

Volumen 17, Nº2, Año 2019

Pasión

FEAL

Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis



Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Publicación oficial de Fepal
(Federación Psicoanalítica de América Latina)

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

revista@fepal.org

Tels: 598 2707 7342 / 598 2707 5026

www.facebook.com/RevistaLatinoamericanadePsicoanalisis

Editores

- 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 Marc 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*), Analía Wald (Argentina), Helena Surreaux (Brasil), Cecilia Moia (Argentina, Editora de *Incidente*), Wania Maria 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: Analía Wald

Traducción, corrección y normatización 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 Estudio [www.dipascuale.com]

Portada:

Anish Kapoor

Dibujos en Portadas:

Lucas Di Pascuale (12,102,115,176, 199, 231)

Anish Kapoor (143)

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 Maria 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:

- **Editorial, Argumentos, Incidente y Dossier:** Anish Kapoor

- **Vórtice:** Ilustraciones extraídas de metaphisico macrosmi...ortu, Fludd, 1617

- **Clásica & Moderna:** Kurt Schwitters

Índice

6 Editorial

Pasión y ética

por Raya Angel Zonana

12 Argumentos: Pasión

14 Cuerpos, lenguas en las sesiones:

Notas para un diálogo con Marcelo Viñar

por Edmundo Gómez Mango

26 Amor

por Silvana Rea

34 La ligazón madre-hija: Una armonía imposible

por Laura Katz

42 Otra joven homosexual: Los celos apasionados

por Luz Abatángelo Stürzenbaum y Laura Ruth Yaser

56 Adopción, apropiación... Develando máscaras de algunas pasiones en juego

por Lila Fabiana Gómez

70 Pasión de descubridor(es): *Un pasaje a la India.*

Visita a un mundo (no tan) distante

por Adriana Ponzoni

80 Lo transgeneracional, lo incestuoso y los tiempos del Edipo en *Pastoral americana*

por Fábio Brodacz

93 *Amabam amare* y la erotomanía

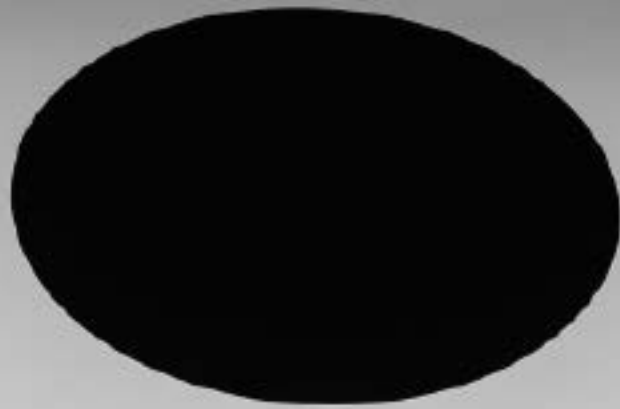
por Miguel Calmon du Pin e Almeida

100 Incidente

102 Tiempo, trauma y los narradores del destino en Auschwitz-Birkenau

por Paulo Endo

<p>113 Vórtice: La dimensión mística/espiritual en la clínica psicoanalítica</p> <p>114 La dimensión mística/espiritual en la clínica psicoanalítica <i>por Jorge Kantor</i></p> <p>116 Las dos notas finales como acordes iniciales <i>por Eduardo Gastelumendi</i></p> <p>119 ¿Se trataría de una intuición de Freud? <i>por Ruggero Levy</i></p> <p>122 La extraña dimensión de lo espiritual y lo sagrado en la práctica analítica <i>por Ignácio A. Paim Filho</i></p> <p>126 Psicoanálisis y religión <i>por José Martins Canelas Neto</i></p> <p>129 El silencio de los (no) inocentes: Psicoanálisis, religión, mística y... una peligrosa confusión <i>por Cristiane Blaha</i></p> <p>132 El acto de fe: La fe sin dioses ni demonios <i>por Fernanda Marinho y Ney Marinho</i></p> <p>136 Lo místico en busca de una sesión <i>por Jani Santamaría Linares</i></p> <p>139 A mi nombre <i>por Brenda Covarrubias</i></p> <p>141 Dossier: Figuras de la intolerancia</p> <p>142 #Odio(s) <i>por Gabriela Levy</i></p> <p>145 Discursos del odio y mercados de la crueldad <i>por Ezequiel Ipar</i></p> <p>150 Misoginia, femicidio, racismo, punitivismo: Algunos significantes de la violencia contra las mujeres, <i>por Carla Rodrigues</i></p>	<p>156 El largo eco de las distopías <i>por Luciana Coelho</i></p> <p>162 Radicalización: ¿Una consecuencia del mandato de individuación? <i>por Nathalie Paton</i></p> <p>168 Una teoría general del <i>aguante</i> <i>por Pablo Alabarces</i></p> <p>174 De Memoria</p> <p>176 Edmundo, el que habitó poéticamente el mundo <i>por Athanasios Alexandridis</i></p> <p>182 En recuerdo de Edmundo Gómez Mango <i>por Guillermo Bodner</i></p> <p>185 Clásica & Moderna</p> <p>186 El pensamiento clínico de Madeleine Baranger: Historización y transformación del campo analítico contemporáneo <i>por Fernando Urribarri</i></p> <p>197 Textual</p> <p>198 Filosofía y psicoanálisis: <i>Strangers in the night</i> <i>Una conversación con Alain Badiou</i></p> <p>212 Fuera de Campo</p> <p>214 Solo sé que nada sé de lo mucho que sé <i>por Gustavo Dupuy</i></p> <p>229 Bitácora</p>
--	---



