa interior).

Existe también la costumbre de preparar alimentos de los que se gusta y que están indicados para fortalecer el cuerpo, así como otras cuestiones importantes, tales como: tener a la familia cerca, poder tomar té que eleven la temperatura (lo cual ayuda en un trabajo de parto que es orientado, además, por alguien que entiende del asunto), poder caminar, cambiar de posición, tener en cuenta la luz y mantener el cuarto un tanto más oscuro que el resto de los ambientes. También es importante quién va a recibir a ese bebé, porque esa persona podría pasarle algunas características de su personalidad. En la cultura andina se limpia el espacio. Se lo puede limpiar con hierbas (eucalipto, romero, etc.) y agua caliente (vapor), o con una *k'hoa*.

Por otra parte, cuando se da a luz, creemos que el cuerpo queda abierto, por lo que uno no se puede bañar enseguida después, antes de que se vuelva a cerrar. El tiempo varía. Mi madre, por ejemplo, me dijo de esperar 48 horas para darme mi primer baño, que además tenía que ser con flor de retama. Tampoco se baña enseguida al bebé. Se le limpia con un paño y agua tibia. Es recién después de una semana, cuando se le cae el ombligo, que se le puede dar un baño de inmersión.

Otro tema importante está relacionado con la placenta. Es una cuestión muy delicada y una lucha para nosotras en San Pablo. Es significativo para nosotras el que se nos devuelve la placenta, porque ella simboliza el portal por el cual se va a volver al lugar de donde se provino. Se la puede enterrar en el umbral de la puerta de casa o en un lugar simbólico para nosotras; también se la puede poner en tierra y plantar –o no– en su lugar un árbol. Nuestra creencia es que al partir de este mundo visualizamos el

lugar donde está enterrada la placenta y es allí donde va a estar el umbral para entrar en la otra dimensión. Ocupa, así, el lugar de portal para nuestro espíritu en el momento del pasaje hacia otro tiempo y otro espacio. La placenta además tiene varios significados, y se realizan con ella diversos ritos y prácticas culturales.

También el post parto es un tema poco trabajado, porque se presume que debemos saberlo todo, pero ello no es así. Sabemos sí muchas cosas, pero desconocemos otras y considero que por ese motivo la depresión post parto es silenciada.

Una gran parte de la inmigración andina, en esta ciudad, proviene de regiones rurales, por lo que muchas mujeres solo hablan con fluidez ciertas lenguas indígenas. Apenas hablan un poco de español y entienden también muy poco el portugués, manejándose solo con lo básico. Este no es un tema menor, porque cuando no se logran comunicar, su vulnerabilidad aumenta y sufren mayor discriminación. Discriminación, xenofobia y una importante falta de formación en los funcionarios –tanto de la salud pública como de la privada, en cuanto a un tratamiento que le dé valor a lo intercultural– son temas fundamentales para trabajar.

Creo que son choques culturales muy fuertes, que impactan sobre los niños también. Ahora nos encontramos, por ejemplo, con la tendencia a diagnosticar autismo porque los niños se quedan muy quietos en las escuelas. Nosotros, los andinos, somos introvertidos, y aquí en San Pablo las personas son más extrovertidas.

Un aspecto central de la maternidad en el caso de los inmigrantes es la falta de un ámbito acogedor, de una comunidad que contenga y acompañe a estas mujeres que se encuentran en una ciudad sin vínculos familiares y sin referencias. En la mayor parte de los casos la mujer en la comunidad boliviana de San Pablo no domina el portugués y va a ser siempre el hombre quien va a hablar por ella, haciendo esa mediación. Si se habla con una pareja, va a ser siempre el hombre quien responda. La mujer, aquí en San Pablo, demora mucho en aprender portugués, porque es el hombre el que sale de la casa. La cuestión del idioma es muy difícil. Las mujeres no salen mucho a las calles y permanecen mucho en sus casas y en la comunidad, por tanto, no saben comunicarse en portugués.

Cuando se es inmigrante, pobre y, en muchos casos, con rasgos indígenas, se es discriminado y no es posible usar el espacio público.

Se experimenta en ese momento una intensa soledad, una sensación de desamparo y de falta de familia, especialmente de madre, de sus consejos y cuidados. Las más afortunadas logran mantener un contacto virtual con ellas y algunas otras pocas tienen a otras mujeres que las van orientando. Pero muchas están solas y dudan de sus conocimientos y saberes, terminando por aceptar, por miedo o desconocimiento, procedimientos violentos para cualquier mujer, y no solo para mujeres inmigrantes.

Se está dando también un problema bastante grave ahora y es que muchas mujeres bolivianas están concurriendo a las iglesias evangélicas conservadoras. Este es un problema para nosotros en el sentido de que esas iglesias no promueven respeto por la diversidad, sino que más bien intentan anular sus prácticas. Es una cuestión sumamente compleja. Ellas necesitan un espacio de acogida y esas iglesias se los brindan, pero a un costo muy alto, porque internamente, tienen que renunciar a su cultura. No pueden usar métodos anticonceptivos, lo cual también termina siendo un problema, por ejemplo, en relación con la sífilis, porque, además del acoso, hay bastante promiscuidad en los talleres de costura. ¿Y cómo se van a proteger entonces? Pues casándose. Si se casan no las acosan, no las violan. Por supuesto que lo que sucede es que se embarazan, sin saber nada de planificación familiar. Y quedan embarazadas siendo aún muy jóvenes. Ahora el perfil de migración ha cambiado un poco, por lo que estoy viendo. Cuando yo llegué a Brasil no había tantas mujeres jóvenes. Ahora veo más mujeres jóvenes embarazadas. Nadie les explicó cómo vestir al bebé, cómo cargarlo, lo que tienen que hacer con él.

Mi lectura, y puedo estar equivocada, es que las personas al sentirse perdidas y sin referencias terminan haciendo cosas que no harían en su país de origen. Los talleres de costura son lugares que pueden proteger a la vez que resultar muy peligrosos, porque se está

con personas que no se conoce y que no se sabe cómo son. En mi opinión es impactante cómo fuera de su contexto las personas a veces sacan lo peor de ellas mismas y hacen cosas realmente horribles. Una comparación quizás un tanto grotesca sería la guerra. En guerra no hay referencias, no hay bien ni mal, y se termina haciendo cualquier cosa.

Dudo que un marido le pegue a su mujer en Bolivia, porque allí, si un hombre le pega a una mujer, la familia entera de esa mujer lo golpea a él. Por eso, en general allá las mujeres no hablan, porque saben que si hablaran la separación sería segura. Que la familia va a hacer lo posible para separarlos y hacer volver a la mujer con ellos. Pero aquí ¿con quién se podría hablar? El hombre sabe que no hay nadie para ayudar a la mujer y eso lo envalentona. A su vez, esto sucede en un contexto en el que ese hombre también está sufriendo violencia económica, discriminación y otros tipos de violencia. Las cosas no están separadas. Es una película, no una foto. En Bolivia, si alguien le está pegando a un hijo, su padre y su suegro van a intervenir. Aquí nadie interviene. Aquí no hay límites, es un circuito de violencia. Veo mujeres extremadamente violentas pegando a niños pequeños y eso no es algo cultural, no es cierto que en Bolivia sea normal pegarles a los niños; eso no es así. Y sucede, seguramente, porque las mujeres mismas están sometidas a mucha violencia también. Una cosa que intentamos hacer es que reconozcan esta violencia que están viviendo. Se sienten muy mal cuando les gritan a sus hijos, no hay dudas de que después se sienten muy mal. Pero si no se logra reconocer el error, se termina siendo más violento.

Por cierto, lo más difícil para las madres inmigrantes es tener acceso a los derechos. No obstante, también está la cuestión del tipo de atención. Las personas que trabajan en los puestos de salud y servicios privados no han sido capacitadas en atención a los aspectos interculturales. Estuve en el proyecto que Alexandre Padilha¹ puso en marcha, un programa de prueba para inmigrantes y refugiados. Éramos siete capacitadores y fui varias veces a la zona este. Hacíamos talleres con todo el personal de las Unidades Básicas de

¹ Alexandre Padilha, médico y político brasileño que ocupó el cargo de Ministro de Salud en el gobierno de Dilma Rouseff, de 2011 a 2014.

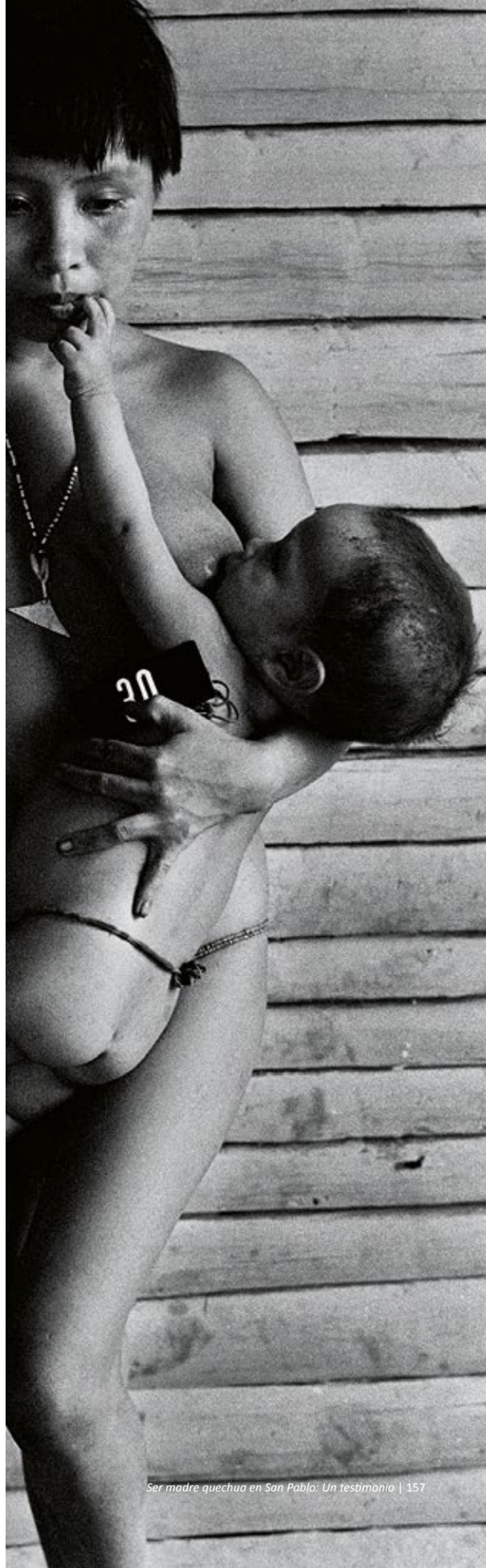
Salud (UBS), con los médicos e incluso con el personal de limpieza. Hicimos tres encuentros en cada UBS y mi experiencia fue muy buena. Quedé en muy buenos términos con los médicos y con todas las personas que trabajaban allí, que nos dijeron: vemos que no tenemos herramientas para lidiar con esas personas (inmigrantes y refugiadxs). ¿Había personas xenófobas? Sí, las había. Pero la mayoría no lo era, sino que simplemente eran personas que no sabían cómo enfrentar esa situación.

Las compañeras africanas, por ejemplo, no dicen que están embarazadas. Yo tenía una amiga africana, vi que engordó y se apareció más adelante con un bebé. Cuando le pregunté por qué no me dijo que estaba embarazada, me explicó que en la cultura africana no lo dicen porque alguien podría desear algo malo para su bebé. Otro ejemplo es el de los sirios, cuyas mujeres no pueden estar a solas con un médico, por lo que tienen que atenderse con una médica.

La biomedicina sigue patrones que no contemplan ni apertura ni flexibilidad al saber de los pueblos indígenas o de otras culturas para complementar la medicina tradicional. La migración y la situación de los refugiados ponen en el tapete la cuestión de cómo lidiar con la diversidad y las prácticas interculturales que esas personas traen consigo. Estos fenómenos interrogan los modelos establecidos y tienen un gran potencial para contribuir a la construcción de un modelo de atención intercultural que también beneficie a los no extranjeros.

El desafío está en la complementariedad y, seguramente, trabajar la salud a partir de lo intercultural podría ser el puente necesario que necesitamos para conectarnos, para valorar la diversidad de saberes y conocimientos que nos acercan las madres inmigrantes y refugiadas.

Fotografía: Claudia Andujar
Vertical 18 (Papiú, RR) - de la serie *Marcados* (1983)
Gelatina de plata sobre papel fibra Ilford Multigrade
MG IV, peso doble, mate, con tratamiento y baño de
preservación a base de selenio, 57 x 38,5 cm.





Adriana Prengler*

Comité de Emigración y Reubicación de Psicoanalistas

Millones de personas en todo el mundo son desplazadas de sus hogares por razones sociopolíticas o económicas, o por desastres naturales, y, desafortunadamente, muchos de nuestros colegas psicoanalistas se han visto atrapados en esta ola de exilio forzado o voluntario.

En 2017, Stefano Bolognini, entonces presidente de la Asociación Psicoanalítica Inter-

nacional (API), creó el Comité de Observatorio Profesional, ahora llamado Comité para la Reubicación de Psicoanalistas Emigrantes (PERC, por sus siglas en inglés) para investigar los desafíos que enfrentan los psicoanalistas y candidatos cuando emigran de sus lugares de origen a nuevas ciudades. El comité recibió el mandato de investigar las condiciones legales

* Sociedad Psicoanalítica de Caracas, Seattle Psychoanalytic Society and Institute.

que los miembros emigrantes deben cumplir para restablecer sus prácticas profesionales y también el de examinar las posibilidades de reintegración a una sociedad psicoanalítica integrante de API en el nuevo lugar de residencia.

Lamentablemente, suele llevar mucho tiempo reinsertarse profesionalmente, y este comité pretende ayudar a facilitar ese proceso, proporcionando información aportada por las instituciones y por los miembros que ya lo han logrado y que conocen los requisitos específicos para su nueva ciudad.

El comité recibió un fuerte apoyo de la actual administración de Virginia Ungar y Sergio Nick, y fueron contactadas todas las sociedades y grupos de estudio integrantes de la API para solicitarles que enviaran los nombres de los miembros y candidatos que emigraron a otros países, y también los nombres de aquellos que se unieron a sus sociedades, habiéndose formado en otros institutos o regiones. También se solicitó información a las sociedades sobre sus propios reglamentos para la aceptación de miembros y candidatos inmigrantes que desean unirse a sus instituciones. El comité recibió información importante de algunas de las sociedades, pero muchas otras no respondieron a la solicitud y la mayoría informó carecer de reglamentos en relación con la incorporación de miembros de la API entrenados fuera de sus institutos.

Se elaboró un cuestionario dirigido a los miembros y candidatos inmigrantes que fue enviado a todos los miembros de la API solicitando información sobre datos básicos de identificación, incluyendo el estatus del encuestado en la API y la posible asistencia que haya recibido de su nueva sociedad en su proceso de inmigración. El cuestionario también indaga sobre el estatus legal profesional del encuestado en su nuevo país y los requerimientos que le fueron solicitados para obtener una licencia o ejercer legalmente.

El comité recibió la respuesta de 170 analistas y candidatos inmigrantes. De estos, un número reducido dio información de lo que han podido hacer para adaptarse laboral y profesionalmente, mientras que la mayoría solicitó información acerca de cómo revalidar sus títulos o cómo integrarse a una nueva sociedad de la API en su nuevo hogar. El comité utiliza la información de las personas que ya han podido integrarse para ayudar a los que

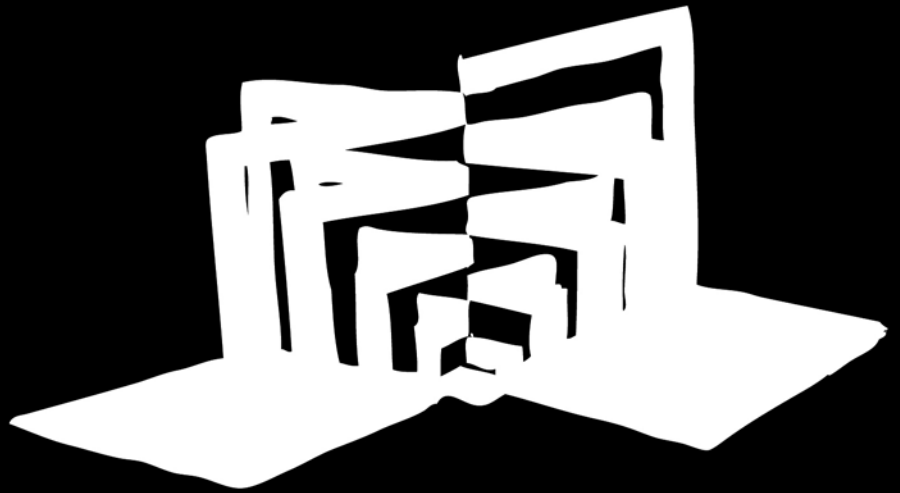
aún no lo han logrado, y por eso es tan importante que los analistas y candidatos que ya han pasado por ese difícil proceso colaboren enviando información útil al comité, llenando la encuesta en la página web de la API, para ir ampliando nuestra base de datos al servicio de la membresía. Al mismo tiempo, invitamos a aquellos que aún necesitan asistencia a que se comuniquen con el comité (*lalipren@gmail.com* y *nic@ipa.world*).

Cada sociedad tiene sus propias reglas para la aceptación de sus miembros y candidatos, y algunas se han beneficiado enormemente al recibir miembros de la API muy bien entrenados en otras regiones, deseosos de integrarse profesionalmente a las sociedades de sus ciudades de adopción para trabajar y ofrecer nuevas ideas y perspectivas. Esto, sin duda, se traducirá en una diversidad para el enriquecimiento de nuestra teoría y práctica clínica, y para el desarrollo del psicoanálisis en el mundo.

Tenemos el privilegio de constituir una asociación internacional, y si logramos que nuestros miembros y candidatos inmigrantes sean bienvenidos en nuestras sociedades componentes, habremos conseguido agregar otro beneficio sustancial a nuestra pertenencia a la API.



Fotografía: Claudia Andujar
Rio Catrimani - de la serie Identidad o La selva. 1976.
Gelatina de plata en papel Ilford Multigrade Classic
1K brillante. 68 x 102 cm.



Textual



Julia Kristeva escritora, psicoanalista, lingüista. Nació en Bulgaria; trabaja y vive en Francia desde 1966. En los años 60, se vinculó con el grupo Tel Quel publicando obras que influyeron en la semiótica y las políticas del lenguaje. Después de convertirse en psicoanalista, escribió inspirada por su práctica clínica y por sus estudios sobre la naturaleza de la relación entre semiótica y lenguaje simbólico. Sus obras posteriores exploran variados temas e incluyen la experiencia de la diferencia, la naturaleza de la creencia religiosa y la naturaleza del genio femenino.

Actualmente es profesora emérita en la Universidad París VII - Diderot y miembro titular de la Société Psychanalytique de Paris. Es Doctor Honoris Causa en diversas universidades de Estados Unidos, Canadá y Europa, en las cuales enseña regularmente.

Recibió varios premios; entre ellos, fue la primera ganadora en 2004 del Premio Holberg, “en reconocimiento por sus innovadoras exploraciones sobre la intersección entre lenguaje, cultura y literatura, que inspiraron investigaciones sobre las humanidades y ciencias sociales por todo el mundo y tuvieron también impacto significativo en las teorías feministas”. También recibió el premio Hannah Arendt en 2006 y el Premio Vaclav Havel en 2008.

Es autora de numerosas obras, traducidas a varios idiomas, entre ellas:

- *Pouvoirs de l'horreur: Essai sur l'abjection*. Seuil, 1980
- *Histoires d'amour*. Denoël, 1983
- *Soleil noir: Dépression et mélancolie*. Gallimard, 1987
- *Étrangers à nous-mêmes*. Fayard, 1988
- *Les nouvelles maladies de l'âme*. Fayard, 1993
- *L'avenir d'une révolte*. Calmann-Lévy, 1998
- *Le génie féminin: La vie, la folie, les mots. 1. Hannah Arendt*. Fayard, 1999
- *Le génie féminin: La vie, la folie, les mots. 2. Melanie Klein*. Fayard, 2000
- *Le génie féminin: La vie, la folie, les mots. 3. Colette*. Fayard, 2002
- *Cet incroyable besoin de croire*. Bayard, 2007
- *Je me voyage: Mémoires. Entretien avec Samuel Dock*. Fayard, 2016



Cada sesión es una poética, cada persona una poesía

Una conversación con Julia Kristeva*

La extranjera

¿Por qué razón usted “se viaja”?

Como quizá haya advertido, en el título de mi libro¹ hay un error en francés, porque en francés no se dice “yo me viajo”. Se dice *me rebelo, me libero*, pero se dice *viajo*. Cometo esa falta expresa, ese neologismo, para demostrar que se trata de un viaje conmigo misma a mi propio interior. ¿Y por qué? En primer lugar, para advertirle, para avisarle al lector que soy una extranjera y que al francés lo empleo como lengua extranjera, de modo que sepa que está abordando a una extranjera y que pueda buscar la extranjería en sí mismo. Primer punto. Segundo punto, ¿por qué “me viajo”? Es una cuestión que tiene una enorme cantidad de respuestas, pero la primera es que nací en un momento en el que el mundo bullía. Nací el 24 de junio de 1941; el 22 de junio la Alemania nazi había atacado a la Unión Soviética. De modo que pasé la infancia en un país que primero había estado ocupado por los alemanes y luego devino comunista, en aquella región del mundo en la que no se podía viajar. Se podía viajar por el interior del país, pero la idea de viajar era una suerte de absoluto, la libertad absoluta. Pero mi padre, que era creyente (mi madre era darwiniana y no quería discusiones entre ellos, pero era yo la que generaba la discusión), me enseñó que había que aprender lenguas extranjeras. Decía “hay que salir de este intestino del infierno”. Él llamaba a Bulgaria el intestino del infierno, decía que eso estaba en la Biblia. Pero yo no encontré esa frase en la Biblia, creo que la inventó. Decía: hay que salir del

* Entrevista realizada en París, el 6 de abril de 2019, por Mariano Horenstein.

¹ *Je me voyage: Mémoires. Entretiens avec Samuel Dock* (Kristeva, 2016).

infierno, y hay una sola solución, aprender lenguas extranjeras. Entonces, primero fue el ruso, y después, el francés y el inglés. Entonces, en mi cabeza, yo ya *me viajaba*. Me fui construyendo con muchos espacios, muchas lenguas, culturas, etc. Esa fue la manera en que me construí. Y a continuación, recibí una beca del gobierno francés para hacer mi tesis sobre la nueva novela francesa, en París. Mi director de tesis me había enviado a la embajada francesa para aprobar un examen. Antes, cuando eras joven no había posibilidad de partir, había que ser viejo y comunista, pero el servicio cultural francés impedía partir a las personas viejas y comunistas. Mi director me había enviado a la embajada, y me habían dicho: “Muy bien, usted habla francés, parta, tendrá su beca”.

Roland Barthes, ¿era él quien la llamaba “la extranjera”?

Sí, él me decía “la extranjera”. Y Lucien Goldmann, que me quiso mucho. Ellos me recibieron en su seminario, y empecé a hacer una tesis, no sobre la nueva novela... porque al mismo tiempo conocí la revista *Tel Quel*, de Philippe Sollers; me escribía con una joven, porque los jóvenes prestan atención a los extranjeros, que me hizo conocer a Aragon, y Aragon me dijo: “Hay que hacer una tesis sobre el nacimiento de la novela”. Con mi tesis y con Bajtín, yo aportaba el postestructuralismo, porque no se trataba de entrar en una estructura, sino de viajar entre muchas estructuras y de ver el texto y el contexto, la estructura y la historia. Y haciendo ese trabajo, ya estaba en Francia, integrada en la universidad, y al mismo tiempo aportaba algo nuevo y tenía siempre la sensación de que esa apertura y la extranjería eran la única manera de sostener viva una cultura.



¿Cómo llegó usted, en tanto “extranjera”, a una disciplina como el psicoanálisis, que es una disciplina de extranjeros, en cierto modo, y una disciplina “extranjera” también?

En Bulgaria no se hablaba de psicoanálisis porque era una ciencia burguesa y decadente... Mi padre tenía un libro de psicoanálisis, de Freud, en cirílico. Pero no lo mostraba, yo no sabía que lo teníamos. Teníamos una gran biblioteca, lo habían puesto en el último estante, con los libros de Dostoievski, que estaban prohibidos... Se descubrieron cuando murieron mis padres, hace unos años. De modo que cuando llegué a Francia, sabía que Freud existía, pero no había estudiado psicoanálisis y no conocía en absoluto de qué se trataba. Y fue con Philippe, que me mandó al seminario de Lacan, que comencé a leer a Freud, a Melanie Klein... Primero no entendía nada en el seminario de Lacan. Teníamos que ir con él a China. Éramos

la primera delegación occidental en ir a China, el Grupo *Tel Quel*, en el 74, y Lacan tenía que ir con nosotros, pero no fue porque tenía una historia con la persona con la que iba a ir...

Su “secretaria”...

Su secretaria, digamos. Hay un capítulo de mi novela *Los samurais*² que cuenta la historia, cómo conocí a Lacan y a su compañera. Su compañera lo había ofendido,

² *Les samourais* (Kristeva, 1983/1992).

había estado con otro hombre, y Lacan estaba muy humillado, así que presenciamos las turbulencias entre Lacan y esa novia, que hicieron que no fuera a China. Así se entiende por qué no hice psicoanálisis con Lacan. Porque lo vi en esa situación, que era muy humillante para él, y yo no quería hacer su análisis, quería hacer el mío. Cuando volví de China, me decepcionó mucho lo que había visto. Yo hablaba chino, parecía tener los ojos un poco chinos, así que ellos me empezaban a hablar, y yo no respondía demasiado. Renuncié al chino al volver de China, y a la política, porque me preguntaba dónde estaba la esperanza de mayo del 68, en una cultura con una historia diferente, con la caligrafía, la escritura china, la implicación del cuerpo, el rol de la mujer en el taoísmo, etcétera. Quizás haya un socialismo diferente; he perdido esa esperanza. Y me dije que mientras estuviera viva, no podría hacer nada para cambiar el mundo. Y a la vez, estaba fascinada, nos mostraron a las mujeres. Era la época en la que Mao impulsaba a las mujeres y a los jóvenes contra la burocracia del partido para tomar el poder en el partido. Yo estaba fascinada por la relación entre las madres chinas y sus hijos. Me dije: **“Tengo que convertirme en madre y ocuparme de los individuos, de las personas, y lo único que hay es el psicoanálisis”**.

Después de ese viaje, decidió convertirse en analista...

Exactamente. Y a la vuelta de ese viaje fui a ver a Lacan y le dije: “Nos conocemos demasiado, usted no puede ser mi analista -no le dije que me había decepcionado-. ¿A quién me aconseja?”. Y él me aconsejó... al señor con el que estaba su amante. Entonces le dije: “Yo no voy a entrar en ese harén”.

Mélange...

Mélange, sexualidad incestuosa, todo eso. Entre los exiliados de los países del este, estaba el padre de Peter Fonagy, Ivan Fonagy. Yo no conocía a Peter, ahora un burócrata..., pero su padre era un hombre increíble, fonólogo, lingüista, que había hecho un análisis con los discípulos de Ferenczi. Y le conté la historia con Lacan y me dijo: “Debería ir con los freudianos clásicos”, y me derivó a una mujer de origen alemán, que se llamaba Ilse Barande, que pasó a ser mi analista.

¿Una mujer, una extranjera?

Una judía extranjera.

No conocida, como Lacan.

Claro, no conocida porque yo no quería estar ni en la vida sexual de Lacan ni en la escena mediática de los intelectuales parisinos. Quería hacer mi análisis para mí.

Una muy buena decisión.

Sí, una muy buena decisión. Ilse es una mujer que ha hablado mucho de las relaciones precoces madre-hijo, y sobre todo del apetito de los neotenos, el niño y su deseo en tanto ser inacabado, que tiene necesidad de engullir el mundo y de estar satisfecho. Entonces, en la oralidad, la sexualidad, de lo que se trata es del hambre. Y ella tiene una noción: cuando la relación de la madre hacia el infante deviene patológica, la llama *mèreversion*³. En fin, así fue que comencé a hacer análisis, con ella.

3 N. del T.: En francés, *mère* es “madre”, por lo que el término podría traducirse como *madreversión*, aunque se pierde el juego fónico entre *mère* y *per*, sufijo de la palabra *perversión*, que además suena como *père*, “padre”.

Salir de la abstracción

¿Qué representaba hacer análisis en aquellos días? ¿Qué pasaba en su vida con esa experiencia, con el análisis como experiencia?

Eso me sucedió... Vi los límites de la política como respuesta al malestar humano. Soy muy estricta en relación con eso, tengo la impresión de que toda la mutación que vivimos actualmente con Internet, con la globalización, hace explotar algo que quedó sensible después del 68. Es decir, que vivimos en un mundo generado por eso que Hannah Arendt llama la secularización, que ha cortado los lazos con la tradición religiosa. Ni dios ni maestro. La Revolución Francesa ha abolido a dios y la monarquía, y nosotros hemos creado una democracia humanista y secularizada, la derecha y la izquierda, el congreso, las elecciones, la democracia representativa, etcétera, y este sistema, que para mí era formidable porque es mejor que el totalitarismo, este sistema dejó de ser la solución. No sabemos cuál es la solución política. Pero me ha parecido, leyendo a Freud y en el diván de Ilse Barande, que el malestar del individuo puede ser acompañado, mejorado, transformado, y el psicoanálisis se me ha mostrado como el único compromiso posible. Primero, para vivir en este mundo y ayudar a los otros, pero también, y sobre todo, para mí misma. Es lo que le dije cuando ella me preguntó **“¿Por qué hace análisis?”**. Le dije que, **en primer lugar, para salir de la abstracción, del lenguaje abstracto**. Conocía bien el francés al llegar, pero lo escribía en conceptos, en teorías, y quería salir de la abstracción, acercarme a las pulsiones, al inconsciente, a la alquimia psíquica. Entonces, primero, para mí misma, hablar de otra manera, como si hubiera llegado a la saturación dentro del discurso teórico y hubiera que hacer otra cosa, ya veríamos qué, y sobre todo tenía la impresión..., y ella me preguntó “¿Cómo está usted con su...?”, porque yo hablaba de mi padre, que decía que había que salir del intestino, y me preguntó “¿Y su madre...?”. Le dije que tenía la impresión de haber tocado a mi madre como un globo toca el mármol, rebotando; que ansiaba mucho reencontrar a mi madre y convertirme en madre. **La historia del análisis me ha permitido asumir mi deseo de maternidad**. Yo no era como esas niñas que juegan con muñecas y quieren ser madres, yo era muy buena en matemática, aprendía francés, inglés, era una mujer erudita, y con el psicoanálisis tuve esa transformación también. Fue entonces que nació David, en el 75, e hice dos libros que llevan la huella del psicoanálisis⁴.

Es cuando está haciendo su análisis que descubre que quería ser madre y también convertirse en analista.

Exacto. Que quería escribir y, además, convertirme en madre y analista. Al derivarme a ver a Ilse Barande, Ivan Fonagy me orientaba hacia alguien que pudiera hacer de esa experiencia analítica un oficio. De ahí el ánimo de convertirme también en analista, de tener un compromiso que no fuera político, que no fuera religioso, porque no tuve tendencias de ese tipo entonces ni nunca, y que no me dedicara simplemente a la escritura. Quería tener una escritura diferente, pero no me veía solo con mi libro y en la biblioteca. Quería tener una relación humana.

¿Cuál es en su opinión el valor de la experiencia analítica? No solo para usted, para todos. ¿Qué nos ha dado esa experiencia?

Es muy individual. Creo que llegamos ahora, en este mundo globalizado, a otra paradoja. Todo es cada vez más global, generalizado, común; se piensa mediante clichés, todo el mundo se viste de la misma manera, las mismas marcas para todos, etcétera.

⁴ *Pouvoirs de l'horreur: Essai sur l'abjection* (Kristeva, 1980) e *Histoires d'amour* (Kristeva, 1983).

Esto, por un lado, y por el otro, cada uno ensimismado. Esa singularidad que puede dar lugar al narcisismo, pero que también veo desde un punto de vista muy positivo. La creatividad humana es singular, y ese es el objetivo del análisis, dar a cada uno su singularidad. Entonces, digo, es por eso que no puede darse una respuesta global a cuál es el valor del psicoanálisis hoy. Creo que se dedica a la singularidad de cada quien, la despierta y estimula para que uno pueda resistir la banalización de alguna manera. Hannah Arendt decía que, a fuerza de banalizar, los humanos hacen el mal. **Entonces, el psicoanálisis es una manera de hacer salir a las personas de la banalidad, de otorgarles su singularidad.** Estuve muy abierta en todo ese período, también, junto con el psicoanálisis, a la historia de las religiones, pero no para convertirme a tal o cual religión, sino para intentar comprender cómo funciona la necesidad de creer. Ese culto de la singularidad creativa, que para mí está inscrito en la historia de Europa, Grecia, el judaísmo y el cristianismo. Grecia, con el héroe que *se viaja*, que va hacia los dioses, que está en guerra con los dioses; hay toda una especie de mutabilidad en el hombre griego; y luego, los diálogos platónicos, a cada idea hay que desentrañarla. El judaísmo... quedé fascinada con la voz que le habla de la zarza ardiente a Moisés y que dice “Yo soy el que es...”, pero dice “Yo soy”, y no da ninguna definición. Tú, Moisés, tú vas a buscar en las pruebas, etcétera, pero vas a buscar tu definición, tu manera de ser, con los tuyos. **Y la incitación que se propone al pueblo judío de ser un pueblo de individuos: un conjunto que, sin embargo, cultiva sus creaciones. La verdad es singular, es demostrativa. Cada sesión es una poética y cada persona es una poesía,** no hay experiencia alguna que se compare a otra, y es lo que intento hacer. Evidentemente, hay un montón de clichés, de cosas banales, pero **hasta que no se encuentra lo incomparable de cada uno, no se hace un análisis.** Incomparable amor e incomparable odio, porque un análisis sin analizar la relación, la transferencia negativa y la pulsión de muerte tampoco es un análisis.

Usted ha dicho que la literatura y el psicoanálisis son la misma cosa...

No sé si son la misma cosa, pero se parecen bastante. En el momento en que comienzo el análisis, hago el trabajo de escuchar la singularidad de cada relato, de cada asociación libre; cada uno cuenta su novela y cada persona sobre el diván se convierte en escritor, inédito, en borrador, pero intentando reconstituir, con su anamnesis, la historia familiar. Sabemos bien que **cuando los analizantes no pueden hacer un relato, cuando están en la fragmentación, hay un problema de defensa o hay un problema de aislamiento obsesivo, incluso de clivaje, y cuando se llega a reconstituir la historia familiar, la propia, el análisis se hace un poco más fecundo. Entonces, la capacidad narrativa es algo importante en la evolución del análisis, pero hay muchas diferencias también.** Por ejemplo, nosotros, los psicoanalistas, estamos siempre en potestad de deshacer, de efectuar la retirada en relación con la asociación libre y de dar una interpretación que remita a la teoría freudiana de la contratransferencia, pero al mismo tiempo se conserva esa vigilancia que es la ética del psicoanálisis y que no está en complacencia con lo bello y con la narración, siempre está eso que llamo ética, que no es una moral, algo que Freud ha tenido siempre como guía en su trabajo, el modo de supervisar, de no dejarse seducir ni por la compasión, ni por el erotismo ni por la violencia, pero permitiendo al otro buscar su propia ética, sin imponer la propia. Yo proponía como tema de mi conferencia: *Preludio a una ética de lo femenino*⁵. ¿Por qué la ética? Porque el psicoanálisis es un ejercicio de singularidad y es solitario. Y allí también hay una diferencia. No solo tenemos una ética que nos permite mantenernos aparte del relato, sino que permanecemos en una soledad.

⁵ El texto preparatorio de esta conferencia se encuentra publicado en este número de *Calibán*, como uno de los editoriales.

¿Pero se trata de un ejercicio para usted?

Es una experiencia.

¿Tiende a pensar el psicoanálisis más como una ciencia o como un arte?

Ni lo uno ni lo otro. Es una experiencia única. Es una experiencia única porque tiene una parte de arte, justamente el relato, la capacidad de narrar, de utilizar diferentes registros del lenguaje. En mi trabajo, antes de conocer a Ilse Barande y también cuando estaba en análisis, mi aporte a la semiótica, a la teoría era considerar, contra Chomsky y contra Saussure, que la lengua no es un sistema, con sujeto, verbo, predicado o con tal o cual estructura fonética; no es algo estructuralista ni generativo. Todo eso existe, una lengua tal y el sistema de la lengua, que yo llamo lo simbólico. Cuando el niño aprende a usar las reglas de la gramática, a construir argumentos, entra en una dimensión extremadamente importante en la comunicación, pero eso no es todo. Hay una dimensión que he descubierto, que llamo semiótica, que abarca las emociones, los afectos y el modo en que ellos se codifican a través de los elementos del prelenguaje: el silencio, los ritmos, las entonaciones, los gritos, las repeticiones; todo eso que conforma la ecolalia del niño, todo eso que es prelenguaje y que la poesía utiliza, buscando ritmos, asonancias, y que remite a la relación precoz madre-hijo. Y bien, yo ya estaba obsesionada por ese filo que Melanie Klein había abordado y analizado, y por los trabajos de Hanna Segal sobre la pulsión depresiva y el ingreso del niño al lenguaje. Pero todo eso que es prelenguaje es lo que el paciente nos aporta, y, entonces, cuando escucho al paciente no está solo la comunicación que pasa por sujeto, verbo, predicado y el relato, sino también todos esos signos preverbales, entonaciones, ritmo, que remiten...

A la música...

Exacto. Lacan emplea una palabra que he descubierto recientemente, él habla de lengua rota. Como rompo el pan, así. La lengua rota. Es decir, las cicatrices del lenguaje, los estados en que la lengua tiembla, en el lapsus, al inventar una palabra o al hacer un gesto en el análisis, sobre el diván, todo eso que es del orden de la semiótica y no de lo simbólico, y que remite, justamente, al sentido y no a la significación. A todas esas dimensiones se las escucha en el lenguaje, en el psicoanálisis, de modo que al escucharlas se está en una musicalidad de la lengua, que es una especie de arte, si se quiere, pero al mismo tiempo está la dimensión que Freud denomina ciencia, que tiene en cuenta la psiquiatría, la neurología, y que requiere exactitud. Pero para mí, él ha creado una ciencia humana, que no tiene la misma cientificidad. Es una ética suspendida, entre paréntesis, que planea sobre cada ciencia y que no se guía por la preocupación de curar, no se va a curar a nadie. Freud ha dicho tres cosas para darnos puntos de referencia. “Donde *ello* era, *yo* debo advenir”; hay un malestar, yo quiero curar a alguien del malestar, pero quiero permitirle hacer su viaje hasta las fuentes, y luego nadaremos juntos para salir. Entonces, primera dirección: “Donde *ello* era, *yo* debo advenir”, es allí donde vamos a intervenir, es decir, en la transferencia. Yo nadaré con el paciente, regresaré con él, saldremos juntos. Esa es la ética de la interdependencia. Y otros dos principios: el principio del placer y el principio de realidad. No es necesario ceder en el placer, es necesario buscarlo, uno está aquí por su felicidad. Es algo que vuelve ahora. Usted sabrá, a los chalecos amarillos se les pregunta: “¿Pero qué es lo que ustedes

6 El texto preparatorio de esta conferencia se encuentra publicado en este número de *Calibán*, como uno de los editoriales.

quieren?”, y no saben demasiado, y es que, en definitiva, lo que uno quiere es vivir. Y ellos están felices cuando se encuentran en la vía pública, cuando hablan juntos, comen juntos, han creado nuevas comunidades. Hay una especie de intercomunicación que se da y que el sistema político ya no les brinda. Está el principio del placer; el analista intenta comprender en el paciente las fuentes más arcaicas, las más olvidadas, las más reprimidas, las más clivadas de placer y de deseo, y restituirlas. Tiene derecho. Lacan dijo: “No ceder en el deseo”, pero yo no digo eso, eso es un poco una invitación a la perversión. Por el contrario: principio de placer y principio de realidad. El principio de realidad devuelve al otro, a las reglas y a la manera propia de hacer ante las prohibiciones: recomponerlas, rechazarlas, pero jamás negarlas. Entonces, todo este sistema es extremadamente complejo, pero podemos aportar allí una respiración de la persona humana en un mundo que los últimos escritos de Freud han descrito como extremadamente angustiado; la sociedad se hará cada vez más aculturizada, cada vez más restrictiva; podemos verlo ya. Se cree que con la globalización todo está permitido, pero todo está permitido a la manera de Dostoievski, es decir, el asesinato, la violencia, esta permisividad es extremadamente limitante también. No hay que contar con la sociedad para otorgar la libertad. La sociedad está para desarrollar la técnica, la reproducción artificial, que puede ayudar o no, pero en determinada magnitud, conduce a la robotización, a una suerte de transhumanismo. Son cosas que no podemos evitar; creo que la humanidad irá en esa dirección. **El psicoanálisis está para permitir al animal hablante renovarse y conservar su singularidad, que es su libertad, comprendida en este sistema que será cada vez más restrictivo por ser cada vez más técnico.**

¿Qué futuro avizora para el psicoanálisis?

Está en un camino difícil, porque hay muchas dificultades, hay limitaciones, un rechazo del psicoanálisis de parte del poder público, ignorancia y desconsideración. Y rechazo porque ya no está de moda, ya no es la moda, es una mala época para el psicoanálisis. Y, al mismo tiempo, veo en los coloquios en los que participo la investigación sobre la relación madre-hijo, situaciones límite como el trabajo sobre el autismo, labor a la que me dedico actualmente y que me ha interesado mucho, como le comentaba al hablar de los diferentes límites del aparato psíquico, de la necesidad antropológica de creer, universal, es decir, la necesidad del otro, la investidura del otro que recreamos en el pacto analítico: la gente está perdida, no cree en nadie. **El pacto analítico es la única respuesta que damos por ahora a la necesidad de creer,** sin necesidad de arrastrar a nadie hacia una secta o a una utilización política, porque está la disolución del vínculo analítico y la posibilidad de crear vínculos posteriores. Pienso que **el fin del análisis es la posibilidad de crear vínculos,** lo contrario de lo que hemos aprendido, incluso conservando en el ánimo el pacto analítico. Entonces, si tenemos esta capacidad de crear vínculos, en el psicoanálisis tenemos también la capacidad de deshacerlos y conservar una libertad.

Quisiera preguntarle algo. ¿Qué hizo Lacan cuando usted decidió tomar su camino, y no el indicado por él? ¿Qué sucedió entonces? Porque él era cercano a Philippe también...

Sí, Philippe continuó siguiendo a los lacanianos. Yo critiqué a Lacan porque hablaba del significante, y yo decía que el inconsciente no es el significante de la lingüística, sino el de la semiótica: hay signos que son cercanos a índices, las ecolalias, todo eso que tiene sentido, pero no significación. Él estaba fascinado por lo que yo había hecho, me había invitado a presentar mi trabajo en su seminario. Pensaba ir, pero estaba un poco angustiada, era una madre joven, no tenía la energía necesaria y le

dije: “No puedo ir”. Me invitó a almorzar; en ese momento había ya tironeos en su escuela. Él había disuelto su escuela, o algo así, ya no recuerdo. Y me dijo: “Mire, usted no es para las escuelas”.

¡Ah! ¡Usted es una extranjera!

¡Exacto! ¡Hacer el camino propio! Hay algo que va en ese sentido. Una vez me invitaron a Nueva York, a un coloquio sobre psicoanálisis y lenguaje, nos habían invitado a Jacques-Alain Miller y a mí, y viajábamos juntos en el avión. Él estaba a mi lado, y en un momento dado me dijo: “Usted no se unió a nosotros, pero porque nos tenía miedo. Usted tenía miedo”. Son hipótesis. Yo decía: “No sé por qué vine, es así”, y él dijo: “Porque usted es una mística. Usted me desprecia porque yo soy... yo escribo los seminarios de Lacan, y no hago una obra personal. Y usted me desprecia”. Yo le dije: “¡No, Jacques-Alain, claro que no!”. En ese momento el avión entró en una turbulencia y el café se nos derramó encima, y él ni lo notó: “¡Usted lo sabe, usted se va a morir, Julia! Y va a necesitar a alguien que haga su obra, no me desprecie”. Yo dije, riendo: “¡Pero no, mire! Los dos nos vamos a morir, ¡yo no tengo necesidad de alguien que haga mi obra! ¡Me importa un carajo!”. Él estaba tomado por esa idea de la perpetuidad de Lacan y pensaba que aportaba a su eternidad. Yo creo que somos efímeros, pero pienso que el psicoanálisis es verdadero. **De todos los discursos que existen hoy, el único que le habla a la transformabilidad del aparato psíquico, a la supervivencia del individuo, de la persona humana, es el psicoanálisis.** Se intenta hacer sobrevivir a las personas, y se lo logra, en los mejores casos.

¿Y por qué decidió permanecer en la IPA⁶?

Porque es el lugar más polifónico, el menos dogmático. Y no quiero entrar en la administración, entrar en las guerras de unos y otros. Cuando no se está dentro, cuando una no hace su trabajo dentro de la máquina política del aparato, porque todas las organizaciones terminan por ser partidos, cuando no se entra allí, una hace su trabajo de analista, y yo tengo la oportunidad de poder escribirlo.

No hay tantos psicoanalistas que sean también intelectuales con un lugar importante en su comunidad...

En primer lugar, lamento que el psicoanálisis haya dejado la universidad. Las diferentes organizaciones psicoanalíticas no han podido, no han querido trabajar sus discursos de manera tal que no sean solamente técnicos y clínicos, sino que abarquen la diversidad de la creación humana, la literatura, la música, el cine, incluso la política, y, a partir de allí, integrar la universidad, mantener contacto con los jóvenes. Entonces, ese fue el gran error de los aparatos políticos del psicoanálisis, de los que dirigen el movimiento. De una cierta manera, mis libros se leen, pero no hay mucha gente como yo. **Creo que, si quiere sobrevivir, el psicoanálisis no debe abandonar la universidad;** así como en la educación, en la difusión del saber debe incluirse el psicoanálisis. Y también, intentar hallarse en los lugares de la sociedad, que son los lugares neurálgicos, los lugares que muestran lo insostenible de la vida social, de las innovaciones y los síntomas, diremos. Hablo de la religión. He hecho un libro que se llama *Esa increíble necesidad de creer [This incredible need to believe]*, que era uno de mis seminarios en París VII, que trasladé al Hospital Cochin, a la sección de adolescentes,

⁶ International Psychoanalytical Association.

que se convirtió en un hogar de adolescentes, donde se recibe a adolescentes suicidas, anoréxicos, los que cometen crímenes diversos, muy distintos, drogados, todo eso. Y ahora se recibe a los radicalizados, a los que se van, a las chicas que se cubren con una burka y a los chicos que se convierten, que hacen... , bien, que se meten en el tráfico de armas y se unen al ISIS, y entonces yo trasladé mi seminario sobre la necesidad de creer para brindarlo al equipo terapéutico del hospital. No pienso que todo el mundo tenga que hacer lo mismo, pero descubrí que, según mis intereses, puedo llevar una palabra analítica a ese lugar, con la necesidad de creer de los adolescentes, los ideales que no llegamos a satisfacer, el homoerotismo de los estudiantes, de los adolescentes, la erotización del asesinato, de la violencia, se hacen héroes cortando cabezas, la psicosexualidad del adolescente que los terapeutas no conocen. En primer lugar, no conocen el discurso freudiano, no conocen las religiones, tampoco; hemos invitado a representantes de rabinos, que son un poco abiertos, a imanes abiertos, a personas católicas, y que así pueden hablar de diferentes creencias... Es que, ¿sabe qué pasa?, cuando nos llevan a algún adolescente del conurbano de origen musulmán, aunque siempre es difícil, se busca que tenga una psicoterapia, y si acepta, se le dice: “Usted podría hacer psicoterapia con el Sr. Cohen”, y entonces responde: “No, no, no voy a ir a lo del Sr. Cohen”. Es que hay mucho antisemitismo en Francia, sobre todo en los barrios extremadamente populosos, y la gente, los psicólogos que están allí, se ven desprotegidos, no saben qué hacer. Yo les dije “Muy bien”, y decidimos hacer un grupo, un equipo intercultural e interreligioso, que reciba a los adolescentes. Allí comienzan a hablar de su religión, comentan que el bar mitzvá se hace de una manera entre los judíos y de otra entre otros, se intenta hacer un trabajo que no fue previsto por Freud, pero que pasa por ese diálogo intercultural, interreligioso, y poco a poco se va ganando confianza, se establece una transferencia con uno de los intervinientes, psicólogo o sociólogo, y luego de ello puede hacerse una verdadera psicoterapia. Pero se pasa por diferentes niveles. Hay que aceptar que el psicoanálisis se adapte a la neurosis y al síntoma, y acepte las etapas de su pureza antes de llegar a una psicoterapia analítica o a un psicoanálisis.