Editorial

Pasión y ética

El trabajo que da comienzo a *Pasión*, el presente número de *Calibán*, es de Anish Kapoor e ilustra la tapa de este número. *Shooting into the corner* es una obra que va creándose infinitamente. Bloques de cera en tono rojo intenso lanzados con violencia por un cañón sobre una pared blanca que los recibe, los deja escurrir sanguínea y libremente, y al poco tiempo adquieren formas inusitadas, sin que sea posible ninguna previsibilidad y sin que tenga fin el movimiento de la cera, que se transforma indefinidamente tomando un aspecto sanguíneo y carnal.

¿Será por la sangre, que tantas veces acompaña las pasiones, que a ellas asociamos el color rojo?

Si no, veamos un breve pasaje de *En busca del tiempo perdido* (Proust, 1913/1946) en el que el narrador nos cuenta que Swann, perdidamente apasionado por Odette -mujer libre que le hacía sufrir las incertezas de esta pasión-,

sentía muy cercano a su corazón a aquel Mahomet II cuyo retrato por Bellini tanto adoraba y que, habiéndose sentido loco de amor por una de sus mujeres, la apuñaló para, al ingenuo decir de su biógrafo veneciano, recuperar su libertad de espíritu. (p. 290; nuestra traducción del francés)

Este fragmento, escrito con cierta dulzura y con una naturalidad perturbadora, con la leve pena proustiana, exhibe la violencia que las pasiones imponen y la paradoja que conllevan. Placer y dolor, conciliables...

Con frecuencia, actos como el de Mahomet II nos sorprenden en la actualidad con una expansión cibernética, actos en los que se supone que el objeto causa de padecimiento deba ser eliminado para así volver plácidamente a la independencia y la libertad, a la “paz de espíritu”.

Apasionarse es lanzarse, escapar de lo cotidiano, vivir lo sorprendente, entregarse a algo que se quiere ideal. Movimiento necesario y vital, tanto como peligroso y mortal. ¿Cómo dosificar este binomio si en la entrega viven juntos, tomados de las manos, el placer y el dolor, inseparables?

En su inmediatez, los impulsos apasionados no dejan espacio a las dudas. Las pasiones son certezas. Humanos, estamos a ellas sujetos al buscar una plenitud que, alguna vez imaginamos, nos había apartado del desamparo. Aun cuando pueda haber sido por un instante, una fantasía, un fantasma, es este el sentimiento que se busca volver a encontrar. La supuesta plenitud solo se conquista con la posesión del objeto portador del placer. La posesión puede ser su muerte o, mejor, la posesión *solo* puede ser su muerte.

Si la pasión busca certezas, por otro lado, es lábil e incierto su terreno, y está sujeto a paradojas. El odio siempre persigue al amor, y la imagen que se busca ver de sí mismo puede significar la inexistencia del otro. Los movimientos totalitarios de fanatismos apasionados han sido el pan nuestro de cada día.

Exceso y falta, placer y angustia conviven en aquello que, humanos, sufrimos, padecemos al experimentar pasiones, y somos tantas veces (¿siempre?) viajeros navegando mares bravíos, llevados por vientos de amores, odios, miedos, envidias, celos, furia. ¿Cómo instrumentar estas fuerzas?