Feminista atípica, pesimista energética

¿Julia, usted cree que el psicoanálisis, especialmente su teoría, tiene cierto retraso respecto de la contemporaneidad?

Completamente. No diría retraso, pero se ha convertido en un discurso extremadamente técnico, extremadamente metapsicológico. Si usted es lacaniano y habla en la SPP⁷, no lo comprenden. Y si es winnicottiano, no le habla a un bioniano. **Hay una especie de fragmentación tecnicista del discurso analítico que evidentemente representa una facilidad para la comprensión entre los iniciados, pero que no conmueve, no digo al gran público, sino ya a los educadores, al personal sanitario, al personal pedagógico...**

Respecto de lo femenino como tema, como tema principal, ¿hay algún retraso? Por ejemplo, en relación con el modo en el que las teorías *queer* han venido pensando y han cuestionado al psicoanálisis. ¿Qué piensa usted?

La teoría de género ha aportado un paso decisivo al reconocimiento de la extranjería humana. Y ha sido, creo, un momento muy importante a reconocer el acceso de la

7 Societé Psychanalytique de Paris.

humanidad contemporánea a su diversidad y al derecho de reivindicarla, de vivirla y de que sea reconocida. El psicoanálisis se tomó su tiempo sintiéndose meramente atacado por esta teoría -porque comenzaron atacando al psicoanálisis-, pero al fin llegó a comprender a la vez la novedad, seductora, y al mismo tiempo los desacuerdos que podemos tener. Desde hace un tiempo hay trabajos, sobre todo de gente más abierta que nosotros, que debaten con la teoría de género para aportar la visión freudiana. Esta teoría de género ha aportado mucho de entusiasmo subversivo y ha sido un aporte político interesante, que, leyendo y releendo los dos últimos textos de Freud, sobre la feminidad y el malestar en la civilización, insiste mucho en la bisexualidad psíquica, anunciada en los *Tres ensayos*, desde siempre. Pero en esos últimos textos, Freud puso realmente la lupa de su teoría en la bisexualidad, y sobre todo en la bisexualidad femenina, insistiendo mucho en la relación hija-madre y en la importancia de esta relación en la psiquis de la mujer, y luego en el hecho de que el Edipo femenino da un paso suplementario, que consiste en tomar como objeto de deseo al padre, y entonces la mujer produce una mutación, entre ese erotismo ligado a su madre y su nuevo erotismo, que va a estar ligado al padre. Y esta especie de **doblo juego de lo femenino** queda inacabada, y el Edipo femenino queda inconcluso y se forma en permanencia. Entonces, siempre hay giros nuevos y reconstrucciones en la psiquis femenina. Estas ideas de Freud sobre la bisexualidad psíquica, más acentuada en las mujeres que en los hombres, debe tomarse muy en serio porque dice algo muy interesante: el hombre tiene una bisexualidad psíquica, la mujer también, y de pronto lo femenino del hombre no es lo femenino de la mujer, y lo masculino del hombre no es lo masculino de la mujer. En consecuencia, tenemos dos individuos que son anatómicamente de dos sexos, pero cada uno con dos partes que no son las mismas. Entonces, nuestra partida sexual se juega entre cuatro. Tenemos ya una suerte de politopía psicosexual que forma parte de nuestro deseo o de nuestra frigidez, etcétera, y se llega no a neutralizarlo, pero sí a **polifonizar y singularizar el sexo al máximo, y creo que ese es el aporte de Freud a la teoría de la sexualidad**. Es esta singularización al máximo la que no está separada en absoluto del organismo, sino que pertenece más a la biología y a la anatomía. Freud al principio desnaturalizó el sexo porque la pulsión no es solamente energía instintiva u hormonal, está siempre ligada al fantasma, a la herencia cultural, a lo transgeneracional, de modo que siempre es psicoorgánica, psicosomática, la sexualidad no es nunca natural, es de ella de la que nos ocupamos, y además es polifónica. Entonces, hay algo en esta noción freudiana de la sexualidad con la que trabajamos que no es tan diferente de la teoría de género, es allí donde no hay que ceder, puesto que, para nosotros, lo femenino y lo masculino siguen siendo puntos de referencia, pero se conjugan de modo diferente según la historia personal de cada uno, en virtud de esta desnaturalización del sexo. Entonces, no renunciamos a lo natural, lo complejizamos y lo hacemos mucho más loable, disfrutable, amable u odiable. Es una especie de riqueza en las relaciones sexuales y eróticas lo que Freud introduce, incluso de una manera superior a la historia de lo neutro. La idea de lo neutro como una liberación de la sexualidad anatómica, la concepción freudiana de la psicosexualidad con la bisexualidad cruzada y con aquellos cuatro o más, con los fantasmas; es posible convocar mil cosas en la escena primitiva, él nos presenta una sexualidad mucho más compleja y mucho más rica, que convoca además a la creatividad y exige la creatividad de cada uno, y al mismo tiempo permite, a través del mantenimiento de lo masculino y lo femenino, una suerte de identidad problemática siempre abierta y destotalizada, que les falta a quienes han rechazado lo masculino y lo femenino, les falta a los teóricos *queer*, y que expone a las personas, cuando las vemos en análisis, sean homosexuales o *queers*, sobre todo, que los expone a los estados nocturnos, extremadamente peligrosos, de la no identificación, que son estados crepusculares de la sexuación. Ellos renuncian a la sexuación y entran en ausencias de sentido, ausencias de identidad que los exponen a límites, a estados límite, hasta la mortalidad, el suicidio o la indiferencia.

¿Piensa que hay un feminismo o muchos feminismos?

Hay muchos feminismos. En mi caso, soy una feminista atípica. Pero las feministas más activas son las que luchan por los derechos de las mujeres. Estamos en una sociedad en plena mutación, nunca hubo tal mutación desde que la humanidad existe: en todo caso, desde que tenemos testimonio: están los derechos de las mujeres, las mujeres ministras, las mujeres presidentas, la paridad, incluso la paridad de salarios, y al mismo tiempo hay millones de mujeres en el mundo que sufren el matrimonio forzado, y las feministas luchan contra ello. No entiendo cómo el psicoanálisis ha podido vivir sin tener en cuenta todo ese mundo, todo ese sufrimiento femenino. Hay mujeres afganas que se inmolan en el fuego para protestar contra los matrimonios forzados. Hay muchas mujeres que no tienen otra manera de luchar que matarse. ¿Se da cuenta? Desde el punto de vista psicoanalítico, son objeto de una pulsión de muerte, no existen como individuos y no encuentran otra manera que volver esa pulsión de muerte hacia sí mismas para llamar la atención sobre los verdugos y que se los condene. ¿Y por qué los psicoanalistas no hablan de eso? Es parte de la globalización en la que vendemos armas, comerciamos, etcétera. En tanto psicoanalista, digamos, soy feminista en el sentido en que me intereso por lo femenino, y no pienso remitirme a lo neutro y a lo *queer* porque no quieren hablar de mujeres o de hombres, no quiero porque así se va a olvidar la palabra *mujer*, cuando hay tantas injusticias hacia las mujeres y cuando sobre nuestro diván hay seres humanos que vienen como mujeres, que no logran gozar, que están enfermos, que no pueden ocuparse de sus hijos. ¿Cómo voy a ignorar lo que hay de mujer en su interior? El reconocimiento de lo femenino es una obligación que forma parte de la ética, que no es la moral. Aquí tal vez haya que abrir un paréntesis y decir que la ética... desde hace no tanto tiempo y, en todo caso, en la civilización occidental, en la reflexión filosófica sobre el bienestar, el asunto de cómo vivir bien, eso que se denomina ética existe desde hace 2.500 años, no es tanto. Y hay dos tendencias; por una parte, la moral, la moral que quiere lograr la felicidad de la gente, pero siendo directiva, prohibitiva, “tienes que hacer esto, tienes que hacer aquello; esto es el bien, esto es el mal”, así es la moral. Freud no entró en esa dimensión, él hizo explotar la moral porque aceptó esa filosofía del bienestar, como un faro; aceptó y retomó la dimensión que se denomina ética, y en la cual las normas no son drenadas, sino que se tienen en cuenta otros parámetros, como la elección, la voluntad, la voluntad de ser libre según la propia libertad y la atención. Y esta dimensión son los límites, los puntos de referencia de nuestro trabajo, de nuestra manera de escuchar, de decir esto o de interpretar de aquella manera. Y, actualmente, también la norma evoluciona. La norma dentro de lo que se llama la bioética, cuando se tiene en cuenta distintos parámetros y demás, no es ya un dogma, ya no es un *a priori*; las normas son evolutivas. Las normas evolucionan, y también la ética freudiana, porque está fundada en la elección: elijo a mi analista, mi voluntad, en algún punto el deseo y la “cuidado” [*care*], esta norma ha explotado la normatividad, y ya no somos tan orgullosos nosotros los analistas, y si no lo digo yo, no va a decirse, cómo Freud, con esta comprensión de la ética, ha acompañado el movimiento de la sociedad que quiere más libertad, y esto incluye más libertad sexual.

Cuidado no es una normalización.

No. Cuidado no es una normalización, si se tiene en cuenta otros parámetros, que son la elección y la voluntad, la voluntad de deseo. Es decir que si procuro cuidado, no sé si se lo dice con frecuencia, ese tipo de cuidado que se ha convertido hoy en una noción de la izquierda, la izquierda británica, sobre todo; los laboristas hablan de una sociedad que debe fundarse en el cuidado, de los desdichados, de los

pobres, de la necesidad de desarrollar tales cosas. Es una izquierda británica que ha tomado esas ideas de Melanie Klein sobre la idea de la reparación. Y allí tampoco pienso que el psicoanálisis deba ser solamente una reparación; debe haber una reparación; cuando se procuran reparaciones, uno supervisa, se va a reparar, es un momento psicoterapéutico. Es posible reparar porque se halla a alguien que está completamente en un estado límite y se lo dejará un poco neurótico, pero el verdadero trabajo analítico comienza cuando se pone en cuestión la reparación y se permite a la persona arriesgarse en la creatividad con los otros. Se la fortalece lo suficiente para que pueda desarrollarse creativamente corriendo los riesgos de un nuevo encuentro, eso sobre todo es la atención. La atención es una etapa.

¿Cuál es el nudo de su conferencia⁸? ¿Qué quiere decir como punto central de este preludio⁹ que está preparando ahora?

Primero, voy a rehabilitar la tradición en la que nos hemos fundado, es decir, el pensamiento freudiano. Porque Freud habrá hecho muchas intervenciones que hieren a las mujeres, que siguen siendo incomprensibles o resultan muy pesadas, pero nunca ha tenido prejuicios contra ellas; eso, por una parte. Incluso he escrito un libro sobre Simone de Beauvoir y he reparado en una de sus frases, no muy conocida: “Freud estuvo entre los hombres del siglo XX, yo lo admiraba muy intensamente”. Ella lo criticó porque pensaba que él habla demasiado de la paternidad, y ella estaba en contra de los padres, estaba más cerca de Adler en *El segundo sexo*, pero dijo eso porque vio eso que iba a decirle, esta ética de la libertad bien enmarcada, pero que es una ética de todos modos y que, aunque no se emplee en la escucha permanece, suspendida sobre nuestras cabezas. En fonología a esto se le dice poner entre paréntesis, la ética está ahí y se la pone entre paréntesis y se interpreta en el calor, en la acción, en lo concreto, pero permanece en nuestro espíritu, la elección, la voluntad, el deseo y cuidado, el acompañamiento del otro, la mutualidad, la investidura del otro, el creer en el otro. Entonces, voy a rehabilitar a Freud, diciendo que su comprensión de la psicosexualidad como desnaturalizada...; están el cuerpo y el sentido, está la represión que constituye al ser humano, que puede tomar la forma de aislamiento, de clivaje, pero existe la complejidad del ser humano que danza sobre un volcán, y ese volcán es la represión, y están lo somático y lo psíquico, ese estado difícil, eso es lo que él nos ha legado, y es una fuente de fragilidad y de gran libertad. En torno a todo ello, la sexualidad, que deviene bisexualidad, polimorfismo, etcétera, y con este impulso libertario él ha abierto el camino a la supervivencia psíquica. Es así para Freud. Y nosotros somos los guardianes de ese mensaje y debemos hacerlo vivir en estas sociedades que avanzan con cada vez más restricciones... porque la pornografía no es una libertad y el matrimonio no a todos brinda libertades internas, psíquicas, para los niños, en relación con los otros, etcétera. No basta con legislar, hay que acompañar la creatividad de los seres. Ahora, esta capacidad de transformarse, la apuesta sobre el ser humano, personalmente la he descubierto en lo femenino. Lo femenino que quiero desarrollar, porque cómo hablar de una identidad femenina en este mundo en donde existe lo *queer*, las lesbianas... para mí es una identidad en transformación. Lo denomino lo femenino en modo transformativo. Me sustento en Freud y desarrollo también mi propia visión en mi propia clínica; primero, pienso que una mujer vive dos Edipos. El Edipo primero, que es ese amor con su madre, la relación con su madre, de la cual no se libra jamás, que la habitará siempre y con esa dimensión de lenguaje que llamo lo semiótico, que pasa por los gestos, las imágenes, los ritmos, las entonaciones, como en el caso de los chinos, y que es válida también cuando se construye el lenguaje. Después está el Edipo bis, en el que la mujer cambia de objeto: “Mamá, ya no te amo”..

8 Conferencia inaugural del Congreso de IPA en Londres, 2019.

9 La preparación de este texto está publicada en este número de *Calibán*.

Hacia el padre...

Hacia el padre. Pero es un padre que también resulta doble, no se ha visto tanto el tema del padre en Freud. Un padre del que Freud habla en *El yo y el ello*, al que llama el padre de la prehistoria individual, que tiene las cualidades de los dos padres, cualidades psíquicas psicosexuales, por lo que hay una bisexualidad en ese padre que reconoce el hijo, y es el momento en que la fase fálica permite al hijo, niña o niño, asociarse al medio por el cual el padre lo reconoce, que es menos sensorial que verbal. Por supuesto, el padre está siempre en el lado de los cuidados, pero la proximidad corporal es menos acentuada con el padre que con la madre; lo que vivo con mi padre me desplaza ya a la dimensión del lenguaje, pero desde el momento en el que la bisexualidad psíquica del padre que existe en esa fase me permite también llevar el bagaje de la fase maternal del Edipo primero al Edipo *bis*. Entonces, Freud ha imaginado una especie de exclusión en la evolución de la niña. Amor por la madre, pasaje por el padre de la prehistoria individual y entrada en el Edipo *bis*, que es devenir al sujeto del orden simbólico, construirse como un ser, digamos, prácticamente asexuado pero simplemente mental que obedece a las reglas, a las prohibiciones, a las normas y, al mismo tiempo, a ese mismo padre, al darle su amor y conformarse como niño con un padre. Puede ver cuántas escalas, cuántas configuraciones debe atravesar la feminidad para pasar a través de todo ello y convertirse, estar completa. Concluyo: en esa fase fálica ella está siempre obsesionada por los precedentes, lo femenino de la madre y lo femenino del padre, y la mujer se siente extranjera en el orden simbólico. Esta extranjería la vuelve a la vez amarga, melancólica, desplazada, pero también, en el mejor de los casos, irónica. Hegel dijo que las mujeres son la eterna ironía de la sociedad; irónicas y combativas, quizá rebeldes. Extranjeras y combativas.

Entonces, es más fácil para una mujer ser una extranjera...

Su destino es ser extranjera. Pero no hay que vivirlo como una maldición, es una oportunidad, es una oportunidad porque brinda esa madurez de haber atravesado tales etapas, de conservarlas para sí y al mismo tiempo poder aprovecharlas. Cuando se llega, con la ayuda del psicoanálisis, a pasar todas esas etapas -porque imagine cuántas catástrofes son posibles: frigidez, conversión, enfermedades, afecciones psicosomáticas, melancolía, suicidio-, si se llega a pasar todo eso, eso da una madurez que ustedes, los hombres, no tienen.

Según usted, hay una especie de afinidad entre la posición femenina y la posición analítica.

Exactamente. En los últimos años, Freud acentuó la atención en la bisexualidad de las mujeres y buscó lo femenino en el hombre para rehabilitarlo. En un debate con Marie Bonaparte, pronunció esta frase: “¿Pero qué quiere una mujer”, y ese “quiere” no es el *Wunsch* alemán, no es el deseo. Es el querer: *Was will das weib?* Entonces él se pone del lado de la niña, que no está en el deseo del padre, pero tiene un querer, que tal vez nace libre, que tiene ideales, y qué tipo de ideales nos aportará. Si uno se sitúa -sígame bien, porque con esto el foco de atención de Freud hace intervenir lo femenino- no en el continente negro del que dice que siempre es enigmático saber qué quieren las mujeres, coger, no coger, anal, oral, todo eso persiste, sí, pero él inscribe lo femenino en las grandes cuestiones éticas del porvenir de la civilización, los ideales que le preocupan al final de la vida. En 1930 dice que las fuerzas de destrucción tal vez nos sumerjan, pero dice también estar atento, pues tal vez Eros pueda salir airoso, pueda ganar. En 1931 y 1932 escribe los dos textos sobre lo femenino, y allí

también intenta hallar eso que quieren las mujeres, esta humanidad que es bisexual, que incluye lo femenino, cómo eso va a permitirnos apostar a las fuerzas de Eros más que a las de Tánatos. Como si lo femenino en Freud permaneciera, en efecto, siendo un enigma. ¿Es el síntoma del señor Freud, que se preguntaba cuál era su propio femenino? ¿Es que son las mujeres, a quienes no se llega a analizar? ¿Qué es lo que quieren? ¿Es una manera de plantearse preguntas sobre la resistencia en el análisis y sobre la capacidad del análisis de evolucionar? ¿O es una apuesta por todas esas mujeres que ocupan su atención al final de su vida para hallar una respuesta del lado de lo femenino al malestar de la civilización?

¿Una apuesta?

Como si tratara de ver, podríamos decir también, aunque no lo diremos en esta entrevista, que está por descubrir tal vez la homosexualidad de Anna. Nunca se supo si Anna Freud ha tenido verdaderamente relaciones lesbianas, pero, en todo caso, en el plano psíquico ella ha tenido una fascinación por las mujeres y ha sido muy cercana. ¿Será eso también lo que él se preguntaba? Yo creo que es más amplio. Él se construía, transformaba su idea de la sexualidad, que ahora consideraba bisexual, y cómo esta organización bisexual podía tal vez dar rienda a un deseo a la vez complejo y transformativo, tal como son las mujeres. **Pero cuando se dice que las mujeres son transformativas, yo lo digo, quizá algunos dirán: “Pero usted quiere decir que las mujeres se adaptan”; no, no es eso lo que digo, sino que aparentan adaptarse, pero no creen en eso, siguen siendo extranjeras.**

Ellas no se adaptan...

Eso. Ellas buscan ir un paso más, piensan que todo eso es ilusión, pero darán un paso más en la ilusión, y eso implica el más grande de los votos. Hay una enorme cantidad de mujeres que a fuerza de querer creer en alguien, de querer llegar al falo, al padre, se vuelven mojigatas, lo que se dice mojigatas. Voltaire decía que se hacen creyentes por miedo a no ser nada, una especie de integrismo para compensar. Pero, al mismo tiempo, están las grandes rebeldes, las grandes místicas, las grandes revolucionarias. Entonces, está esta dimensión que él está por descubrir también. Doy otro ejemplo: la pulsión de muerte. En toda esa intimidad que se crea entre madre e hija, la integración del otro y la psiquización hace buscar siempre la autenticidad, la presencia oblativa; como el marido nunca es lo suficientemente madre, se necesita esa autenticidad que se ha vivido con la madre. Pero, al mismo tiempo, el Edipo primero está lleno de contradicciones, porque la madre es percibida también como intrusiva, como abandonónica, hay guerras absolutamente increíbles, los deseos de muerte entre la hija y la madre son algo distinto del Edipo, más bien como Electra y otras, que hallan muy natural esto de querer matar a alguien. Entonces, esta especie de deseo de muerte también es muy particular, sin drama pero con vueltas, con artimañas, algo muy propio de la psiquis femenina. Y bien, todo eso ha vuelto a las mujeres muy sensibles a la pulsión de muerte que anima a la humanidad. Hay un momento muy importante que quisiera ubicar en el discurso sobre la relación entre Sabina Spielrein y Freud. Sabina Spielrein escribe un texto en 1912 en el que habla de la pulsión de muerte. Freud no la había mencionado aún en 1912, había comentado algo, pero es recién en los años 20 que habla de ello realmente. Ella dice que la pulsión de muerte forma parte del Eros. Entonces, el Eros triunfa. Para la mujer está la pulsión de muerte, pero no la atemoriza, es un momento de orgasmo, un momento de su propio deseo, de su encuentro con el otro. Ella apuesta al después, a la continuidad; el tema de mi texto

va a sostener que el tiempo de las mujeres es el tiempo del recomienzo, no un tiempo individual, no un tiempo comunitario, sino el recomienzo, con los hijos, con los hijos pequeños, etcétera. Puede ser. En todo caso, en Sabina Spielrein la pulsión de muerte es una causa del devenir; mientras Freud, cuando cita su texto sobre el *malestar*, le rinde homenaje, pero dice: “Yo no lo comprendo del todo, ella me ha precedido”, y dice que para él es la pulsión de muerte la que va a dominar, la que nos conducirá; él teme eso. Y cuando él dice que espera a Eros, no lo cree tanto. Él cree en la dominación de los humanos y del planeta, no es honesto; tal vez está en ese pesimismo, en la dominación de la pulsión de muerte que todo lo destruirá. Las mujeres, no.

¿Usted es optimista?

Yo soy **una pesimista enérgica**. Creo que la pulsión de muerte, como Sabina Spielrein pensó seriamente, forma parte del Eros. No sé, leí mucho en mi niñez, quería ser astrónoma; sigo leyendo ahora. No podía ir a Rusia porque mis padres no eran comunistas..., pero entre las grandes teorías, está la del cosmos, la del Big Crunch: todo va a destruirse, todo avanza cada vez más hacia la expansión. Esto va más en la idea que dice “Es el Eros el que domina”.

La experiencia de la maternidad

Yo decidí empezar análisis para ser madre. Entonces, desarrollé una idea del lazo de confianza [*reliance*], parto de la idea de un erotismo maternal que llamo lazo de confianza [*reliance*] y que tiene en cuenta la violencia, la expulsión, eso que se llama también la abyección, la violencia entre la madre y el bebé. Pero también la transmisión del lenguaje, el lugar de la belleza entre la madre y el hijo, allí justamente está la fuente de la belleza, un imperio en el que reinan las mujeres; la belleza se crea ya en esa relación precoz entre madre e hijo.

La herejía de la heterosexualidad

Es a través de todas esas historias de *queer*, de género, que deviene la heterosexualidad. Y diré que la heterosexualidad es el problema. Tal vez el psicoanálisis debiera intentar acompañar esa herejía, esa dificultad, para los dos sexos; los más conocedores saben que hay una enorme violencia allí. Michel Leiris dijo que es una tauromaquia. Pero hay también momentos de gracia. Freud dijo que el amor entre el hombre y la mujer rompe los vínculos de masa, de raza y de comunidad, de nación, y permite nuevas realizaciones culturales. Es una experiencia que él quizá tuvo. No todas las relaciones con mujeres van en esta dirección, pero pienso que, en tanto la especie humana exista, así será entre hombre y mujer, y que el psicoanálisis está para acompañarlos en busca de una mayor creatividad.

Referencias

- Kristeva, J. (1980). *Pouvoirs de l'horreur: Essai sur l'abjection*. París: Seuil.
- Kristeva, J. (1983). *Histoires d'amour*. París: Denoel.
- Kristeva, J. (1992). *Les samouraïs*. París: Gallimard. (Trabajo original publicado en 1983).
- Kristeva, J. (2016). *Je me voyage: Mémoires. Entretiens avec Samuel Dock*. París: Fayard.



El Extranjero

Zélia Duncan*

Lo femenino y yo, ser y sus desafíos, ser es desafío

Conocí el machismo mucho tiempo antes de conocer el feminismo. No fuimos exactamente presentados, pues él me trató como si ya me conociese, o como si yo hubiese estado desde siempre para servirlo, obviamente. Yo no sabía que él vivía en casa. Llegué del colegio, también lo vi en el recreo, y sin vincular el nombre a la persona él estaba echado en el sofá de la sala como si hubiese nacido allí. Las piernas estiradas sobre la mesa central, me miró sin verme y me señaló la dirección del dormitorio indicándome proseguir en silencio a mi lugar. Y comenzó a hacerse parte de mí, justamente porque todo me parecía muy normal.

Poco tiempo después del divorcio de mis padres, cuando tenía doce años, las mujeres de la casa nos mudamos al mismo dormitorio y ahí sí, él, el machismo cotidiano mostró los dientes para siempre. Éramos tres mujeres y dos hombres. Como ellos discrepaban, en virtud de su “mal carácter”, recibieron el premio de tener garantizadas sus privacidades. Por lo tanto, los tres dormitorios de la casa quedaron ocupados así por muchos años. Las tres mujeres en un solo cuarto, y los dos hombres cada uno en el suyo. Yo me sentía en la obligación de ser comprensiva con mi madre, que pasaba por un momento delicado, mientras mi hermana menor era menor de más para percibir todo ese absurdo; tampoco yo me daba cuenta, aunque intuyese que no debía ser justo. Contuvimos nuestras existencias y fases tan distintas sin que nadie cuestionase nada, ni hiciese cualquier tipo de autocrítica. Incluso ahora, que ya hace tiempo que todos nos hicimos adultos, solo mi hermana y yo discutimos sobre el tema y sobre las consecuencias que se abatieron sobre nosotros en aquella época y más tarde. Incluso para mis hermanos, hoy conscientes de tantas cosas y padres de hijas mujeres, aquellos años sucedieron, simplemente.

El vecino abusador también marcó presencia en la puerta de al lado, y a la primera oportunidad tocó mis senos en crecimiento. Era “amigo” de la familia, inclusive tenía una hija mujer. En estos tiempos de hoy, en que la educación sexual amenaza a la “familia

* Cantante, compositora y escritora.

tradicional”, me pregunto e intuyo la respuesta: ¿cómo harán las niñas en manos de la siniestra tradición de ser engañadas, invadidas y amenazadas en los propios ambientes dizque “familiares”? Pasé por eso con el vecino de al lado, pero sabemos muy bien que los mayores enemigos de la infancia están puertas adentro junto con sus víctimas. Describí ese hecho cuando escribía en una columna de un diario, como parte del movimiento #primeiroassédio (“primer acoso”).

Entre ojos que destruyen lo mío más íntimo
en las manos que me tocan antes de mí, ¡yo sigo!
Por ser mujer
ganando menos
haciendo más, pariendo todo
¡soy barco y muelle!
Mi sagrado y mi secreto
la naturaleza y mi enredo
soy de todo un tanto, miren
soy una sola y nunca soy la misma
madre-padre, madre-tierra, madre-hija
¡el mundo todo es mi deseo!

Al feminismo lo conocí personalmente recién décadas más tarde, en las calles de Río. Fue justo allí, en una esquina de la Avenida Rio Branco, cuando tropecé con Marielle Franco, a quien acababa de votar. Abrió la sonrisa y los brazos mientras me decía: “¡Qué bien, tú acá!”. Era una manifestación de mujeres, la primera a la que fui. Casi un año después de su ejecución, siento un peso en la cabeza cuando recuerdo cómo ese crimen nos mató un poco a todas nosotras. Pero lo que sentí en aquella manifestación me transformó y sigue transformándome siempre. Mi mirada cambió de horizonte. Eran mujeres de todos los tipos, edades, credos y razas. Ojos brillando, consignas, sonrisas por nada, complicidad por todo. Algunas sin blusa, otras desde lo alto de sus zancos, muy jóvenes, parecían guiarnos con el viento de sus pasos decididos. Un cerco especial para mujeres con hijos, que distraídos en sus infancias preparaban, sin saberlo, sus álbumes virtuales del futuro en cuyas leyendas escribirán consignas de libertad. Tambores, auto de sonido, estribillos: “¡América Latina va a ser toda feminista!”. Pero por encima de todo, coraje. Un coraje que saltaba de unos ojos a otros. Parecíamos intangibles. Veníamos de lugares tan diferentes, pero también éramos una inmensa tribu, unida por una complicidad infranqueable. Venimos todas del mismo peligro y ciertamente esa conciencia es muy poderosa, porque juntas, ostentando por las calles una alegría femenina singular que también viene de ese dolor de nacer mujer, podemos incluso asustar a quien poco cree en nuestra capacidad.

Incluso así, en los primeros 11 días de 2019, la marca insoportable de 33 femicidios y 17 tentativas frustradas viene a desearnos “feliz año viejo” en este Brasil que ocupa el sórdido quinto lugar del mundo en la tasa de asesinatos de mujeres. A pesar de ese absurdo, el gobierno electo amenaza retirar de los libros didácticos el debate sobre la violencia contra la mujer, y el gobernador electo de San Pablo amenaza vetar el proyecto de ley aprobado a fines de 2018 que exige el funcionamiento de la Delegación de la Mujer en todo el Estado las 24 horas. ¿Qué están diciéndonos con eso? ¿Mueran? ¿O que, cuanto más avancemos, más de nosotras tendremos que pagar el precio, muriendo a manos de maridos, novios, machos frustrados con su impotencia para impedir el vuelo? Demasiado tarde, ya nos decidimos por la vida. Dimos pasos irreversibles, estamos atentas, *sororidad* es la consigna que aprendimos a deletrear perfectamente en los últimos años. Las jóvenes del Brasil se aferran a sus



S.10

voces, van a las calles, a Internet, solas, en grupos, colectivos, revistas, diarios, como sea posible, y en la medida de lo imposible se hacen presentes también. La escritora feminista Vilma Piedade (2017) acuñó el término “dororidad”. Publicó un pequeño gran libro que dilucida la palabra rotunda, que habla específicamente de la mujer negra, que de todas nosotras es la que más siente a través de los siglos los efectos perversos del patriarcado, que literalmente las objetiviza desde los comienzos de la historia del Brasil *Doloridad* es unión femenina también por los dolores del racismo.

De esa manera, aprendí que si no vemos el feminismo negro como específico y prioritario, no estaremos viendo de hecho el fondo amplio de ese dolor. Cuando las negras hablan, las blancas deben hacer silencio, para que resuene ese lugar que es solo de ellas y que como mujeres, principalmente, tenemos que respetar y proteger juntas contra el horror del racismo y sus desdoblamientos sobre el cuerpo negro de la mujer. Esa es mi opinión.

Nace otro día
con él una mujer se va a levantar
en el rostro el agua lava eso que no dejó descansar
el día está tocando el portón
cuánto tiempo hace
que lentamente no se puede mirar
casilla sin espacio para espejo colgar
bebé llora y halla cuello para arrullar
en medio del día, siente vaciarse
sabe que su cuerpo quiere soñar
pero ella está sola, tiene que aguantar
la realidad viene a gritar
y la noche es linda, oscura, como su piel
y ella llora, como si fuese a cantar
y la noche es linda, oscura, como su piel
y ella canta, como si fuese a llorar...

Pero tomar conciencia real de la importancia fundamental del ser femenino es un proceso muchas veces largo para muchas de nosotras, ya que todo a nuestro alrededor nos empuja a una fosa común de las certezas naturalizadas, donde nuestras vidas, nuestros sueños y nuestras realizaciones personales estarán en segundo plano siempre. Con todo, algunas señales sorprendentes comienzan a llamar la atención. El punto de partida para este nuevo momento, en que el feminismo ha ganado voz y sentido amplio, tiene que ver con Internet y con los relatos personales. Oyéndonos, unas a otras, alimentamos el coraje y percibimos que no estamos solas. La exclusión encontró sus atajos en la escucha virtual. Los *hashtags* fueron una manera muy eficiente de darnos la mano y ver una puerta abrirse al activismo joven, que sorprendió a todos por su fuerza, alcance y determinación. Fue gracias, por ejemplo, al movimiento #primeiroassédio, que fuimos a las redes y a los diarios a relatar episodios de abuso, y que conseguimos andar de la mano, con más conciencia, para finalmente hoy sentirme fuerte para comenzar un texto en primera persona.

Se sabe que el movimiento más importante, en el traumático proceso de la campaña electoral que eligió al gobierno actual, fue más que todo el movimiento femenino que se llamó #elenão (“él no”). Ese *hashtag* quedó marcado en los brasileños que tenían alguna noción del peligro que se aproximaba, o mejor dicho, del peligro en el que ya estábamos sumergidos. El otro día, al final de una proyección de la película *Infiltrado en el KKKlan* (*BlacKkKlansman*), de Spike Lee (2018), se oían palmas y gritos

de “él no” por más inútil que pudiera parecer en este momento en que asistimos a los rápidos pasos de cangrejo asustado de nuestro país, que ya nos está afectando inclusive en estos números que avanzan contra las mujeres y los gays. Las *fake news*, tras la conmovida manifestación por todo el Brasil, difamaron principalmente a las mujeres, con escenas falsas, calumnias y violencia. En aquel momento, la misoginia reforzada por las mentiras patrocinadas venció una vez más. Pero repito: la violencia es proporcional a los pasos que las chicas y mujeres del Brasil han dado. Todavía, en estos días, sentí un malestar al oír en la TV, en el noticiero, que estamos atravesando una “epidemia de violencia doméstica”. Ese odio total, reprimido en la frustración masculina por lo que no controlan de hecho, se multiplica a medida que nos aproximamos a nuestro verdadero lugar. Un lugar de libertad. No obstante, aunque aún no estamos libres, ni somos tratadas con la igualdad y el respeto a que tenemos derecho, nosotras ahora estamos hablando de esto mucho más explícitamente, aun cuando la violencia venga con más fuerza castigando nuestro coraje. Márcia Tiburi² ha hablado con mucha claridad sobre este asunto: “El machismo es una forma de autoritarismo que vuelve a escena en nuestra época. Mientras tanto, la violencia doméstica simplemente crece y las mujeres siguen apartadas del poder. ¿Pero por cuánto tiempo?” (Tiburi, 2017, párr. 5).

Bien, si recordamos que países como Afganistán e Irak tienen más representatividad femenina que el nuestro, resulta difícil hacer cualquier previsión.

Estamos sanas, hermanas, estamos fuertes
cuidaremos de nuestras vidas
¡hasta el límite de nuestra muerte!

No nací para postre
soy mi plato principal
no para que pruebes
cenar solo con mi aval.
No es no
yo digo sí a mi no
no es no hasta el fin
mi no es un sí para mí.

Cuando digo “para”
cuando digo “basta”
cuando digo “espera”
cuando digo, entiende:
quien manda en mi cuerpo
es mi voluntad entera
el sí y el no son míos
aprendan las señales de paz
a va a ser guerra declarada
basta de ser campeón de la agresión
por encima del mujerío.

Estamos sanas, hermanas, estamos fuertes
cuidaremos de nuestras vidas
¡hasta el límite de nuestra muerte!

1 Filósofa, artista plástica, crítica literaria y escritora brasileña.

En mi universo como artista conseguí construir un día a día en el que es posible expresarme y ser razonablemente respetada. Comencé a cantar muy joven y en todo tipo de ambientes, incluso en casas nocturnas. Actualmente, son menos comunes. Cuando tenía 18 años me mudé a Río, por primera vez, pues fui criada en Brasilia luego de salir a los seis años de Niterói, mi ciudad natal. Hice *backing* para el cantante Beбето. En su banda había 11 hombres y no fue nada fácil. Éramos dos chicas. Mi odisea fue convencerlos de que estaba ahí solo para cantar. Con frecuencia, teníamos shows en los suburbios de Río, más de uno por noche. Casi siempre ya amanecía cuando tomaba el ómnibus de vuelta a Gávea, adonde compartía un departamento. Era una recién llegada y no conocía los caminos. Y además, Río es una ciudad tan dividida que poca gente del área sur sabe manejarse en el área norte.

Después comencé a cantar cada noche en un piano bar en Ipanema. Muchos hombres me mandaban un trago, que el mozo depositaba sobre el piano, señalando al caballero que lo había enviado. Yo no tomo, nunca tomé. Solo de día, ¡vean qué ironía! Y comencé a agradecer y rechazar. El dueño se enojó mucho conmigo por ese motivo. Cantando de noche, pasé por muchas situaciones; algunas muy explícitas, otras menos, pero siempre sentía una cosa en el aire, como si el hecho de haber una mujer joven en el lugar, cantando a demás, significase alguna disponibilidad de ella para algo más allá de la música. En esa misma época también fui asediada por un productor conocido dentro de un auto, tuve que salir a las apuradas. Todos esos clisés y leyendas que circulan sobre el recorrido de artistas jóvenes, surgen de hechos concretos.

Descubrí que era gay a la misma edad en que comencé a cantar: 16 años. No fue un camino fácil para mí, como no lo es para casi nadie, pero tuve y tengo una madre que, aunque muy afligida en los comienzos, se transformó y evolucionó junto conmigo y toda la familia. Y también mi hermana, que desde pequeña siempre ha estado de mi lado.

Los hermanos lo harían un poco después, y hoy vivo una situación confortable dentro de mi familia. No tendría tiempo de contar todas las luchas y los acontecimientos de mi recorrido como mujer, gay y artista. Pero pueden imaginar lo que es, después de todas las batallas, recibir mensajes de amigos y familiares el día de la pasada elección, pidiéndome que tuviese cuidado, que no fuese a votar sola. Saben que me encanta ir caminando a algunos lugares, y que lo hago siempre que resulta posible. Su recelo provenía de los efectos de la violenta campaña realizada por el partido que venció en las elecciones. Consignas contra los gays, ante todo, como ha sucedido siempre en los discursos fascistas y autoritarios a lo largo de los siglos. Me parece que es el miedo a que los diferentes en relación con la mayoría puedan acercarse demasiado a sus deseos.

Los inmorales hablan de nosotras
de nuestro gusto
nuestro encuentro, de nuestra voz.
Los inmorales se enfrentan por nosotras
por nuestro brillo, nuestro estilo, nuestras sábanas.
Los inmorales nos sonrieron
fingieron tregua, buenas migas,
vendieron paz.
Pero un día, lo sé, la casa cae
y entonces la moral de la historia
va a estar siempre en la gloria
de hacernos lo que nos satisface.

Que podamos no tener miedo de las palabras. Que lo femenino se naturalice entre todos nosotros, que forme parte de nuestros mejores días como el viento, el fuego, el agua, y como todos esos elementos se haga entender, de una vez por todas, como algo fundamental para nuestra convivencia.

En la orilla de la alegría
la simpatía ha de llegar
barriendo el desacato, y los buenos momentos vencerán.
Soñar no cuesta nada
la gracia es bucear
en el mar de las melodías que busqué.
Mientras quede una canción, la vida ha de avanzar
te tengo a ti, y yo tengo amor y más
cosas simples en una sala de visita
paz en el corazón, mi cuerpo dice:
yo soy mujer, yo soy feliz.
Hasta el otro día me derrumbé
era tan difícil verme
todo parecía errado
tantos dedos apuntados
permítanme, ¡yo puedo decidir!
Mientras quede una canción la vida ha de avanzar
te tengo a ti, y yo tengo amor y más
cosas simples en una sala de visita
paz en el corazón, mi cuerpo dice:
yo soy mujer, ¡yo soy feliz!

Ah, sobre esos consejos de no andar sola porque algún grupo nazi podría pasarme cerca, quizá reconocerme y hacerme alguna maldad, no solo fui, sino que volví y aquí estoy. No es que no tenga miedo de las posibles violencias, pero a los 54 años ya han pasado los tiempos de esconderme en armarios tan lejanos a mí; no voy a soltar tan fácil la libertad de ser.

¡A tiempo! Todas las letras que cité son mías, y son canciones.

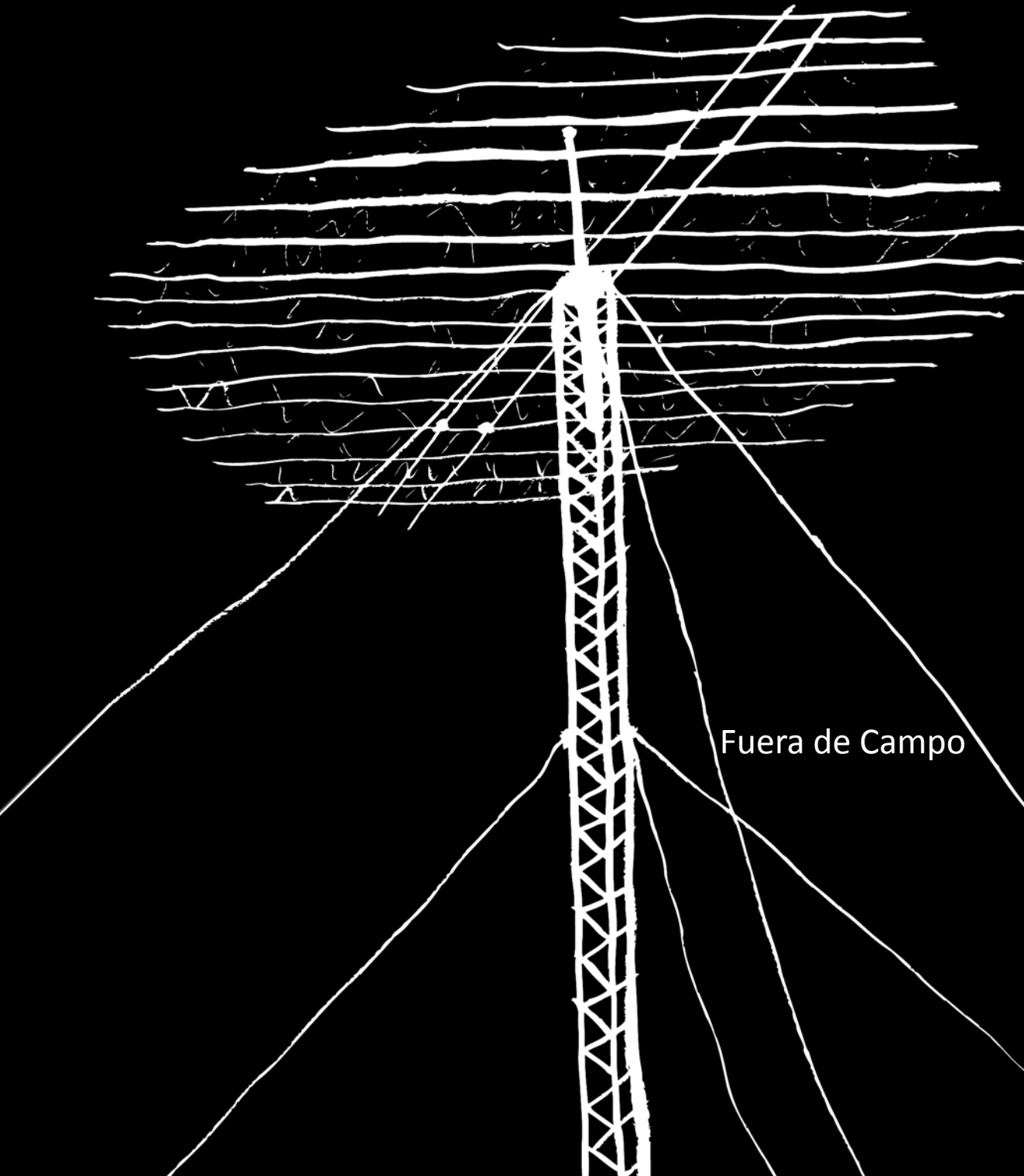
Imorais es en coautoría con Christiaan Oyens.

Las otras: *Entre olhos*, *Uma mulher*, *Não é não* y *Eu sou mulher, eu sou feliz*, son en coautoría con Ana Costa, cantante y compositora carioca. En total, Ana y yo hicimos 14 canciones sobre las mujeres. Todo ello se volvió un proyecto, grabado por 14 artistas mujeres, de diferentes lugares, colores y edades. De modo que allí seremos mayoría. Se va a llamar ¡*Yo soy mujer, yo soy feliz!*

Referencias

Piedade, V. (2017). *Dororidade*. San Pablo: Nós.

Tiburi, M. (2017). Mulheres e poder contra o culto da ignorância machista. *Cult*, 222. Disponible en: <https://revistacult.uol.com.br/home/mulheres-e-poder-contra-o-culto-da-ignorancia-machista/>



Fuera de Campo

Una investigación en psicoanálisis sobre el teorizar infantil¹

Introducción

El psicoanálisis nos abre una ventana hacia adentro, sublimación de la fantasía inconsciente básica implícita en el impulso de la curiosidad que tiende a buscar, en última instancia, los secretos del Yo, enterrados en sí mismo y en el objeto. Esta búsqueda tiende a ampliar al yo, [...] posibilitando así la conexión y conquista del mundo externo (la princesa de los cuentos).

V. de Grinberg, 1961

El trabajo se aboca a transmitir una experiencia psicoanalítica con niños de más de dos décadas que intenta sostener esa relación indisociable entre la vertiente terapéutica y la investigativa (Freud, 1926/1996e). En cuanto a la primera, se han introducido modificaciones al dispositivo analítico clásico que afectan tres componentes: la modalidad de trabajo es de tipo grupal, la caja de juegos cede su protagonismo al cuento infantil en calidad de mediador simbólico, la práctica psicoanalítica se desarrolla en escenarios no clínicos (v. gr., centros educativos). Estos cambios responden a una doble aspiración: ampliar la cobertura psicoanalítica a segmentos sociales que usualmente no acceden a sus beneficios y contemplar aquellas situaciones particulares en las que el dispositivo tradicional es obstruido o minimizado en sus efectos por la severidad de las resistencias. En los orígenes del psicoanálisis con niños, Melanie Klein (1932/1976) identifica algunas dificultades del trabajo con estos. Distingue resistencias difíciles de vencer que obedecen a ansiedades y sentimientos de culpa cuyo reconocimiento no es tolerado. Por otra parte, muchos pacientes muestran gran resistencia al análisis individual por la fantasía persecutoria de sentirse invadidos por el analista, temiendo que este les imponga su propia identidad (L. Grinberg y R. Grinberg, 1998). Una tercera explicación remite a la precaria capacidad de algunos para tolerar su propia verdad, fuente permanente de dolor. Si el psicoanálisis constituye una búsquedairrenunciable a una verdad nunca asible en su totalidad, es lo falso y lo engañoso aquello que lo demora o aleja para evitar el dolor. Suelen ser muy sutiles las formas de “ataque al pensamiento” (Bion, 1997), medidas que impiden tomar contacto con una realidad harto penosa.

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

¹ Premio Niños y Adolescentes del 32° Congreso Fepal, 2018, Lima.

El texto narrativo puede tomar entonces el carácter de intermediario, la función de “como si” de las experiencias conflictivas, produciendo una apertura emocional que permita ingresar en operaciones autobiográficas subjetivantes. Los enlaces establecidos entre las propuestas narrativas ofrecidas y las novelas familiares de los niños constituyen desenlaces posibles, alternativos e inéditos. El cuento se presta como espacio de proyecciones múltiples, promoviendo un ensanchamiento del campo asociativo. Al preservar las condiciones y prescripciones del encuadre analítico, se provee de un *continente* que oficia de límite y contención a proyecciones que vehiculizan *pedazos de identidad* a ser integrados (L. Grinberg y R. Grinberg, 1998).

Se comprometen aquí concepciones medulares del campo psicoanalítico en lo que hace a la construcción del psiquismo y a los procesos de neogénesis (Bleichmar, 1999). La idea de un psiquismo abierto, permeable a las vicisitudes y aportaciones simbólicas del entorno, constituye un punto de partida y un motivo de cuestionamiento. La vertiente investigativa asume este interrogante, amén de la necesidad de evaluar el artificio creado, con su desafío de afectar la incipiente identidad infantil, conmovida e interpelada por historias ficcionales que tributan el plus de la *experiencia estética*.