Freud nos dice que Eros y Thanatos habitan igualmente las pasiones y que la mediación se realiza por la posibilidad de pensar, por la reflexión. Reflexión de mí en el otro y del otro en mí. Mirar al otro, considerarlo, tener curiosidad de conocer algo más allá de uno mismo. Tocar y dejarse tocar.

Las pasiones son la estofa de nuestro trabajo diario, habitan nuestra clínica en dramas humanos que vivimos con cada una de las personas que nos permiten escucharlas.

En nuestra más noble herramienta de trabajo, la transferencia, es la pasión lo que acontece. Está nuevamente ahí la paradoja, pues, como percibió Freud (1905/2016) al dar con este precioso instrumento durante el análisis de Dora, ella puede conducirnos por variados caminos. Hay que estar atentos al viento que sopla en este espacio del “como si” creado entre analista y analizando, debido a la constante amenaza de tempestades narcisísticas que castigan el terreno analítico tan propenso a las pasiones. Apasionados por nuestras teorías, ¿escuchamos al otro?

Es a partir de nuestra historia personal y psicoanalítica diseñada por el análisis personal, seminarios, supervisiones y teorías en los que nos formamos que construimos posibles maneras singulares de instrumentar las transferencias, las pasiones que pueblan nuestra clínica y también nuestras propias pasiones. Es así que forjamos una ética propia, nuestra posibilidad sublimatoria y civilizatoria (Azambuja, 2012), paso fundamental para convertirnos en psicoanalistas y ciudadanos.

Así también, una revista de psicoanálisis expone, por su forma y por el contenido que presenta, un pensamiento y una ética.

Calibán comprende en su factura un equipo editorial y un gran número de colaboradores que se distribuyen por estas tierras continentales latinoamericanas y, ciertamente, el elemento que hace los lazos, cubre las distancias y liga los puntos para crear esta revista es una buena dosis de pasión. Pasión por las ideas, por el texto, pasión por el psicoanálisis, pero, sobre todo, una ética acuñada por esta pasión y por el deseo de presentar y conocer el pensamiento de muchos psicoanalistas que

habitan este espacio y que disponen sus ideas en las dos lenguas madres heredadas, bien que con las entonaciones del mestizaje que aquí habitaran y de los sonidos que cobraran al desembarcar aquí.

Esta ética se construye anclada también en el lenguaje, núcleo de la cultura que permite, aunque de manera precaria, contener algo de la intensidad de las pasiones.

Como psicoanalistas, es la palabra lo que nos cabe para instrumentar nuestro pensamiento, y a ella recurrimos para abordar la ambigüedad que se hace ver desde la primera pasión que se vive en contacto con aquel que mantiene la vida del *infans*. Gómez Mango, psicoanalista fallecido a comienzos de 2019, en un bello texto que publicamos en este número, en **Argumentos**, lo dice con la poesía con la que acostumbraba expresarse: los sonidos y silencios de esta pasión a veces solo pueden “reencontrarse en estas lenguas íntimas y extranjeras, la del análisis y la de la poesía”.

Así, por las palabras de los autores que nos acompañan en este número, iremos adentrándonos en el denso tema que es *Pasión*. El terreno en el que se mueven las pasiones todavía es movedizo y en él hay que caminar con cuidado, pues el pasaje entre Eros y Thanatos sucede en cualquier tropiezo.

Es lo que describe Laura Katz al hablar de una armonía imposible en el vínculo entre madre e hija, tema también de las autoras Luz Abatángelo y Laura Yaser, que proponen una mirada desde la clínica. Lila Gómez explora las pasiones que se velan y se revelan en las adopciones y sus máscaras. Las pasiones tienen colores fuertes que surgen en los textos de Miguel Calmon, en su “*Amabam amare* y la erotomanía”, o en el texto de Brodacz, que puntúa pasiones edípicas al incursionar en el universo literario de la *Pastoral americana* de Philip Roth.

El tema *Amor*, omnipresente cuando hablamos de pasión, se aproxima delicadamente al envejecimiento y la muerte en el escrito de Silvana Rea, que lo examina por medio del director Michael Haneke, austríaco como Freud y con una aguda mirada psicoanalítica.

Muchas historias de pasión se vivieron por medio de cartas, y es una de esas historias la que Adriana Ponzoni cuenta al tomar como tema la correspondencia mantenida entre el Dr. G. Bose, psicoanalista indio, y Freud, y nos lleva a conocer un poco del camino recorrido por el psicoanálisis en la India.