Se concibe la estética más allá de la doctrina de lo bello, ocupada también de sentimientos desagradables (Freud, 1919/1996d). Estos sentimientos o emociones negativas –dolor, pena, peligro– son constitutivos de la categoría de lo sublime (Burke, 2005), pasiones emergentes en circunstancias de amenaza personal. Para que produzcan *deleite*, es condición que no resulten invasivas, que se mantenga la distancia del espectador como sujeto (no objeto) de la experiencia dolorosa. Los cuentos gozan de esa “cualidad de la metáfora para desplazar, para distanciar nuestras inquietudes” (Petit, 2001, p. 140) y ser usados deliberadamente para afrontar las resistencias al trabajo analítico. La elección del cuento infantil como *objeto intermediario* (Kaës, 2010), promotor de sustituciones simbólicas, se fundamenta en su carácter de nexo entre espacios y procesos heterogéneos o discontinuos, en su función de protección de la intimidad y en su competencia para cumplir un papel de ligazón intrapsíquica e intersubjetiva. El cuento restablece una continuidad entre realidad y ficción mientras traza una frontera indefectible entre ambas (Gillig, 1997).

La infancia es un tiempo poblado de pérdidas y adquisiciones. La tramitación de dichas pérdidas es condición de posibilidad de tales adquisiciones, periplo que enfrenta al niño con su inexorable indefensión. Nace allí esa avidez de creencia e ilusión que el cuento sabe colmar: la magia del relato revierte imaginariamente el sentimiento de vulnerabilidad, mudándose así en placer de representación (Casas de Pereda, 1999). El cuento infantil es el reino de lo posible, ámbito por excelencia de la desmentida de los límites (ausencia, muerte, diferencia). La ficción narrativa, como el juego, entrena la capacidad humana de dar sentido a la experiencia personal, función terapéutica por la cual los hombres cuentan historias desde sus orígenes (Eco, 1996). Hacia los tres o cuatro años, es notoria la necesidad de la criatura humana de construir relatos sobre sus experiencias significativas, apoyándose en historias escuchadas.

Los antecedentes de esta experiencia con *grupos de cuentos*, anteriores a 2012, tuvieron un carácter exploratorio. En 2012 se llevó a cabo una primera edición rigurosamente planificada y registrada (Kachinovsky, 2016a, 2016b), seguida de otras cuatro. En esta oportunidad se presentan recortes de dos ediciones -2012 y 2015-, por su potencia ilustrativa. Ambas se desarrollaron en una escuela pública de un barrio carenciado y conflictivo de la ciudad de Montevideo y abarcaron todo un año lectivo.

Este parcial relato de una investigación psicoanalítica más vasta reúne sus categorías de análisis y algunos de sus hallazgos. Entre ellos ganan protagonismo

las teorizaciones infantiles en su relación con la sexualidad. El desafío adicional de exportar el psicoanálisis a un ámbito no específico constituye un problema en sí mismo, pasible de ser abordado por la comunidad psicoanalítica. Esta extraterritorialidad genera una posición de extranjería para el psicoanalista que, a sabiendas de haberse alejado de su hábitat, requiere un ámbito de interlocución para soportar el jaqueo identitario.

Alegato por una investigación en psicoanálisis

El psicoanálisis puede ser definido como un corpus teórico que ampara una práctica terapéutica de afecciones psíquicas y un método de indagación de los procesos anímicos:

existió desde el comienzo mismo una unión entre curar e investigar; el conocimiento aportaba el éxito, y no era posible tratar sin enterarse de algo nuevo, ni se ganaba un esclarecimiento sin vivenciar su benéfico efecto. (Freud, 1926/1996e, p. 240)

A pesar de estas tempranas consideraciones, nada ha quedado zanjado en el terreno de la investigación. Con frecuencia se produce abuso y banalización de los recaudos precedentes, y se homologa toda práctica clínica con el quehacer investigativo, haciendo a un lado la rigurosidad del método freudiano y diluyendo sus enseñanzas.

En el otro extremo, las objeciones a los métodos propios del psicoanálisis para poner a prueba sus conceptos y comprobaciones son tema de debate, dentro y fuera de los ámbitos psicoanalíticos. Hay quienes sustentan que el método freudiano ha servido en la fase de descubrimiento, y no cumple hoy “con los requisitos científicos del contexto de justificación” (Fonagy, 1999); los planteos freudianos sobre *eficiencia* serían insuficientes.

La polémica incluye el dilema de la eficacia terapéutica. Sobre este punto pueden caracterizarse dos posiciones divergentes dentro del movimiento psicoanalítico: quienes ensayan validar el psicoanálisis con investigaciones empíricas acordes al modelo de las ciencias positivas y tratan de adecuar las técnicas de medición del psicoanálisis a las exigencias de la ciencia empírico-experimental, y los que defienden la especificidad del psicoanálisis y abogan por métodos propios y por diferenciar la eficacia analítica de la concepción de eficacia marcada por los ideales de éxito y celeridad de la cultura actual (Rubistein, Naparstek y Bachmann, 2006).

Las relaciones entre el inconsciente y la ciencia son profundamente enigmáticas, razón suficiente para constituirse en objeto de la curiosidad humana, aunque también de los más insospechados temores (Green, 1993). La ciencia parece desestimar el problema de situar el puesto del sujeto de la ciencia en el marco de una concepción del psiquismo que lo comprenda. Es a propósito de esta circunstancia que el psicoanalista francés llega a afirmar que entre científicos y psicoanalistas parece haberse instalado un malentendido fundamental:

Los científicos, en un mismo movimiento, invisten el mundo como objeto por conocer y desinvisten, en el sujeto, lo que no se refiere al conocimiento de este mundo, [...] los psicoanalistas, en un movimiento homólogo, invisten a la psique como objeto por conocer, y desinvisten, en la psique, todo lo que no es conocimiento de la realidad psíquica. (Green, 1993, p. 179)

Los resultados que acá se presentan remiten a las más caras manifestaciones del pensamiento humano, en el punto de partida del análisis de la producción

discursiva recabada en el trabajo con cuentos de dos grupos de niños. Se pretende indagar la idoneidad del dispositivo creado para producir cambios subjetivos que impliquen la emergencia de funcionamientos heterogéneos coexistiendo en un mismo sujeto y en el grupo en su conjunto, o sea, la complejización del psiquismo y el engrosamiento de la malla representacional por donde circula el afecto. Ello supone la desarticulación de modalidades repetitivas de respuesta (fallas de la simbolización). En el seno de este enfoque resuena la sentencia según la cual el psicoanálisis “no es una indagación científica libre de tendencia, sino una intervención terapéutica; en sí no quiere probar nada, sino solo cambiar algo” (Freud, 1909/1996a, p. 86). Se impone entonces una concepción de la cura centrada en un nuevo modo de hacer con el deseo y las satisfacciones pulsionales.

En esta ocasión se aborda la indagación de la dimensión imaginativo-reflexiva y, en particular, la creación de teorizaciones infantiles. Entre ellas asoman las *teorías sexuales infantiles*. Calificar esta producción de conocimientos como una investigación en psicoanálisis de pleno derecho significa concebir el psicoanálisis como “un procedimiento que sirve para indagar procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías” (Freud, 1923 [1922]/1996c, p. 231). Del mismo modo, se entiende que una investigación de cuño psicoanalítico debe apelar a dimensiones de análisis propias del corpus teórico por el cual se pronuncia. El uso de categorías psicoanalíticas resulta una condición irrenunciable para invocar una investigación en psicoanálisis, categorías que no es posible ponderar como apriorísticas o emergentes, ya que surgen de un diálogo recurrente entre la teoría y la práctica clínica.

Si bien la situación clínica se desarrolla bajo una modalidad grupal, se adopta el estudio de casos como herramienta metodológica de exploración. Cada niño con su respectiva producción simbólica constituye una unidad de análisis independiente. Cuando los coordinadores ofrecen las mismas consignas e historias, los mismos conflictos narrativos y las mismas interrogantes, consiguen –en la palabra o en el silencio– lo irreplicable de cada caso. Se sigue de esta forma la tradición freudiana, amparada en la presunción de que lo singular encarna lo universal. La *teoría de la argumentación* fortalece dicha presunción al demostrar que las producciones argumentativas que funcionan en un micronivel social reflejan las ideologías que circulan en un macronivel social.

El problema de la generalización de los resultados a partir del estudio de casos constituye desde Freud un asunto crucial de la investigación psicoanalítica, quien reconoce la importancia de poner a prueba sus hipótesis en diversos casos (Rubinstein, 2006). De esta forma, el resultado de uno o más casos se vuelve hipótesis de trabajo a verificar en otros, como ocurriera entre los de los talleres de 2012 y 2015.

Al no insertarse la experiencia en un enclave clínico, se habla de un *psicoanálisis* extramuros, expresión acuñada por Laplanche (1984/2014). En este rubro caben diversos problemas y métodos de indagación, pero a partir de cierto punto la tarea del investigador es la misma: construir a partir de un material que aún no es psicoanalítico una *cuestión psicoanalítica* (Mezan, 2002), importando tanto lo mirado como la mirada.

Retrato de un psicoanálisis extramuros

Al poner en juego la exploración del psiquismo humano, cobran relevancia las relaciones entre lo individual y lo colectivo, entre el yo y el nosotros, circunstancia que esta propuesta considera. El “grupo de cuentos” o “taller narrativo”, coordinado por psicoanalistas, se inspira en el “Grupo de palabra” (Viñar, 2015), cuya finalidad es ofrecer un espacio de producción de psiquismo a través de la palabra. Se plantea entonces que el grupo es la matriz para el advenimiento de un sujeto que es pensado como una formación intermedia entre lo múltiple y lo irreplicable.

Los grupos de pertenencia, lealtad y filiación –conjuntos transubjetivos– cumplen un papel decisivo porque median en la dicotomía interioridad-exterioridad, sujeto-sociedad. A modo de eslabones, aquella grupalidad se interioriza, nutriendo la singularidad (Viñar, 2015). Ello parece más perentorio cuando faltan referentes significativos o cuando su presencia es muy frágil. Constituir núcleos de filiación alternativos deviene una herramienta oportuna si se trabaja con niños que viven situaciones familiares de inestabilidad o desintegración, como los casos a los que se hace referencia en este artículo. Se jerarquiza entonces la función del grupo como soporte de identidad, donde se puedan compartir y significar experiencias de vida ficcionales y no ficcionales. La (de)construcción/transformación de un sí mismo intermediado por la función narrativa representa el locus conceptual en el que se insertan las variables identitarias.

En cuanto a la propuesta metodológica, no se trata de llevar adelante un *programa* o secuencia de actos predeterminados e invariantes, se apela a una *estrategia*, consistente en un vasto conjunto de lineamientos y operaciones que pueden modificarse en virtud de informaciones y acontecimientos sobrevenidos. La selección de los cuentos también debe contemplar lo incierto del devenir grupal e individual.

La lectura del cuento por parte de los coordinadores evita interferencias de eventuales dificultades en la mecánica lectora y apuesta a provocar la resonancia de lo oral, por la sustancia fónica que transporta la voz del lector. Se intenta asimismo generar un hilo conductor entre un encuentro y otro (operación de ligazón). En cada sesión se retoma el cuento trabajado la semana anterior y se lee uno nuevo. Importa cosechar una *continuidad existencial* del propio grupo, que acostumbra finalizar el ciclo de encuentros construyendo su historia, entretejida con las historias narradas.

Finalizada la lectura, se formulan preguntas abiertas para (re)crear el cuento, no para reproducirlo. El cuento es apenas un (pre)texto para excitar la apetencia y producción narrativa infantil. Las interrogantes, comentarios y señalamientos de los coordinadores propician la apertura del campo discursivo y el cuestionamiento de los aspectos “canónicos” del cuento (lo instituido). Se subraya lo acallado, lo naturalizado, lo confuso, lo racionalizado o atenuado y lo olvidado. La escucha se centra en los quiebres o inconsistencias del habla infantil, apostando a intensificar procesos asociativos (Schlemenson, 2009). Se admiten perspectivas divergentes y se alienta a confrontarlas (debates narrativos). La recreación oral de los textos leídos persigue una *reescritura de lo contado*: la producción de versiones alternativas entramadas con las vicisitudes personales y escolares de los niños (*relatos identitarios*).

Aparte de un aporte al *capital simbólico*, el trabajo con cuentos pone en juego la posición subjetiva del niño frente al saber. Estas acciones que facilitan la circulación de la palabra infantil procuran habilitar nuevos circuitos deseantes u obturados, concomitantes a reconfiguraciones identitarias de los aprendices. El objetivo de favorecer movimientos de transformación del sí mismo se sostiene a expensas de los protagonistas narrativos, preservando la privacidad e intimidad en el grupo. La sensibilidad clínica se juega en actos sutiles. La escucha atenta, la interrogante oportuna o el señalamiento no invasivo son las primeras señales de reconocimiento que reciben estos niños, cuyas historias están impregnadas de afrentas narcisistas difíciles de sobrellevar.

Teorizaciones psicoanalíticas sobre el teorizar infantil

La investigación a transmitir responde a una posición hermenéutica, amparada en la pretensión de articular los conceptos de identidad y relato. Según estas coordenadas epistemológicas, la identidad no es una esencia o invariante a descubrir, producto de una herencia biológica o histórica. Tampoco es un producto

acabado e inmutable que puede ser reconstruido. Su materialidad se nutre de la cultura en la que se gesta y los acontecimientos que la marcan. Su sustancia es narrativa. Resulta oportuna en este punto la noción de *identidad narrativa* de Paul Ricoeur (1983/2004), con sus visos de permanencia (*mismidad*) y cambio o movimiento (*ipseidad*), también como alteridad asumida.

Incesante construcción narrativa, la identidad se produce a expensas de múltiples relatos que conviven y dialectizan entre sí en los diversos ámbitos de pertenencia de una persona: grupos, organizaciones, instituciones. Toda cultura detenta presupuestos y perspectivas sobre la identidad, ofrece un surtido de narraciones a adoptar o desechar. En este sentido puede decirse que la identidad es colectiva y ajena: un hervidero de voces que habitan en cada uno. Por otro lado, la identidad tiene una arista personal, vinculada a lo transitado y admitido como propio. Navega, entonces, entre lo singular y lo plural, entre lo privado y lo público.

Hay historias dichas o acalladas que son como un jardín interior, otras amarran y prefiguran una zona extraña del ser donde se es lo que no se quiere ser (Viñar, 1995). Estas últimas han alentado la creación del dispositivo clínico-narrativo que acá se presenta e interroga. La posibilidad de interrogarlas y modelarlas se ve beneficiada por el trabajo psicoanalítico con nuevas ofertas narrativas que oficián de mediadores simbólicos, en forma análoga a la tradicional caja de juegos.

El logro de la individuación-diferenciación es uno de los prerrequisitos de la identidad, mientras la integración de las distintas representaciones de sí en el tiempo es garante de una continuidad entre ellas y base del *sentimiento de mismidad* (L. Grinberg y R. Grinberg, 1998). El relato, con su función cohesiva sobre los acontecimientos, permite una organización de la experiencia humana del tiempo. Cuento infantil o texto literario, la función del relato ficcional es, además, restituir un aspecto inusual a lo habitual, extrañando al lector de la tiranía de lo irresistiblemente familiar y ofreciendo mundos alternativos, posibles, imaginarios... He aquí el valor de la narrativa como *motor de cambio*: brindar modelos del mundo, *subjuntivizar* la realidad propia o ajena, dar lugar a lo que existe, lo que hubiese podido ser o aún podría llegar a ser (Bruner, 2003).

Poner de relieve esta relación entre ficción e identidad implica asumir el cuestionamiento sobre la estirpe psicoanalítica del concepto de identidad, si bien la idea de un *self narrador* abreva en el texto freudiano de 1937, "Construcciones en el análisis". En circunstancias en las que la recuperación mnémica es inviable, el analista debe construir con los escasos recuerdos disponibles por su paciente una historia plausible, una versión identitaria asequible. Esta operación resulta imprescindible allí donde los puentes o nexos están rotos, donde la experiencia humana no ha sido significada, pero su existencia innominada no deja de insistir arrastrando consigo acciones adversas. La construcción en el dispositivo analítico convencional y la entrega del cuento en el taller narrativo son apenas una labor preliminar, que sus destinatarios podrán o no acoger y tramitar. La hipótesis de trabajo de esta línea de investigación atribuye al cuento la eventualidad de funcionar al modo de una *construcción*, en el sentido de lo planteado por Freud: sus personajes, argumentos y desenlaces constituyen versiones alternativas a las que el niño puede apelar, reconfigurándolas. El valor conjetural de una construcción es extensivo al cuento. En ambos casos, la respuesta de quien recibe una u otro determina la pertinencia de la propuesta. Una asociación acorde a dicha propuesta o una particular configuración de la resistencia pueden constituir valiosas confirmaciones al respecto (Freud, 1920/1996f, 1937/1996b).

El valor historizador adjudicado a la construcción es resultado de dos tareas complementarias: la deconstrucción de lo fijado bajo formas patológicas (versiones históricas del sí mismo cristalizadas) y la construcción de una verdad contingente o

factible, entramada a la verdad histórico-vivencial, que permite el dominio de la compulsión de repetición (Uriarte, 2013). La distinción entre verdad y ficción cede importancia a favor de la búsqueda de verosimilitud, constituida así en *verdad narrativa*. Esta segunda tarea comprende una labor de ligazón que promueve la resignificación/transformación, dando lugar a cursos asociativos antes obstaculizados por defensas de distinto tipo (represión, desmentida, escisión). Se apuesta así a una *historización productiva* que enlace sentidos presentes y pasados, conquistando nuevos sentidos que abran la dimensión a futuro (Casas de Pereda, 1999).

Si toda construcción es incompleta, también las historias ficcionales detentan un carácter provisorio y abierto para el psiquismo. Confrontan al niño con sus propias novelas, ofreciendo otras verdades plausibles a admitir o desestimar. Todo escrito narrativo es una máquina perezosa, que no puede decirlo todo sobre el mundo al que alude y le pide al lector que colabore en su escritura, que complete lo que allí no se dice: “Ahí, donde la voz del narrador se detiene, el autor quiere de nosotros que nos pasemos la vida preguntándonos qué puede haber pasado...” (Eco, 1996, p. 14). El texto insinúa y encomienda al intérprete que componga los espacios vacíos, por medio de inferencias o de su imaginación. La función del cuento como escritura de la subjetividad, favoreciendo el establecimiento de redes asociativas singulares, adscribe a una filosofía de tipo derridiana, afecta la concepción de la *diseminación* o expansión del sentido (Rojas Navarro, s. f.). El cuento es concebido, asimismo, como una *simbolización abierta* (Hornstein, 2003) que, en tanto conjuga pasado, presente y futuro, articula la repetición con la diferencia y consiente la emergencia de lo desconocido y lo inesperado.

Más allá de diferencias individuales, es innegable el poder de convocatoria de estas piezas de la literatura infantil sobre el público al que apuntan. Sus verdades narrativas, enmarcadas por un frecuente espíritu transgresor de los instituidos, excitan el *deseo de saber* de quienes leen o escuchan estas historias. El cuento infantil invoca la función del enigma, enigma que se ve confrontado con la trama en cuestión, siempre que la curiosidad se haya constituido y no sufra los devastadores efectos de las inhibiciones primarias sobre el pensamiento (Bleichmar, 1999).

El saber es entendido como renuncia progresiva y penosa a la fantasía omnipotente, a la magia del pensamiento, aunque en los albores del pensamiento humano sea una resignación salpicada de negaciones y desmentidas. El niño ensaya refugiarse en certezas con las que hacer frente a la fundamental precariedad de su condición humana. Uno de los más claros exponentes de esta endebles son las “teorías sexuales infantiles”, singular anudamiento entre sexualidad y saber que pone en un primer plano el problema de los orígenes. Ellas son “creaciones del pensamiento infantil en las que se amasa lo experimentado-sentido en el cuerpo, lo percibido en el entorno, lo fantaseado en la mente” (López de Caiafa, 1992, p. 146), en un contexto vincular de alto voltaje libidinal. “Y son teorías, porque más allá de la fantasía que incluye al sujeto individual, intentan dar explicaciones generales” (p. 146). Niños y adultos teorizan y, al hacerlo, procuran aprehender la realidad y sus enigmas.

Al igual que las teorizaciones adultas, las teorizaciones infantiles dan cuenta de las potencialidades reflexivas y cuestionadoras del pensamiento humano, también del grado de flexibilidad o rigidez del funcionamiento psíquico: creencia y convicción configuran dos extremos de un mismo eje posicional respecto al saber, diferenciados por el grado de certeza que caracteriza a cada uno.

La argumentación es la operación discursiva mediante la cual las teorizaciones son fundamentadas. Los géneros lingüísticos sufren una progresiva complejización, y la escolarización es un momento clave de este proceso, caracterizado por el fuerte componente ideológico de las estrategias argumentativas. Los niños muestran una

marcada inclinación a reproducir el discurso hegemónico escolar, usando lugares comunes propios de las prácticas institucionales (Román, 2014).

Los *topoi*, piezas explícitas o implícitas de la argumentación, condensan aquellos principios compartidos por una comunidad lingüística de donde se extraen los argumentos. Actúan como premisas obligatorias o justificaciones conocidas como “reglas de conclusión” (Wodak, 2003). Aunque sirven para la construcción arbitraria de representaciones tendenciosas, se presentan como si fueran exteriores al locutor y totalmente ojetivos (Anscombe, 1995). De allí deriva su poder persuasivo.

Análisis de la producción discursiva infantil

Las tres categorías o ejes principales utilizados para el análisis de la producción discursiva infantil recabada son: construcción de alteridad, tratamiento del conflicto y procesos imaginativo-reflexivos. A efectos de indagar la primera dimensión, y en el entendido de que la construcción de alteridad es *condición sine qua non* del pensamiento (Bleichmar, 1999), el cuento es pensado como un objeto de conocimiento; constituye una *otredad*, o *no yo*, a ser construida por el sujeto. En cuanto a la segunda categoría, se distinguen dos tipos de conflictos que ganan presencia en el taller, ficcionales y no ficcionales. Los primeros se vinculan mayormente con los cuentos leídos. El cuento se nutre de los conflictos humanos universales que modela. Los niños también aportan tramas narrativas, y el propio ámbito grupal es ocasión de inevitables conflictos. Es motivo de indagación qué hace cada niño con los problemas y las circunstancias de tensión, independientemente de las fuentes.

Los procesos imaginativo-reflexivos, tercera categoría, entrañan el destino final de este artículo. A propósito de esta dimensión, se toma en consideración la creación de sentidos subjetivos singulares que hacen a la reescritura oral de los textos. Se establece asimismo una diferenciación operativa entre procesos imaginativos y procesos reflexivos, prestando atención a los diversos enlaces producidos por los niños: enlaces entre representaciones ficcionales de diversas fuentes, enlaces entre representaciones ficcionales y experiencias personales, enlaces entre representaciones ficcionales y expresión de afectos, enlaces entre experiencias personales y expresión de afectos, etcétera. En virtud de la importancia de las teorizaciones (teorizaciones sobre el mundo y los otros) y las autoteorizaciones (teorizaciones sobre el sí mismo), se les otorga un tratamiento especial, amén de su decidido carácter reflexivo.

En 2012 se seleccionaron seis niños de seis y siete años de edad para integrar el taller narrativo. Uno de los cuentos más redituables en lo que a producción narrativa infantil se refiere fue “Pinocho el astuto” (Rodari, 1981/2015), usado por primera vez en un taller. En pocos renglones el escritor italiano emplaza por lo menos cuatro incógnitas relevantes: el problema de la otredad (lo diferente, la alteridad), el tema de los orígenes, la cuestión de las mentiras, los enigmas del cuerpo: Había una vez Pinocho. Pero no el del libro de Pinocho, otro. También era de madera, pero no era lo mismo. No lo había hecho Gepeto, se hizo él solo.

También él decía mentiras, como el famoso muñeco, y cada vez que las decía se le alargaba la nariz, pero era otro Pinocho: tanto es así que cuando la nariz le crecía, en vez de asustarse, llorar, pedir ayuda al Hada, etcétera, tomaba un cuchillo, o sierra, y se cortaba un buen trozo de nariz. Era de madera ¿no?, así que no podía sentir dolor.

El tema de los orígenes convoca desasosiego e intriga; la propuesta de autoengendramiento parece encender la dolorosa historia de Braian, cuyo padre vive en otro país y ha tenido en la vida de este niño escasa presencia. Interrumpe

varias veces la lectura, y en cierto momento expresa: “Ah, ¿cómo Pinocho se hizo él solo?”. Luego, agrega: “Si... si todavía no se hizo...”.

Al denunciar este sinsentido, desgarrar el *pacto ficcional*, ya que en el plano de la ficción todo es posible, y persuade a Sara, una compañera cuyos padres acaban de separarse, a secundarlo: “Ni tenía brazos; ¿cómo se hizo solo?”.

Leído el cuento, la analista atiende la preocupación esbozada, y así retoma Braian su cuestionamiento: “¿Cómo se pudo hacer solo si todavía no se había hecho?”. Más adelante, ensaya una posible respuesta: “Capaz que fue la... capaz que fue la hada que lo hizo”.

La situación de orfandad de Braian –obligado a hacerse solo, sin un padre en el cual mirarse y construirse como sujeto– pone en funcionamiento la desmentida, develando los límites del trabajo de simbolización de la ausencia: en el lugar de ese padre que falta, Braian apela a un personaje benéfico y protector, “la hada”, forjando así la ilusión de invulnerabilidad y completud.

Desde el punto de vista lingüístico, se aprecia un dominio de la concordancia gramatical (“la hada”) que todavía no admite excepciones (“el hada”). Se robustece así la atribución de femineidad a un sustituto que, *aun así*, detenta poderes mágicos que desnaturalizan dicho atributo. Por otra parte, el hada no es un personaje de la versión leída en este taller. Mediante un regreso a la versión original de Pinocho, construye un texto propio, producto del ensamblaje de lo viejo con lo nuevo y de la religazón de representaciones de diversa procedencia. El uso del modalizador (“capaz”) dispone su respuesta en términos de creencia –ni certeza ni convicción–, anticipa la eventual declinación de la desmentida y sugiere el carácter contingente del mecanismo defensivo.

Eliminar a Gepeto, figura paterna de la versión tradicional del cuento, resulta inquietante para estos niños. Sin embargo, la angustia manifestada no es invalidante. Por el contrario, se resuelve en ambos casos con un incremento de su actividad reflexiva. Ello mismo impulsa a la analista a preguntar: “¿Cómo se habrá hecho el primer hombre, el primer ser humano?”. A partir de este momento, se produce el siguiente diálogo:

Sara: Mi mamá es la única que sabe.

Analista: Esa pregunta que hizo Braian es la pregunta que se ha hecho toda la humanidad. ¿Cómo es posible que se haya hecho el primer ser humano?

Sara: Ah, sí, yo ya sé.

Analista: ¿Sí?

Sara: De la panza de sus padres.

Analista: ¿Pero el primero?

Sara: Ah, sí, de la panza de un mono.

Analista: Ahh... Interesante la respuesta de Sara, ¿eh? [...] Hay muchas respuestas, pero nadie sabe de verdad cómo fue.

Braian: Sí, porque, porque... Jesucristo tuvo a Dios, que hizo a los humanos.

Constituido el enigma del génesis, Braian y Sara se abocan a construir hipótesis explicativas que incluyen nuevos personajes: padres, mono, Jesucristo, Dios. Inauguran así una conversación, acontecimiento discursivo de tipo cooperativo que señala transformaciones del espacio grupal intersubjetivo en el que advienen teorizaciones sobre el origen de la vida. En ellas comulgan fantasías singulares (“panza de sus padres”, “panza de un mono”) junto con el influjo del evolucionismo darwiniano, teoría científica que impregna la cultura. También en Sara la figura materna luce atributos fálicos (“Mi mamá es la única que sabe”), omnisapiencia que revela la persistencia de la *desmentida estructural* (Casas de Pereda, 1999).

Hacia el final de este intercambio, Braian abandona la hipótesis mágica

del hada y opta por la religiosa. Restituye así lo masculino, aunque la relación padre-hijo es invertida (“Jesucristo tuvo a Dios”), con lo que ocurre un quiebre del nivel simbólico. ¿Es posible que el hijo engendre al padre? Tal vez sí... Para que lo paterno tenga lugar (“Dios hizo a los humanos”), es preciso que un hijo pueda concebir simbólicamente a un padre (“Jesucristo tuvo a Dios”). Ello supone la renuncia a la fantasía de un padre ideal –capaz de colmarlo de regalos maravillosos, como pretendía hacer creer a todos al principio– para incorporar un padre real del que poco recibía. Es forzoso inventar un padre al que imitar y al que oponerse porque la construcción del sí mismo se procesa “en concordancia o en oposición a esa figura significativa, en una confrontación imaginaria” (Viñar, 2015, p. 29).

Entre las conclusiones provisorias de esta primera edición del taller, destacan: la correspondencia entre el teorizar infantil y el discurso heterónimo científico o pseudocientífico desplazado en ellas, la idoneidad del taller narrativo para el desarrollo de un pensamiento conjetural y teorizador ilustrado por un discurrir infantil afanado en explicaciones generales sobre los grandes temas de la humanidad, y la competencia del cuento infantil en su función de intermediación.

Los hallazgos mencionados fueron contrastados con la edición de otro taller, en 2015, usando el mismo cuento y poniendo en cuestión una afirmación de Castoriadis (1993) según la cual la interrogación infantil se detiene tempranamente porque toda pregunta tiene sus respuestas canónicas y *funcionarios sociales* que las transmiten: sacerdotes, políticos, comunicadores, docentes, científicos, etcétera. El acceso al entendimiento, un logro de la criatura humana, parece interferir el ingreso a lo radicalmente nuevo, a recorrer caminos más propios, alejados de aquello “infectado del saber convencional” (Moreno, 2017, p. 53).

Cuatro niños de ocho y nueve años componen este grupo. El primer *debate narrativo* acontece en torno al problema de las diferencias. En cuanto se menciona el título del cuento, Pablo exclama: “¡No es el verdadero!”. Los movimientos discriminativos se incrementan luego de haber leído el cuento. Otra vez Pablo, excesivamente apegado al decir de su padre, alega: “Este es otro, que le gusta que le crezca la nariz. Al otro no le gustaba”. En la siguiente secuencia, Francisco acompaña:

Pablo: A Pinocho, al otro Pinocho, le pedían que le saquen la nariz, pero a este, o sea, se la sacaba por sí solo.

Francisco: El otro era un títere; este, no.

Pablo: Sí, porque Gepeto lo hizo para que jueguen los niños y también lo hizo para hacer que tenía un niño de verdad con él, y el hada le dio vida al muñeco.

Pablo ha introducido el tema de los orígenes, restituyendo la pareja de Gepeto y el hada que Rodari niega en su versión. Nuevo triunfo de la desmentida que reafirma la hiperpresencia masculina y revierte la marcada ausencia femenina en la cotidianidad de este niño. La analista pregunta: “¿Y en este cuento?”. La interrogante desata una intensa actividad argumentativa y una división entre varones y niñas: los primeros se afilian a explicaciones mágicas que sus compañeras cuestionan:

Pablo: Se creó a sí solo. Por sí...

Francisco: Por su cuenta.

Pablo: Significa que la hada a unos pedazos de madera les dio... les dio vida y se formaron haciendo un títere o un muñeco de madera.

Analista: ¿Y ustedes qué piensan de eso? ¿Cómo fue que se hizo solo? [Dirigido a las niñas, que solo gesticulan hasta ese momento].

Carola: No sé, porque si no vive..., ¿cómo se va a hacer?

Francisco: Un fantasma poseyó unas partes.

Analista: A ver, Carola. Explicalo.
 Carola: ¿Cómo se va a hacer, si ni siquiera tiene un martillo ni nada?
 Francisco: Pero tiene un serrucho y clavos y martillo.
 Carola: ¿Pero cómo se va a hacer él solo con madera? A él lo tiene que hacer alguien.
 [Karina interviene, pero no se entiende].
 Francisco: No le duele nada.
 Carola: Pero alguien lo tiene que hacer, él solo no se lo puede hacer.
 Karina: Esa es la parte que yo no entendí.
 Analista: ¿Cómo, Karina?
 Karina: Que yo no entendí. ¿Cómo se va a hacer, si no tiene a nadie? ¿Cómo se va a hacer solo? [Desconcertada].
 Pablo: La hada lo hizo.

Seguidamente, Francisco rompe la alianza de género y deja de suscribir algunos argumentos: “¡No hay ninguna hada!”. Pronto logran un acuerdo entre todos al oponer un Pinocho “real” o “del pasado” con otro “postizo”. De todos modos, Carola insiste: “Porque nadie va a entender que un Pinocho se haga solo”. Karina adopta una posición conciliadora que reaviva el fervor de la polémica:

Karina: O capaz que lo podemos leer de nuevo porque capaz que no nos acordamos si decía eso.
 Pablo: Decía, no lo creó un... ¿Cómo se...? ¿Qué era el tipo de...? No lo creó Gepe-to, se creó por sí solo, pero no dice nada más.
 Carola: *Perá*², no entiendo.
 Francisco: ¿Cómo se creó por sí solo?
 Carola: ¿Qué? ¿Está muerto y revive y se hace? Porque no entiendo eso.
 Pablo: O capaz que el alma del niño...

Algunos episodios que provocan goce –deleite y sufrimiento– capturan el pensamiento infantil, determinando un aumento exponencial de la producción simbólica. La ocurrencia sobre “el alma del niño” cosecha un extenso intercambio dialógico alrededor de dos personajes macabros, Robert y Chucky, los muñecos malditos. La cohesión grupal ganada es concomitante al fenómeno de exclusión de la pareja coordinadora; su conocimiento del tema es limitado, pero no hay interés en dar explicaciones. Esta situación se resuelve leyendo nuevamente los primeros párrafos del cuento, que encienden un nuevo debate sobre la constitución física de Pinocho. La discusión se disuelve cuando acceden al reconocimiento de una legítima ignorancia:

Carola: No entiendo ese cuento.
 Pablo: Yo no entiendo el principio.

El consenso obtenido parece una buena oportunidad para complejizar la reflexión de estos tiernos hermeneutas y plantearles: “Esto que ustedes se quedan pensando y no entienden [...] es una pregunta que [...] toda la humanidad se ha hecho siempre y es: ¿cómo se hizo el primer ser humano?”.

A partir de este momento, como ocurriera en 2012, el teorizar infantil se entremezcla con las teorías científicas de la época, en un país que detenta una vasta tradición laica. Entre creencias y certezas se prolonga ese intercambio conversacional del que podrán ilustrarse algunos pasajes.

Carola y Pablo interpretan un contrapunto sobre filogénesis y ontogénesis que impugna sus historias pedagógicas de dificultades. Pablo asegura que el primer ser humano es una célula, luego dice que es un lagarto, que antes de los dinosaurios

2 Aféresis de *esperá*.

éramos peces y que cuando los dinosaurios se extinguieron, fuimos monos. Concluye, finalmente: “Sí, la primera célula podía ser un tiranosaurio, un tigre, un humano, un perro, un gato”.

Carola se afana en caracterizar la especie humana: “¡Nooo! ¿Qué? ¿Vos sos un humano así nomás? No, sos *homo sapiens sapiens*. [...] Primero somos monos y después nos vamos quitando el pelo [riendo] hasta que después llega hasta lo grande de todo y ahí no tenemos pelo. Y ahí se crean, creo”.

Son más nutridas, aunque más interferidas por fantasías, sus teorías sobre el embarazo: “Ay, pero los bebés se van haciendo. Primero son marcianos, no saben nada”. “Son deformes los bebés mientras que están en la panza y después que pasa un mes, ahí se van acomodando los huesos...”.

A continuación, los misterios de los orígenes y las disputas por el saber sobre la gestación de los bebés intensifican la dinámica defensiva. Las defensas maníacas operan como fuerzas progresivas y regresivas, contra angustias depresivas y paranoides (Baranger, 1976). La competencia adquiere ribetes peligrosos para Carola: la muerte gana presencia discursiva, mientras las descalificaciones preservan al objeto valioso de su envidia.

Pablo: Un coso así, tipo un bulto así, y después una cola, y acá es donde va todo el esperma, y cuando entrás a un bulto, a un agujero, una esfera que se llama óvulo.

Carola: Sí, que es un cosito así chiquitito que tiene patitas.

Pablo: Más chiquitito que esto.

Carola: Bueno, sí, si se mete dos, nacen dos bebés, si se mete tres... pero solamente tiene que nacer uno o dos o tres. [...]

Pablo: Por eso, cuando recién salen...

Carola: Son muchos, y muchos se mueren mientras que van llegando al coso.

Pablo: ¿Coso?

Carola: ¡Ay, no me sale! [Ríe]. Porque es medio asqueroso. Entonces...

Pablo: Al óvulo.

Carola: Bueno, al óvulo. Uno se mete, y ahí nace el bebé, el famoso bebé que después se va haciendo grande, grande, grande.

Pablo: Famoso en la carrera. ¡El número uno!

Más adelante, Carola dirá, con aire de suficiencia: “Mientras que el bebé golpea a la madre le duele. Eso es lo que ustedes no entienden. Es lo que trato de explicar y ustedes, no, porque los bebés son esto y esto...”. Rivalidad edípica y angustia de castración constituyen un par indisociable que Pablo deja entrever tras su sapiencia científica y ostentaciones propias de un narcisismo herido: “Yo vi un video que primero sos un espermatozoide, que es tipo... [...] Y cuando llegás al óvulo, se te rompe la cola y ese bultito se junta con otro bultito que son dos células y después se juntan, se separan y después seempiezan a separar más... [...] Entonces, entonces, tú vas así corriendo, corriendo, corriendo, mientras otros también. Todos quieren llegar al mismo lugar, pero solo uno puede entrar: el más rápido”.

Karina, callada, asume el lugar de la vergüenza o de no saber. Otros hablan por ella cuando la analista demanda su palabra:

Carola: La Karina le tiene asco. [Lo repite riéndose].

Francisco: Porque no sabe de lo que estamos hablando.

Carola: ¿No sabés los bebés?

Pablo: ¿No sabés cómo naciste?

La contienda aviva lo maníaco. Emerge ahora en Pablo el dilemático par vida-muerte. Fantasía, ciencia y teorizaciones infantiles muestran una particular imbricación:

Carola: Mientras que la madre se mueve, el bebé está “gugu”. [Gira la cabeza].

Francisco: Está en una fiesta. [Irónico].

Pablo: Entonces, si gira el cordón umbilical, se le rompe, porque si mueve para todos lados, el cordón umbilical no es tan... [Gesticula].

Francisco: ¡Ni que la madre fuese un trompo!

Carola: No, esperá, y también los bebés golpean en la panza.

Francisco: Sí, hace una patada así.

Pablo: Pero cuando quieren, cuando algo les gusta, pegan...

Analista: ¡Cómo sabe Carola de este tema, ¿no?!

Pablo: Un día, cuando yo todavía estaba en la panza, mi madre me dio chocolate y yo le pegué una patada de felicidad porque me gustaba mucho...

Analista: ¡Mirá! Te dio chocolate en la panza...

Carola: ¿Y cómo sabés?

Pablo: Porque mi padre me contó.

A pesar de este discurrir por los grandes temas de la vida, los orígenes y la sexualidad, los diques marcan su presencia en cada uno de estos niños. En Karina, la timidez y el silencio contrastan con la habitual agudeza de sus intervenciones. Pablo abruma con sus intelectualizaciones, explicando, por ejemplo, que en los animales se habla de “apareamiento”. Francisco recurre a la ironía: “Cuando llegás a la madre, ¿te hacen una fiesta?”. Carola insiste en referirse al asco propio o proyectado en Karina.

Conclusiones primarias

La necesidad de contrastar estos hallazgos con más evidencia empírica, aunque siempre con el método y las categorías psicoanalíticas, obliga a calificar estas conclusiones de *primarias*.

La edición 2015 del dispositivo creado ilustra con más propiedad que la edición 2012 su eficacia para activar la producción simbólica infantil y, en especial, para potenciar la capacidad reflexiva. Deben haber incidido en dicha diferencia la edad de los niños y los avances de la investigación (mayor experiencia clínica). Algunas piezas de la literatura infantil (v. gr., “Pinocho el astuto”) resultan más aptas para encender la apetencia y aptitud teorizadora. Cuando ello sucede, se aprecian operaciones discursivas poco frecuentes –interrogantes, cuestionamientos, refutaciones, inferencias, etc.–, situación privilegiada en la que ocurre una concomitancia cognitivo-afectiva y el nivel atencional de los niños es máximo. El análisis de cada cuento y sus repercusiones ha conseguido determinar seis constelaciones o climas narrativos diferentes, según los conflictos, fantasías y estados emocionales que los respectivos argumentos convocan (Kachinovsky, Correa y Magnone, 2018). Las constelaciones narcisista y depresiva, encendidas por ese comienzo dramático de un Pinocho que se hace “solo”, conquistan la mejor cosecha imaginativo-reflexiva.

Se produce, asimismo, sobre todo en 2015, una autorregulación grupal: los debates narrativos requieren escasa participación de los coordinadores. Apenas intervienen para ampliar el campo conversacional.

En todos los casos, se observa una reconstitución de la relación con el saber sobre el mundo y el sí mismo, más allá de diferencias individuales. En la medida que se instaura un espacio en el cual los devaneos identitarios son promovidos,

atendidos y no censurados, se asiste a un surtido menú de teorizaciones. Padres y docentes advierten cambios positivos en la autopercepción de estos niños, en particular sobre su condición de aprendices.

La afirmación de Castoriadis sobre la temprana detención de la interrogación infantil se confirma parcialmente: las respuestas canónicas tienen una fuerte presencia, pero figuran entretrejidas con lo escuchado, experimentado y fantaseado, a pesar de la latencia. Las teorizaciones infantiles se nutren de ese discurso heterónimo, como también muestran los estudios lingüísticos: paradoja de la constitución del psiquismo con su doble cara de apropiación singular y única de lo que viene del otro distinto (Ponce de León, 2017). No es fácil, ya en esta tierna edad, desasirse del saber consensuado y su efecto engeguecedor para ir al encuentro de lo más novedoso, el acontecimiento (Moreno, 2017).

El cuento como mediador proporciona un material harto difícil de encontrar por otras vías, mientras la trama relacional del grupo, compuesta por vínculos significativos con los otros, es el soporte de estas producciones del pensamiento.

En cuanto a la universalidad de estas teorías, es preciso reconocer la variabilidad de concepciones en juego. Lo universal parece referirse a la necesidad de teorizar, lo cual confirma las constataciones de otros estudios: teorizar no implica necesariamente generalizar ni enunciar teorías típicas, como las postuladas por Freud, “sino dar sentido a la sexualidad propia a partir de un fundamento más o menos estable” (Sverdlik, 2010, pp. 109-110). Las formas específicas que adopten las teorías dependerán de las vicisitudes edípicas de cada niño y de los recursos psíquicos para responder a las interrogantes creadas.

Los recursos cognitivos de los niños en edades más avanzadas permiten recubrir los contenidos sexuales con términos científicos y atenuar sentimientos de vergüenza y angustia, pero la censura hace lo suyo: el cuerpo sexuado no aparece designado como tal. Cuando se fuerzan respuestas más comprometidas, se reciben evasivas. Se esmeran en hacer creer que la concepción humana transcurre dentro de un cuerpo biológico, dessexualizado, que se asemeja mucho a una caja negra pleno de enigmas de los que se quiere hablar, pero no se puede hacerlo en forma franca y llana.

Saben bastante más de lo que dicen saber. Y esto no es un hallazgo menor, porque demuestra que a pesar de la supuesta libertad y transparencia sexual de estos tiempos, la sexualidad humana mantiene un halo de prohibición que estos niños soportan. No obstante, teorizan y por momentos ponen pasión en ello. En ocasiones, este teorizar infantil, encausado en el adulto, es simiente de ulteriores descu brimientos científicos. La autobiografía de Charles Darwin (1887/1946) ilustra con generosidad la estrecha relación de la curiosidad, el fantaseo y el teorizar infantil con su actividad científica posterior, condicionada a una actitud irreverente y transgresora hacia los fundamentos doctrinarios de sus maestros y el *Zeitgeist*³ de su época. Como ocurriera con estos niños, ninguna de las experiencias dolorosas atravesadas por aquel gran hombre hizo que desistiera de su curiosidad o afán investigador. Tampoco la tristeza parece haberlo abandonado. De esta convergencia de indicios surge la necesidad de retomar una pregunta formulada en otro lugar: “¿Acaso un destino de duelo podría ser, como en un triste y bello cuento, la producción humana de conocimientos?” (Kachinovsky, 2012).

El empeño del niño por saber no es atribuible a algo innato, sino a circunstancias inquietantes. La preocupación de la humanidad por los orígenes de la vida y de la especie, un interrogante tan antiguo como insatisfecho, parece remitir a estos primeros desvelos (Grinberg, 1997). El hombre ha creado diversos sistemas explicativos; la ciencia parece ser uno de los más sofisticados (Sinay Millonschik,

1993). Los científicos recrean de muy diversos modos esta irrenunciable ilusión de sabiduría, constante negación de una ignorancia y transitoriedad inevitables.

Resumen

Se ponen a consideración los avances de una línea de investigación en psicoanálisis con niños, en la que se han introducido modificaciones al dispositivo clínico clásico: la modalidad de trabajo es grupal, el cuento infantil es el mediador simbólico por excelencia y el ámbito donde se desarrolla el trabajo de campo no es el clínico, sino una escuela de contexto social carenciado y conflictivo. Se pretende de este modo acercar el psicoanálisis a sectores sociales e institucionales habitualmente ajenos a sus beneficios, y contemplar aquellos casos en los que drásticas resistencias demoran o inhabilitan la técnica tradicional.

Se justifica la relevancia y pertinencia del método de investigación psicoanalítico por estudio de casos, y la especificidad de las categorías de análisis. Se describen e ilustran los hallazgos de dos ediciones distintas del dispositivo en cuestión, presentando algunos fragmentos que dan cuenta de su idoneidad para incrementar la producción discursiva infantil y para incitar el afán teorizador de los niños implicados. El análisis de sus derivados permite concluir, entre otros resultados, que estas creaciones del pensamiento se nutren del discurso heterónimo que circula en la cultura –científico y pseudocientífico–, y con él se entretienen.

Descriptor: *Cuentos infantiles, Teorías sexuales infantiles, Investigación.*

Abstract

Developments made regarding a line of research in psychoanalysis with children are put into consideration, in which modifications have been introduced to the classical clinical device: the work's modality is in a group setting, the child's tale is the symbolic mediator par excellence and the scene where the field work is developed is not a clinical one but a school of social context deficient and conflictive. The aim is to bring psychoanalysis closer to social and institutional sectors usually unaware to its benefits and to consider those cases in which drastic resistance delays or disables the traditional technique.

The relevance and pertinence of the method of psychoanalytic research is justified by the study of cases and the specificity of the analysis categories.

The findings of two different editions of the device in question are described and illustrated, presenting some fragments that give proof of their suitability to increase children's discursive production and to incite the theoretical zeal of the children involved. The analysis of its products allows us to conclude, among other results, that these thinking creations are nourished by the heteronomous discourse that circulates in culture, scientific and pseudo-scientific, and interweaves with it.