Así como la lengua española y la lengua portuguesa llegaron en carabelas atravesando el océano a fines del siglo XV, el psicoanálisis debe su expansión, en parte, al tránsito que impusieron e imponen los tiempos difíciles.

Madeleine Baranger, francesa, salió de Europa hacia Argentina en la inmediata posguerra europea, y su trabajo florece en ese país y en el Uruguay, creando una nueva teoría, un nuevo pensamiento engendrado en los intercambios con su marido Willy Baranger. La pasión, tantas veces alienante, al conseguir escapar de este destino llega al amor y a la amistad, y crea un espacio de intercambios fecundos. En **Clásica & Moderna**, Fernando Urribarri recorre el pensamiento creativo de Madé Baranger con la precisión de quien puede vivirlo y estudiarlo con profundidad.

Muchos latinoamericanos, entre ellos algunos psicoanalistas, hicieron el camino opuesto, rumbo a países europeos, escapando de regímenes totalitarios que les impedían vivir y trabajar.

Gómez Mango fue uno de estos psicoanalistas. Además del texto que escribió tres años antes de su muerte para un diálogo con el amigo Marcelo Viñar y que

publicamos en la sección **Argumentos**, recordamos algo de su poesía en **De Memoria**, a través de las palabras de dos de sus amigos, Athanasios Alexandridis y Guillermo Bodner.

Los tiempos sombríos también se hacen ver en el texto de **Incidente**. Narrar e interpretar sueños –Freud lo sabía–, es propio de lo humano, y humaniza. En un artículo que nos cuenta historias conmovedoras, Paulo Endo toma la narración de sueños como potencia de supervivencia psíquica y física, en los terrenos traumáticos de Auschwitz.

Los tiempos traumáticos y lo onírico son también tema del trabajo de Dupuy, premiado en el Congreso de Lima, que publicamos en **Fuera de Campo**. Algo no sabido que fluctúa en el universo psíquico surge en sueños, en palabras que “caen” de los labios en un acto que se necesita fallido o en una actuación que “escapa”.

¿Pero no son sombríos los tiempos que ahora vivimos? Escribo este editorial en diciembre de 2019, año en el que las elecciones apasionadas y con fuertes polarizaciones políticas en diversos países, y sus consecuentes revueltas en muchos de ellos coparon América Latina. ¿Habrá espacio para sueños? ¿Quién podrá oírlos?

Una de las autoras de **Vórtice** relata el temor de una de sus pacientes al contarle su sueño y sus creencias en los espíritus. Teme al escepticismo de los psicoanalistas.

Si vivimos en el continente del *realismo mágico*, capturado por la literatura en el ideario latinoamericano con sus pasiones desmesuradas y extrañas, ¿cómo no dar espacio a lo místico, lo espiritual, si toma lo imaginario e invade nuestra clínica? La sección **Vórtice** trae a discusión esta cuestión polémica y muchas veces evitada por nosotros, psicoanalistas: ¿Lo místico/espiritual acontece en la clínica? ¿Esa dimensión realmente existe?

Tratada desde diversos ángulos por psicoanalistas de diferentes regiones geográficas y teóricas, surge un panorama que expone la posibilidad de una reflexión en la cual se busca ir más allá de preconceptos y al encuentro de un pensamiento psicoanalítico actual sin recelos de especular sobre territorios considerados tabú.

Esta es la idea que orienta a *Calibán* en sus secciones proponiéndole al lector avanzar en lecturas que lo lleven a constituir su ética como un psicoanalista dentro de la *polis*, atento a la política, como lo fue Freud al observar, desde el comienzo, el lugar de la sexualidad de las mujeres en la sociedad del siglo XIX.

Llegamos, así, al espacio del diálogo y los intercambios con colegas que investigan otros campos del saber. *Figuras de la intolerancia* es el nombre del **Dossier** de este número, cuyos autores se dispusieron a enfocar su mirada en pasiones sangrientas que exhalan odios de varias dimensiones y alcances.

Algunos de estos odios parecen, de entrada, ser odios de corto alcance, pero pronto, entrando en los textos de los sociólogos, periodistas, filósofos que escriben en este **Dossier** de *Pasiones*, y atentos a lo que vivimos día a día, notamos que el narcisismo de las pequeñas diferencias cava enormes distancias y produce terrores innominables. Disentir, ser diferentes, vivir paradojas y contradicciones es lo que nos hace humanos, así como parece tristemente humano el placer de no solo disentir con el otro, sino aniquilarlo, ejercer sobre él la crueldad. El rojo sanguíneo de Kapoor tiñe los artículos de este **Dossier**.