Keywords: *Children's tales, Children's sexual theories, Investigation.*

Referencias

- Anscombe, J. C. (1995). Semántica y léxico: Topoi, estereotipos y frases genéricas. *Revista Española de Lingüística*, 25, 2, 297-310.
- Baranger, W. (1976). *Posición y objeto en la obra de Melanie Klein*. Buenos Aires: Kargiemán.
- Bion, W. (1997). *Aprendiendo de la experiencia*. Barcelona: Paidós.
- Bleichmar, S. (1999). *Clínica psicoanalítica y neogénesis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bruner, J. (2003). *La fábrica de historias: Derecho, literatura, vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Burke, E. (2005). *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*. Madrid: Alianza.
- Casas de Pereda, M. (1999). *En el camino de la simbolización: Producción del sujeto psíquico*. Buenos Aires: Paidós.
- Castoriadis, C. (1993). Lógica, imaginación, reflexión. En C. Castoriadis, *El inconsciente y la ciencia* (pp. 21-50). Buenos Aires: Amorrortu.
- Darwin, C. (1946). *Memorias y epistolario íntimo. Mi vida. Recuerdos del hijo. Correspondencia selecta*. Buenos Aires: Elevation. (Trabajo

- original publicado en 1887).
- Eco, U. (1996). *Seis paseos por los bosques narrativos*. Barcelona: Lumen.
- Fonagy, P. (coord.) (1999). *Una revisión de puertas abiertas de los estudios de resultados en psicoanálisis: Informe preparado por el Comité de Investigación de la API a pedido de su Presidente*. Londres: API.
- Freud, S. (1996a). Análisis de la fobia de un niño de cinco años. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 10). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1909).
- Freud, S. (1996b). Construcciones en el análisis. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1937).
- Freud, S. (1996c). Dos artículos de enciclopedia: "Psicoanálisis" y "Teoría de la libido". En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1923 [1922]).
- Freud, S. (1996d). Lo ominoso. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 17). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1919).
- Freud, S. (1996e). ¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis? Diálogos con un juez imparcial. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 20). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1926).
- Freud, S. (1996f). Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920).
- Gillig, J.-M. (1997). *Le conte en pédagogie et en rééducation*. Paris: Dunod.
- Green, A. (1993). Desconocimiento del inconsciente (ciencia y psicoanálisis). En A. Green, *El inconsciente y la ciencia* (pp. 147-165). Buenos Aires: Amorrortu.
- Grinberg, L. y Grinberg, R. (1998). *Identidad y cambio*. Buenos Aires: Paidós.
- Grinberg, R. (1997). La curiosidad: Formas y deformaciones. *Revista de Psicoanálisis*, 25, 141-156.
- Hornstein, L. (2003). *Intersubjetividad y clínica*. Buenos Aires: Paidós.
- Kachinovsky, A. (2012). *Enigmas del saber: Historias de aprendices*. Montevideo: Universidad de la República.
- Kachinovsky, A. (2016a). El cuento infantil como objeto intermediario para el psiquismo. *Revista de Investigaciones en Psicología*, 21, 35-44.
- Kachinovsky, A. (2016b). Fronteras del psicoanálisis, fronteras de las neurosis. *Revista de Psicoanálisis - Madrid*, 76, 299-324.
- Kachinovsky, A., Correa, H. y Magnone, M. (2018). Análisis de la producción discursiva infantil en talleres clínico-narrativos. Informe presentado al Centro de Investigación Clínica en Psicología (CIC-P), Facultad de Psicología, Universidad de la República, Montevideo.
- Kaës, R. (2010). *Un singular plural: El psicoanálisis ante la prueba del grupo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Klein, M. (1976). Apéndice: Alcances y límites del análisis del niño. En M. Klein, *Obras completas*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1932).
- Laplanche, J. (2014). La pulsión y su objeto-fuente: Su destino en la transferencia. *Alter*, 8. Disponible en: <https://revistaalter.com/revista-la-pulsion-y-su-objeto-fuente-su-destino-en-la-transferencia/2029/> (Trabajo original publicado en 1984).
- López de Caiafa, C. (1992). En los albores del conocer. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 76, 139-148.
- Mezan, R. (2001). Psicanálise e pós-graduação: Notas, exemplos, reflexões. *Revista Psicanálise e Universidade*, 14, 121-162.
- Moreno, J. (2017). El niño, la ignorancia y el psicoanálisis. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 125, 43-57.
- Petit, M. (2001). *Lecturas: Del espacio íntimo al espacio público*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ponce de León, E. (2017). Función diferenciadora parental: Matriz de la alteridad y de la diferencia sexual. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 126, 69-82.
- Ricoeur, P. (2004). *Tiempo y narración* (vol. 1). México: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1983).
- Rodari, G. (2015). *Cuentos para jugar*. Buenos Aires: Santillana. (Trabajo original publicado en 1981).
- Rojas Navarro, S. (s. f). *El cuento de hadas entre simbolización y simbólica: Lecturas a partir de la relación entre psicoanálisis y literatura*. Disponible en: http://www.academia.edu/1773975/El_cuento_de_hadas_entre_simbolizacion_y_simbolica_Lecturas_a_partir_de_la_relacion_entre psicoanalisis_y_literatura
- Román, S. (2014). *Una aproximación crítica al estudio del discurso argumentativo infantil en el marco de la educación primaria* [tesis de maestría]. Universidad de la República, Montevideo. Disponible en: <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/123456789/9275/1/Rom%C3%A1n%2c%20Sandra.pdf>
- Rubinstein, A. (2006). *Consideraciones preliminares sobre el uso del caso en los textos freudianos*. 13. a Jornadas de Investigación y Segundo Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. Disponible en: www.aacademica.org/000-039/516.pdf
- Rubinstein, A. M., Naporstek, F. A. y Bachmann, R. M. (2006). La perspectiva freudiana de la eficacia del análisis. *Anuario de Investigaciones*, 13, 93-101.
- Schlemenson, S. (2009). *La clínica en el tratamiento psicopedagógico*. Buenos Aires: Paidós.
- Sinay, C. (1993). *El psicoanálisis, esa conjetura: El humano suplicio de interpretar*. Buenos Aires: Paidós.
- Sverdlik, M. (2010). *La creación del pensamiento en los orígenes: Estudio psicoanalítico acerca de las fantasías y teorías sexuales infantiles*. Buenos Aires: Teseo.
- Uriarte, C. (2013). Las construcciones como historizadoras de traumatismos. *Querencia*, 15, 104-110.
- V. de Grinberg, R. (1961). Sobre la curiosidad. *Revista de Psicoanálisis*, 18(4), 321-336.
- Viñar, M. (1995). Discurso psicoanalítico, discurso literario. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 82, 35-44.
- Viñar, M. (2015). El vértigo civilizatorio y la clínica actual. *Revista de la Sociedad Argentina de Psicoanálisis*, 19, 17-34.
- Wodak, R. (2003). *El enfoque histórico del discurso*. En R. Wodak, *Métodos de análisis crítico del discurso* (pp. 101-141). Barcelona: Gedisa.

La ciencia desde el espíritu del arte: Freud lector de Goethe¹

El psicoanálisis nació como una amalgama de teorías, como una conjunción de concepciones distintas o contrarias entre sí que se fueron constituyendo como un complejo cuerpo. Una de estas concepciones que dejó una huella en los orígenes del psicoanálisis fue sin duda el positivismo. Usando el lenguaje de Kuhn (1962/1971), este constituía el “paradigma científico” de la Europa del siglo XIX, lo que quiere decir que las teorías y maneras de concebir los problemas y las soluciones del positivismo eran reconocidos como universales en la época. Para Comte (1830/1973), padre del positivismo, un discurso es científico si utiliza el método científico, y este es el método de las ciencias naturales, es decir, aquel que busca explicar causalmente los fenómenos de la naturaleza mediante leyes generales y universales. Que una disciplina sea científica quiere decir para el positivismo del siglo XIX que provee de conocimiento y que todo conocimiento es siempre científico. Esta es, pues, una de sus características fundamentales: el carácter científico otorga significatividad a una disciplina. De ahí los esfuerzos de aplicar el método nomológico deductivo de las ciencias naturales a otros campos de estudio vinculados a las humanidades y ciencias sociales, pues lo que está en juego es la autoridad epistémica de sus discursos.

Este es, pues, el espíritu científico del momento histórico en el que Freud fue gestando sus teorías. Freud compartía con el positivismo, en tanto paradigma hegemónico de la época, ciertos presupuestos generales en torno al quehacer científico; sin embargo, también se alejaba de ellos. Como va a decir Kuhn (1962/1971), ocurre que a veces hay una tensión entre los presupuestos generales de un *paradigma científico* y los datos de la observación, a la que llama *anomalías*: empieza a cuestionarse aquellos presupuestos generales, y es lo que antecede a lo que entiende como *periodo de crisis* y revolución científica. Mi hipótesis es que en los orígenes del psicoanálisis existe una tensión entre una concepción de ciencia positivista y una concepción de ciencia distinta y contraria a esta.

Pero ¿de dónde proviene esa otra concepción? La pista a esta pregunta la encontré en mi lectura de los ensayos sobre la naturaleza de Goethe, textos bellísimos que a mi juicio han sido injustamente desatendidos. Y es que, de pronto, como sugiere Wittgenstein (1953/2004), se me presentaron “nuevos aspectos” que me hicieron repensar la afirmación de Freud según la cual el psicoanálisis es una ciencia natural.

* Sociedad Psicoanalítica Peruana.

¹ Premio Sigmund Freud. 32° Congreso Fepal, 2018, Lima.

En estas líneas quisiera centrarme en la concepción de ciencia goethiana y en las huellas que, creo, pudo haber dejado en el pensamiento de Freud. Quisiera decir que estas reflexiones no responden a un interés exegético. No encuentro en la obra freudiana publicada ningún desarrollo explícito de las ideas que Goethe expone en sus tratados científicos, pero sí creo encontrar referencias e intuiciones que me hacen pensar en el impacto que pudo haber tenido la lectura de estos tratados en Freud, y que yo quisiera explorar. Este interés surge porque creo que hay elementos del modo en que Goethe concibió el estudio de la naturaleza que están a la base del modo en que Freud concibió el estudio de la mente humana y que contribuyó a un cambio de paradigma.

1. Como sabemos, Goethe fue un referente importantísimo para Freud, a tal punto que es el autor más citado en toda su obra. Didier Anzieu (1998) cita a Wittels, el primer biógrafo de Freud, quien “creyó encontrar la clave del genio de Freud en su identificación con Goethe” (p. 48). Y, siguiendo esta línea, sostiene que “después del fracaso de sus identificaciones de juventud con Bruke, Meynert, Breuer y Charcot, Freud volvió a una identificación de su adolescencia. El paralelo entre Goethe y él es asombroso” (p. 147). La fascinación que produjo la obra del genio alemán no se limita a su poesía y dramaturgia, se extiende, y de una manera especial, a sus estudios científicos. En su “Presentación autobiográfica”, escribe: “la lectura en una conferencia popular del hermoso ensayo de Goethe ‘Die Natur’, que escuché poco antes de mi examen final de bachillerato, me decidió a inscribirme en medicina” (Freud, 1984, pp. 8-9). ¿Qué fue lo que encontró en estos textos que impulsó su vocación?

En sus ensayos científicos publicados bajo el título de *Teoría de la naturaleza*, Goethe plantea una manera de concebir la ciencia en clara oposición al modelo newtoneano, modelo que busca dar cuenta de los fenómenos de la naturaleza bajo una explicación causal que permita su instrumentalización al servicio del progreso técnico. Esta concepción de la naturaleza y del quehacer científico, tan extendida hoy en día, ha evidenciado a lo largo de la historia una serie de limitaciones y contradicciones que Goethe pudo identificar y denunciar en sus escritos científicos, en el siglo XVIII. En efecto, Goethe desarrolló una metodología de la ciencia, a la que denominó morfológica, alternativa al modelo mecanicista moderno, y que no obstante su poca resonancia, dejó una huella importantísima en grandes pensadores como Nietzsche, Bergson, Spengler o Wittgenstein, y creo que también en Freud.

En su ensayo *La metamorfosis de las plantas*, Goethe (1790/2007e) denuncia la insuficiencia de las explicaciones mecanicistas para partir de la inmediatez de la presencia física del fenómeno de la naturaleza. Presenta su *morfología* “como una nueva ciencia, no ya según el objeto que es conocido, sino según el punto de vista y el método que deben dar a esta doctrina una forma propia y asignarle también su lugar frente a las otras ciencias” (p. 113). Es decir que lo propio de la morfología es su modo de proceder, de aproximarse a su objeto de estudio.

Apartándose del modelo oficial de hacer y concebir la ciencia, Goethe no busca los nexos causales de los fenómenos que investiga: su morfología es expositiva y no explicativa (p. 112). Lo propio de este procedimiento consiste en ordenar los fenómenos mediante series o grupos según sus formas visibles, sin que intervengan criterios previos ni hipótesis (Goethe, 1790/2007f, p. 164). En sus estudios sobre las plantas, Goethe nos muestra cómo el orden que expone mediante series permite reconocer una correlación entre las distintas formas en las que se manifiesta una planta a lo largo del tiempo, desde la semilla hasta el fruto. El interés de Goethe no está en las causas de los fenómenos, sino en las conexiones, en las relaciones internas que se manifiestan en el propio devenir del fenómeno.

Por el contrario, la ciencia newtoniana, la ciencia de lo inorgánico, arranca el fenómeno del mundo, lo concibe como un hecho aislado. Goethe (1790/2007a) concibe el fenómeno como un organismo vivo que se metamorfosea a lo largo del tiempo y en relación siempre con una totalidad, nunca de manera aislada (p. 161). El fenómeno solo puede ser concebido por las condiciones bajo las cuales aparece, se contempla y se transforma (Goethe, 1790/2007b, p. 175). Es en este despliegue manifiesto del fenómeno que podremos descubrir lo que no era conocido. En un bello poema, escribe:

Todas las formas son análogas, y ninguna se asemeja a la otra; así indica el coro una ley oculta, un sagrado enigma. (Goethe, 1790/2007e, p. 83)

Esta “ley oculta” no es una ley preconcebida que debe ser verificada por el investigador, es una ley que emerge naturalmente de la observación desprejuiciada y paciente. Nos advierte de no extraer precipitadamente conclusiones, pues aquí “es donde, como en un desfiladero, todos los enemigos interiores del hombre están al acecho” (Goethe, 1790/2007a, p. 157). Se trata de esperar que el fenómeno se exprese antes que ordenarlo a partir de hipótesis o teorías preconcebidas que buscan calmar antes que comprender: “por largo tiempo no llegaba a descifrar la procedencia y la concatenación de un fenómeno cualquiera, y debía dejarlo aparte, después de años sucedía que de repente todo se aclaraba en la conexión más bella” (Goethe, 1790/2007g, p. 216).

El investigador deberá proceder con paciencia y cautela para permitir que emerjan del fenómeno sus grandes secretos, solo así se logrará una “visión de conjunto” (Goethe, 1790/2007e, p. 113). Resulta fundamental para lograr esa visión de conjunto no solo poder captar las relaciones internas del fenómeno, sino también prestar atención a la relaciones entre el investigador y la naturaleza que observa: el científico ya no es un sujeto omnipotente que busca someter a la naturaleza; para conocer la naturaleza, es necesario reconocernos como parte de ella, reconocer una afinidad o conexión morfológica con ella.

Desde esta perspectiva, la naturaleza nos muestra solo un aspecto suyo, lo visible que Goethe identifica como Gestalt y que podemos traducir como “forma móvil y acabada”. No obstante, es posible para el hombre captar otro aspecto de la naturaleza que, aunque invisible, también está presente como un continuo devenir, al que Goethe identifica como *Bildung* y que alude a la formación o al devenir de las formas. Este “nuevo aspecto” podrá ser captado por el hombre en la medida que pueda captar las conexiones internas en el devenir del fenómeno y pueda establecer una conexión comunicativa con la propia naturaleza. Así, esta manera de observar nos muestra un nuevo aspecto de la naturaleza, pero también un nuevo aspecto de quien observa. En bellas palabras, Goethe nos recuerda que “el hombre se conoce a sí mismo sólo en la medida en que conoce el mundo, del cual toma conciencia sólo en sí mismo como toma conciencia sólo en sí. Cada objeto nuevo, bien contemplado, inaugura en nosotros un nuevo órgano” (-Goethe, 1790/2007g, p. 212). En ese sentido podríamos decir que el hombre y los fenómenos de la naturaleza se implican y comunican mutuamente. Ya no es un investigador frente a los fenómenos de la naturaleza, sino un investigador que se introduce en ellos para conocerlos desde su potencialidad interna. En este proceso, los nuevos aspectos de lo observado permiten un ensanchamiento y, por lo tanto, una transformación del mundo de quien observa.

Será sin duda una “observación intuitiva” la que permita aquella comunicación entre el científico y la naturaleza. Goethe (1790/2007d) encontrará en la *Crítica del juicio de Kant* una identificación entre el artista y el científico que le permitirá

dar cuenta de la experiencia subjetiva del observador de los fenómenos de la naturaleza. Son, pues, la intuición y la imaginación –que para Goethe van siempre de la mano– las que caracterizan tanto al científico como al artista en su profundo e idéntico poder creador. Se trata de un poder reproductivo, en tanto mimesis de los fenómenos de naturaleza, y a la vez productivo, en tanto su fuerza originariamente creadora los ordena y transforma. Tanto la ciencia como el arte son –podríamos decir– investigaciones impulsadas por una intuición sensible y, por lo tanto, ancladas en una experiencia vivencial que buscan penetrar y expresar las fuerzas subyacentes de los fenómenos de la naturaleza.

2. Como vimos, esta manera de comprender y practicar la ciencia fue arrinconada por el modelo mecanicista de la modernidad. Goethe rechaza y denuncia abiertamente esta manera reductivista y disociadora de concebir la ciencia, y propone un modelo desde el espíritu del arte en tanto productividad creadora. La *morfología* se caracteriza por ser un método que concibe los fenómenos de la naturaleza como un todo orgánico que se expresa siempre en el devenir y del que ya no busca causas, sino sus conexiones: por un lado, conexiones internas del propio fenómeno en su incesante metamorfosis y, por otro, conexiones que se establecen entre el observador y lo observado. Una observación paciente, flexible, sin ideas y doctrinas previas de por medio permitirá al hombre intuir, captar y expresar en un profundo sentido creador aquello que, aunque presente, no era visible. Mi tesis es que esta concepción de las ciencias de lo vivo y orgánico expuesta como tema central en los ensayos de la naturaleza de Goethe está presente en las fuerzas germinativas del psicoanálisis y en su concepción del método y el quehacer científicos.

Será un recorrido el trazado por el psicoanálisis atravesado por cambios y transformaciones que producirá un quiebre con un modo de pensar y entender los problemas y sus soluciones para crear algo nuevo, revolucionario. Un recorrido que parte de *Estudios sobre la histeria* (1893-1895/1985), con el descubrimiento de una dimensión significativa que subyace al contenido psíquico manifiesto, el inconsciente (p. 68) y el tránsito de la hipnosis a la asociación libre (p. 78). Pero será años más tarde, con *La interpretación de los sueños* (1900 [1899]/1984), donde se encontrarán los pilares de este nuevo modo de pensar que es el psicoanálisis: el descubrimiento del sueño como modelo de “formaciones del inconsciente”, la significatividad de la elaboración onírica y la asociación como aquello determinado por conexiones más profundas. Es en esta obra donde nos planteará una nueva tarea: “investigar las relaciones entre el contenido manifiesto y los pensamientos latentes del sueño” (p. 285). Una tarea que va más allá de la lógica causal y teleológica que evidencia la complejidad de los múltiples estratos de lo oculto.

Si para Goethe los fenómenos de la naturaleza no podían ser vistos de manera aislada, sino como parte de un todo en continuo devenir, para Freud la mente humana será un todo orgánico en un continuo movimiento en el que habrá que encontrar las conexiones o eslabones en sus diversas manifestaciones. Será la observación atenta y paciente lo que permita al investigador encontrar las conexiones en el discurso del paciente y penetrar poco a poco en aquella naturaleza que se presenta como insondable –esa “ley oculta”, como nos informa el bello poema–, permitir, en el lenguaje del psicoanálisis, el tránsito de lo manifiesto a los deseos inconscientes. Y aquí habrá que resaltar que aquello que permanece invisible o latente tiene el carácter no de *Gestalt* –es decir, de una forma móvil y fija, la cual uno pueda aprehender–, sino de *Bildung* –es decir, de aquello que está en formación–: su carácter es el del devenir, y no el de la inmovilidad.

No se trata, entonces, de acceder a esencias en sentido platónico, sino de imágenes que solo pueden ser captadas en sus conexiones a lo largo de un proceso que evidencia las complejidades temporales, un proceso que resultará develador en la medida que seamos parte de este, ya que el fenómeno –recordemos– nunca está aislado del investigador. No hay otra manera de encontrar aquellas conexiones inconscientes del discurso del paciente que en el encuentro de dos subjetividades que se comunican y modifican mutuamente. Esta experiencia, que debe ser entendida siempre desde su procesualidad, deberá dejar de lado motivaciones y teorías preconcebidas, que habrá que contrastar, para ser guiada por intuición e imaginación. Se trata, sin duda, de un modelo que se identifica con el carácter transformador del arte: el observador y lo observado se comunican y transforman mutuamente, pero transformador también porque es una experiencia inagotable, ya que el saber nunca es totalizante. De ahí que –como Freud sostuvo en su artículo *Análisis terminable e interminable*, de 1937– todo análisis, aunque pueda tener un fin en un sentido práctico, es en sí mismo inacabable, pues las creaciones de sentido –como en el caso de la experiencia estética– están siempre abiertas y son reelaborables.

Entonces, si mis intuiciones no son equivocadas, cuando Freud afirma que el psicoanálisis es una ciencia natural, no tiene en mente exclusivamente la concepción oficial o dominante de ciencia, sino también, y en una medida importante, la concepción goetheana. Intuición quizás también captada y expresada por Papini en su obra ficcional *Gog* (1957), cuando su protagonista visita y conversa con Freud, y este le confiesa la huella que el genio alemán dejó en él: “Elegí, siempre bajo la influencia de Goethe, las ciencias de la Naturaleza. Pero mi temperamento continuaba siendo romántico [...]. El primer impulso para el descubrimiento de mi método nace, como era natural, de mi amado Goethe” (p. 136). Un método que se gestó en, pero también se alejó de, los supuestos del modelo de ciencia hegemónica para acercarse al modelo de la productividad creadora. No tan lejos de Kuhn –a mi juicio, uno de los filósofos de la ciencia más lúcidos del siglo XX– cuando afirma, en sus *Comentarios sobre las relaciones de la ciencia como arte* (1982), que la originalidad de su obra “estriba sólo en la insistencia en que lo que se ha reconocido desde hace mucho tiempo sobre el desarrollo de, digamos, las artes o la filosofía, se aplica también a la ciencia” (p. 373).

Resumen

El texto invita a repensar la afirmación de Freud según la cual el psicoanálisis es una ciencia natural. La lectura más extendida ha resaltado la concepción oficial de ciencia propia del contexto positivista del siglo XIX; sin embargo, creo que hay indicios que nos pueden conducir a entender esta afirmación en otra dirección. Mi tesis es que la concepción de ciencia natural que Goethe desarrolla en su Teoría de la naturaleza dejó una huella importantísima en los orígenes del psicoanálisis. Escritos en el siglo XVIII, los revolucionarios tratados científicos de Goethe denuncian las limitaciones y carencias del modo de observación imperante, y desarrollan un método científico que parte de una experiencia vivencial impulsada por una intuición sensible: una concepción de ciencia que se identifica con el arte en su profundo sentido creador. En este trabajo me detendré en explorar el impacto que tuvieron los descubrimientos científicos de Goethe en el método que Freud creó y que constituye un legado fundamental para el psicoanálisis de hoy.

Descriptores: *Ciencia, Arte, Método, Psicoanálisis.*

Abstract

The text invites us to reflect on Freud's theory, that of the psychoanalysis being a natural science. A more extended reading has highlighted the official conception of science proper to the positivist context of the 19th century; however, I think there are evidences that can lead us to understand this theory in another direction. My belief is that the conception of Goethean natural science developed in his Theory of nature left a very important trace in the origins of the psychoanalysis. Written in the 18th century, Goethe's revolutionary scientific treatises criticize the limitations and the absence of a prevailing way of reflection, and develop a scientific method that starts from a lived experience driven by a sensitive intuition: a conception of science that is identified with art in its deep creative sense. In this paper, I will make a reflection and explore the impact Goethe's scientific discoveries had on the method that Freud created and that represents a fundamental legacy for today's psychoanalysis.

Keywords: *Science, Art, Method, Psychoanalysis.*

Referencias

- Anzieu, D. (1998). *El autoanálisis de Freud y el descubrimiento del psicoanálisis*. Madrid: Siglo XXI.
- Comte, A. (1973). *Curso de filosofía positiva*. Buenos Aires: Aguilar. (Trabajo original publicado en 1830).
- Freud, S. (1984). La interpretación de los sueños. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 4-5). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1900 [1899]).
- Freud, S. (1984). Presentación autobiográfica. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 20). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1925 [1924]).
- Freud, S. (1985). Estudios sobre la histeria. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 2). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1893-1895).
- Freud, S. (1986). Análisis terminable e interminable. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1937).
- Goethe, J. W. (2007b). El fenómeno puro. En D. Sánchez Meca (trad.), *Teoría de la naturaleza*. Madrid: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1790).
- Goethe, J. W. (2007c). Inventar y descubrir. En D. Sánchez Meca (trad.), *Teoría de la naturaleza*. Madrid: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1790).
- Goethe, J. W. (2007g). Petición significativa por una palabra inteligente. En D. Sánchez Meca (trad.), *Teoría de la naturaleza*. Madrid: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1790).
- Goethe, J. W. (2007e). La metamorfosis de las plantas. En D. Sánchez Meca (trad.), *Teoría de la naturaleza*. Madrid: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1790).
- Goethe, J. W. (2007f). Observar y ordenar. En D. Sánchez Meca (trad.), *Teoría de la naturaleza*. Madrid: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1790).
- Goethe, J. W. (2007a). El experimento como mediador entre sujeto y objeto. En D. Sánchez Meca (trad.), *Teoría de la naturaleza*. Madrid: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1790).
- Goethe, J. W. (2007d). Juicio intuitivo. En D. Sánchez Meca (trad.), *Teoría de la naturaleza*. Madrid: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1790).
- Kuhn, T. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1962).
- Kuhn, T. (1982). Comentarios sobre las relaciones de la ciencia como arte. En T. Kuhn, *La tensión esencial: Estudios sobre la tradición y el cambio de la ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Papini, G. (1957). *Gog*. Barcelona: AHR.
- Wittgenstein, L. (2004). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica. (Trabajo original publicado en 1953).



De Memoria



Mónica Horovitz*

Luis, ¡quedate y vuelve!

La vida, la muerte, la sobrevida: seguramente Luis Kancyper no habrá cesado jamás de elaborarlos, meditándolos, haciendo camino al vivir. Como amigo, como analista y como escritor, cada avance suyo ha sido una exposición aun más radical al otro.

“La muerte del otro es la muerte primera”, escribió Emanuel Levinas. Un adiós es un saludo sin retorno.

La experiencia de mi amistad con Luis se tejió desde la memoria y la amistad que él definió como una hermandad elegida, donde no solo se comparten y alivian penas, sino que se multiplican alegrías, entusiasmos y lealtades.

¿Dónde encontrar a mi amigo que ya no está? ¿En el amor, en la complicidad y en el reconocimiento mutuo, en todos esos lugares de la amistad?

¿Tendré que trazar un nuevo mapa del Tierno, quizás, como aquel mapa alegórico de Madame de Scudéry, que dibujaba los lugares que llevan ternura?

Si ahora pienso en el recorrido de mi amistad con Luis y Judith, pienso más bien en fechas, las fechas que, como hitos en la ruta, recorren una amistad, nuestro vínculo. Entonces, de entrada las asocio a puntos para recordar y conservar, y por eso pienso en el día de nuestro primer encuentro en París, en nuestra cena por aquí, cerca de mi casa, en Montmartre, y en el último saludo en Sevilla, donde habíamos compartido, en un encuentro de psicoanalistas de lengua castellana, momentos de tanta alegría y compañerismo. Ahí nos despedimos pensando vernos pronto...

¿Abril en Buenos Aires? ¿Octubre en París para el lanzamiento de su libro publicado en francés?

Pero surgen esas grietas a través de las cuales el destino nos atraviesa e interrumpe el curso del mundo porque, única cada vez, la muerte es el fin de nuestro mundo común. Esta verdad de lo único, de vos como vos, es lo que no se deja identificar y se ausenta.

* Société Psychanalytique de Paris, Società Psicoanalitica Italiana.

Luis y yo nos conocimos en 2013, en una cena en París que precedió al Congreso de Praga. Fue allí, en Praga, donde Isaac Tylim, el analista argentino que reside en Estados Unidos, reunió un panel de analistas argentinos sobre el tema del dolor, la memoria y el olvido necesarios para conservar el recuerdo posible. Éramos argentinos de diferentes continentes, y nos ocupamos de las muchas caras del dolor. Junto a Isaac estábamos Yolanda Gampel, de Israel, Luis Kancyper, de Argentina, y zyo, de París. Fuimos luego invitados a continuar nuestro diálogo en el congreso de Fepal, que tendría lugar en Buenos Aires en 2014.

Creo que, desde el principio, Luis y yo experimentamos la sensación recíproca de que nuestra amistad existía desde mucho tiempo atrás, desde antes de encontrarnos. Recordando las “afinidades electivas” de Goethe, hoy pienso que inconscientemente nuestros trabajos de elaboración analítica y de escritura abordaban los mismos temas como ofrendas a nuestra preamistad: el amor a la vida.

El adiós en Sevilla, un domingo de fines de enero de 2018, después del encuentro de psicoanalistas de lengua española, tuvo la dimensión de la alegría, de haber pasado un momento luminoso y profundo al mismo tiempo, donde el futuro era un siempre.

Estos recuerdos son precedidos por un diálogo que los hace posibles, los hace pasibles de ser compartidos y, por tanto, enriquecedores. Así, mi diálogo con Luis continúa, con Luis vivo y viviendo en mí todavía.

Pienso que cierta melancolía, compartida públicamente y con mucho humor, tenía que ver con esa sensación de vincularnos desde siempre y hasta siempre que caracterizaba nuestra amistad. Se trataba también, paradójicamente, de la certeza de que la muerte nos debería separar. Ley inflexible y fatal: de los dos amigos, uno deberá ver al otro partir, y nuestro diálogo será para siempre herido por una última interrupción. Esta separación, que no se compara con ninguna otra, es la división entre la vida y la muerte que vendrá a desafiar al pensamiento con un sello enigmático.

Creo guardar a Luis en mí, en ese diálogo infinito al cual le faltará la mirada atenta de sus ojos tiernos, con esa curiosidad benévola e interesada en el otro, que era su actitud característica, así como la calidad de su escucha: al hablarle, uno podía escuchar cómo él oía lo que no tenía que decir, lo secreto en cada uno. No como alter ego, ¡pero sí como Ego alter!

Apasionado del otro, generoso y cálido, creo –parafraseando a Derrida– que su forma de vincularse estaba entramada con el reconocimiento de la alteridad y el cuidado del irreductible secreto de uno y otro, que es la base misma de la relación de amistad. Arte de la distancia y del deber de reserva, con su calidez juguetona estimulaba al mismo tiempo la intimidad, pero no la fusión.

Esto hace de Luis mi amigo leal y un maestro en el disfrutar del fugitivo instante de la poesía del ser. Su potencia provenía de su prodigiosa voluntad de tomar junto a lo insensato, la verdad, el por-venir, en un acto de significado siempre único y siempre renovado. Una locura, sí, pero una bella locura, como siempre lo es el bello riesgo del psicoanálisis. Cada cual como si fuese el mundo, ¡porque se es el mundo!

No puedo decir más que ¡quédate y vuelve!

Jani Santamaría Linares*

Mi amigo Luis Kancyper

Hoy el psicoanálisis está de luto. El diálogo vivo y estimulante que Luis Kancyper mantuvo por décadas con todos los psicoanalistas se ha interrumpido para siempre...

Es difícil escribir en breves frases todo lo que nos ha legado, ninguna palabra podrá hacer justicia a la rica vida de un sobresaliente amigo como fue Luis Kancyper. Sirvan estas líneas como un homenaje a la capacidad de alegría, de esperanza y de reinención que acompañaron siempre a nuestro querido Luis.

Luis Kancyper, verdadero embajador de la ciencia freudiana, nos asombró siempre por su originalidad de pensamiento y por su extraordinaria capacidad para articular de manera fecunda la teoría y la práctica.

Kancyper, lector destacado internacionalmente, ávido y entusiasta, entrama su pensamiento psicoanalítico y posee el don para ir de la literatura a la clínica psicoanalítica, establecer puentes también con la mitología y la etimología, y retratar la complejidad del alma humana: así lo muestra en los libros *Jorge Luis Borges o la pasión de la amistad* y *Resentimiento y remordimiento*. Luis corona sus escritos con capítulos que contienen extensos y generosos materiales clínicos, y al mismo tiempo nos permite visualizar un estilo propio de enlazar la perspectiva del psicoanalista con lo interdisciplinario. Resulta asombrosa la manera en que el psicoanálisis y la literatura enfrentan en común la fascinante tarea de rodear los laberintos de la naturaleza humana.

Nuestro querido amigo se mantuvo, a lo largo de más de 30 años de escritura en el campo de niños, adolescentes y adultos, en una búsqueda incesante de hacer ver el poder heurístico que tiene la metapsicología, de ahí la propuesta de ampliarla para mostrar la incidencia directa en la clínica. Observador cuidadoso de los pequeños movimientos y cambios en la atmósfera y el vaivén de las sesiones, Luis nos comparte casos clínicos desde una perspectiva vital, como es el caso de Carolina y la nube, el

* Asociación Psicoanalítica Mexicana.

burrito carguero y el adolescente kafkiano, entre muchos. Encontré en estas lecturas a un hombre comprometido con el dolor, con ganas de hacer el bien por aquellos a quienes tiene a su cargo; de ahí que haya escrito: “quiero dejar asentada mi gratitud a mis pacientes por haber hecho posible un viaje de descubrimiento”.

El pensamiento psicoanalítico –y el *porvenir* del mismo– es imposible de entender en su totalidad si no incorporamos cuatro conceptos que Luis despliega a lo largo de su valiosa obra: 1) *el complejo fraterno*, que considera que representa “la vía regia” para acceder a los nexos con la conflictiva narcisista y con el complejo de Edipo; 2) *la adolescencia, fin de la ingenuidad* como el momento privilegiado de resignificación y reordenamiento de las identificaciones –conocida es su famosa frase “aquello que se silencia en la infancia suele manifestarse a gritos en la adolescencia”–; 3) *la confrontación generacional*, que salvaguarda una estructura de alteridad y de reciprocidad, y posibilita el ejercicio de libertad y el devenir de una vida subjetiva; 4) y el cuarto concepto es la *amistad*, victoria sonora de la solidaridad de eros como un eje clínico significativo en los procesos analíticos.

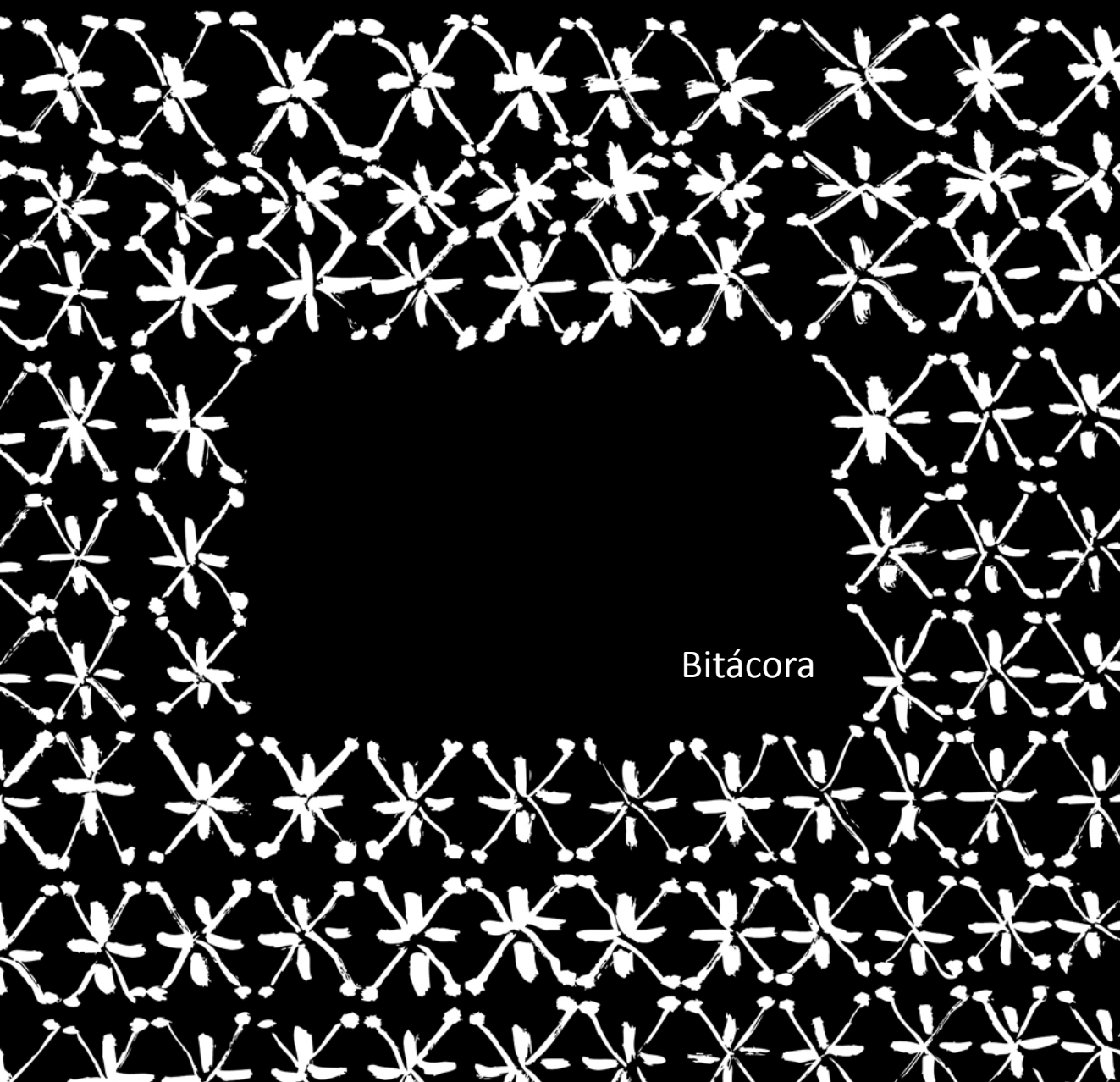
¿Cómo transformar una pérdida tan dolorosa? ¿Cómo recuperar ese vínculo de conocimiento y de cariño que Luis con tanta sencillez y naturalidad ofrecía? Deseo que estas líneas transmitan algo de la riqueza que siempre lo caracterizó, y deseo también, con estas palabras, rendir un homenaje a quien es y será siempre un generador de vida.

Quien escucha los latidos de la amistad acoge sus dolores, comparte sus risas y llantos; quien se esfuerza por entenderlos sin interpretarlos y por aceptarlos sin juzgarlos puede ganarse un lugar en el corazón. La existencia de Luis Kancyper sin duda alguna tiene ganado un lugar en el corazón de todos los psicoanalistas.

Para finalizar, quisiera compartir una frase con la que Luis inicia el libro de *La amistad, una hermandad elegida...*

Un amigo viene a tiempo, los demás vienen cuando tienen tiempo.

Gracias infinitas, Luis, por llegar y estar conmigo siempre a tiempo...



Bitácora

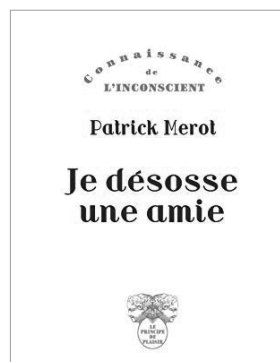


La educación de las mujeres y otros ensayos

Pierre-Ambroise Choderlos de Laclos

En el prefacio nos enteramos de que este libro fue escrito en 1783, tomando como punto de partida el perfeccionamiento de la educación de las mujeres. Laclos argumenta que bajo el signo de la esclavitud no es posible la educación, y afirma que en todas las sociedades las mujeres son esclavas y que la libertad es imprescindible para una vida satisfactoria. El autor piensa que la sociedad les quita a las mujeres lo que les es dado por naturaleza; él va a examinar, justamente, la relación entre naturaleza y sociedad. Demuestra que la infelicidad recae sobre la mujer cuando, fragilizada, entra en el contrato social subyugada al hombre, que la domina. Y, al mismo tiempo, termina encontrando en la seducción un recurso, a través del placer, para hacer a los hombres dependientes. Laclos incita a la revolución de las mujeres y reconoce el peligro para la organización masculina en caso de que quiebren el pacto social al cual un día se rindieron. (Eloá Bittencourt)

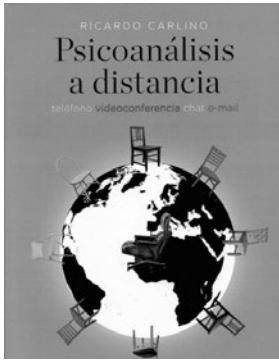
Madrid: Siglo XXI, 2010



Je désosse une amie Patrick Merot

Psicoanalista, explorador del mundo interno –suyo y de sus pacientes–, gran viajero, habitado por una gran cultura literaria, Patrick Merot nos conduce en un recorrido encantador que alterna viñetas clínicas, propuestas teóricas y, por último, apuntes de lectura tan cautivantes que nos despiertan ganas de releer esos textos, así como de conseguir aquellos que no conocemos. *Je désosse une amie* (*Yo deshueso una amiga*), fragmento de un sueño, parece un paradigma para la aprehensión diversificada del mundo. Entre amor y verdad, deseo y escritura, cuerpo y religión, y otros temas, se tejen lazos visibles y subterráneos. Al final del libro, una constatación relacionada con nuestro lazo inextricable con el otro: el inconsciente es un traidor. Es un libro lleno de delicadeza, humor; un libro que encanta, que se saborea. El trato elogioso que Merot reserva al análisis del lenguaje y la escritura de los mensajitos de texto es una exquisitez. Un libro que nos gustaría que no acabara. (Danielle Margueritat)

París: Gallimard, 2018



Psicoanálisis a distancia

Ricardo Carlino

Virtual, actual, real, posible. Nativos digitales. Mundialización. Nuevas culturas, nuevas premisas lógicas, sus repercusiones mentales, éticas y analíticas son algunos de los temas que se entretajan en este libro. Analistas de todo el mundo conducen análisis a distancia, por teléfono u otros medios de comunicación. Superando el horror a lo diferente, Carlino hace camino al andar y se atreve a reconocer en estos métodos un carácter propio, dejando de considerarlos apenas alternativos.

Así como el dispositivo ideado por Freud fue considerado el único posible por más de cien años, conceptos que se creían inherentes a la estructura fundamental del psicoanálisis pasaron a ser considerados solamente formales y, por lo tanto, modificables o sustituibles. Esta es la discusión de fondo que se plantea a través de un recorrido histórico y se desarrolla con un incontestable espíritu investigativo.

Es un libro osado que convoca a reflexionar, en última instancia, sobre cómo y para qué evoluciona el psicoanálisis. (Abigail Betbedé)

Buenos Aires: Lumen, 2010



Rythme et intersubjectivité chez le bébé

Víctor Guerra

El libro evidencia el pensamiento creativo y original de Víctor Guerra, que conjuga rigor científico y escritura poética, articulando y haciendo dialogar la teoría, la clínica, el arte y la literatura. Destaca el ritmo como hilo organizador y estructurante del diálogo arcaico de las primeras interacciones entre la mamá y el bebé. El pasaje desde el desarrollo de la intersubjetividad hacia la subjetivación se explicita con los 11 indicadores de intersubjetividad, que se muestran en la película realizada por el autor y que ilustran esta coreografía fundamental de las interacciones precoces que suceden en el primer año de vida. Este proceso tiene inicio en el encuentro de las miradas y marca el camino del descubrimiento de los objetos y del espacio, siendo fundamental para la regulación de los afectos y la integración de la impulsividad. Según Víctor, el trabajo con bebés nos invita a revisar la infancia, la sensorialidad, la ritmicidad y el nacimiento de las palabras. (Carla Braz Metzner)

París: Érès, 2018



Clínica psicoanalítica: Testemunho e hospitalidade

Marcio de Freitas Giovannetti

El autor nos obsequia un conjunto de artículos que integran su producción escrita como psicoanalista. Su obra versa sobre la clínica, la escritura, la formación psicoanalítica y también sobre la presencia de las tecnologías virtuales –Skype– en la clínica contemporánea.

Frente a un mundo en rápida transición, los dos ejes que ordenan el trabajo de Giovannetti –la función testimonio en psicoanálisis y la hospitalidad en la clínica psicoanalítica hoy– son significativos con respecto a su compromiso con una práctica clínica de su tiempo. Como dice Giovannetti: “más de cuarenta años vividos en la experiencia de atender personas en mi consultorio psicoanalítico me permiten dar un testimonio, aunque precario, de esa experiencia listada por Freud entre las ‘tareas imposibles’ humanas. Así este trabajo, más clínico que teórico, tiene el objetivo de mostrar cómo me fui aproximando a la idea que bauticé función testimonio del analista”. (Marina Massi)

San Pablo: Blucher, 2018

Lineamientos para los autores

Calibán es la publicación oficial de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal), organización vinculada a la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA). Se ha editado en forma regular desde 1994, antiguamente bajo el título *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*.

Su propuesta editorial tiene como finalidad favorecer la divulgación y el desarrollo del pensamiento psicoanalítico latinoamericano en su especificidad, y promover el diálogo con el psicoanálisis de otras latitudes. Busca estimular la reflexión y el debate a través de la inserción de las cuestiones pertinentes al psicoanálisis en los contextos científico, cultural, social y político contemporáneos. Su periodicidad es semestral. Cada número incluirá en su contenido artículos en formato de ensayo, artículo científico, entrevista, reseña u otros que los editores consideren pertinentes.

Las opiniones expresadas en cada trabajo (incluidas las de las personas entrevistadas) son de exclusiva responsabilidad de su autor. Su publicación en *Calibán - Revista Latinoamericana de Psicoanálisis* no implica de modo alguno que sus editores compartan los conceptos vertidos.

1. Los trabajos que se publiquen en Argumentos deberán ser inéditos. Sin embargo, si a juicio de los editores son considerados de especial interés, podrán editarse trabajos que hayan sido publicados o presentados en congresos, mesas redondas, etcétera, con la especificación del lugar y la fecha en donde fueron expuestos originariamente.
2. En caso de incluir material clínico, el autor tomará las más estrictas medidas para preservar absolutamente la identidad de los pacientes, y es de su exclusiva responsabilidad el cumplimiento de los procedimientos para lograr tal finalidad o bien para obtener el consentimiento correspondiente.
3. Los trabajos presentados serán objeto de una evaluación independiente con características de “doble ciego” por parte de al menos dos integrantes del Comité Revisor de la revista, quienes podrán hacer recomendaciones tendientes a la eventual publicación del artículo. La evaluación se hará con criterios parametrizados y la resultante aceptación, rechazo o solicitud de cambios o ampliaciones del trabajo constituyen la tarea de los revisores de la revista, quienes remitirán sus sugerencias

al Comité Editor. Los editores definirán, en función de la pertinencia temática y de las posibilidades de la revista, la oportunidad de la publicación.

4. Los trabajos deberán estar redactados en español o en portugués. En casos específicos, podrán publicarse trabajos originales en otros idiomas.

5. Se enviarán por correo electrónico a editorescaliban@gmail.com y a revista@fepal.org en dos versiones:

A) Artículo original con nombre del autor, institución a la que pertenece, dirección de correo electrónico (al pie de la primera página) y breve descripción curricular de 50 palabras.

B) Versión anónima con seudónimo y sin menciones bibliográficas que permitan eventualmente identificar al autor. Deberán eliminarse referencias en las propiedades del archivo digital que identifiquen al autor.

Ambas versiones deberán tener el siguiente formato: documento Word, hoja A4, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado a doble espacio. Ninguna de las versiones deberá exceder las 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 imprescindible y ajustarse a las referencias explícitas en el texto. Se incluirán todos los datos de referencia de las publicaciones citadas, con especial cuidado en aclarar cuándo se trata de citas de otros autores y en que sean fieles al texto original. La bibliografía y las citas bibliográficas se ajustarán a las normas internacionales de la *American Psychological Association*, disponibles en www.fepal.org.

7. Se adjuntará también un resumen en el idioma original del artículo, redactado en tercera persona y de aproximadamente 150 palabras, junto con su traducción al inglés.

8. Deberán agregarse descriptores del listado alfabético de términos del Tesoro 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/wp-content/uploads/2015/05/alfabeticosimple.pdf>

9. En caso de que el trabajo sea aceptado para la publicación, el autor deberá firmar un formulario de autorización por el cual cede legalmente sus derechos. Por dicha cesión, quedará prohibida la reproducción escrita, impresa o electrónica del trabajo sin la autorización expresa y por escrito por parte de los editores.



Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

- **En tapa:**

Dibujo inspirado obra de
André Masson, *El origen del
mundo - Paisaje
antropomórfico* (1955)

- **En retiracion de tapa:**

Gustave Courbet
El origen del mundo (1866)

Argumentos: **FemeninX**

Vórtice: *Turbulencia cibernética*

Incidente: **Antropofagia y autoritarismo**

Dossier: **Mujeres en exilio**

Textual: Una conversación con Julia Kristeva

El Extranjero

Fuera de Campo

De Memoria

Bitácora