En un clima de reflexión sobre la creciente tensión que domina el mundo en este final de la segunda década del siglo XXI, llegamos a **Textual** con una entrevista

provocativa que Alain Badiou, filósofo francés, ofrece a los lectores de *Calibán* y que nos llega con un lindo título: *Filosofía y psicoanálisis: Strangers in the night*. Entre otras ideas, Badiou sugiere que una tercera guerra se está formando, que ya se ha iniciado, pero observa también que hay fuerzas que trabajan contra esto, que se movilizan contra situaciones de autoritarismo y contra el armamentismo de las grandes potencias.

Estas afirmaciones de Badiou hicieron que recordara una exposición que vi en Buenos Aires con el título de *Sublevaciones*, y que en San Pablo tuvo el nombre de *Levantes*. La curaduría de esta exposición fue de George Didi-Huberman (2017), que escribió en el catálogo: “Sublevarse es un gesto. [...] En el gesto de sublevarse, cada cuerpo protesta con todos y cada uno de sus miembros, cada boca se abre y exclama en el no, rechazo, y en el sí, deseo” (p. 33).

Por este gesto de esperanza y resistencia se escapa de un abatimiento que hasta ese instante se padecía. Pasión es padecimiento y es también deseo. Deseo que contagia, como nos contagió la obra pujante de Kapoor que invadió también los interiores de esta edición de la revista.

La pasión es siempre un encuentro que nos revela y en su radicalidad nos transforma y transporta a nuevos espacios. Recurramos a la ética que construimos para saber habitarlos.

Esperamos que el lector de *Calibán* pueda acompañarnos en el entusiasmo que nosotros, que hacemos esta revista, sentimos en cada nueva edición. Este es el 15º número, y en el momento en que llega a usted, lector, ya estamos sumergidos en la próxima revista, que lo encontrará en Montevideo, en el Congreso de la Fepal.

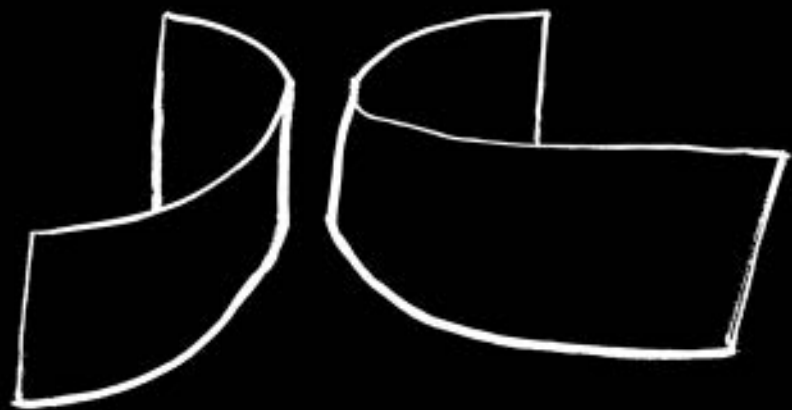
Fronteras, nuestro tema y el del Congreso, pueden ser impedimentos, barreras, pero son también estímulos y obstáculos que nos impelen a una superación. *Calibán* sigue corriendo. Esperamos, caro lector, tener su imprescindible compañía.

Raya Angel Zonana

Editora en jefe, *Calibán* - RLP

Referencias

- Azambuja, S. C. de (2012). Carta a um jovem psicanalista. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 46(1), 75-85.
- Didi-Huberman, G. (2017). *Sublevaciones*. Buenos Aires: UNITREF.
- Freud, S. (2016). Análise fragmentária de uma histeria [Caso Dora]. En P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 6). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1905).
- Proust, M. (1946) *À la recherche du temps perdu: Du côté de chez Swann* (vol. 1). París: Gallimard. (Trabajo original publicado en 1913).



Argumentos:
Pasión

Edmundo Gómez Mango*

Cuerpos, lenguas en las sesiones: Notas para un diálogo con Marcelo Viñar**

1. Sensorialidad y voz

Quisiera comenzar con una cita de Ortega y Gasset (1916/1995), gran filósofo español, que introdujo, entre otras cosas, la fenomenología en la filosofía hispánica:

Son las palabras, señores, místicas ampolluelas incorpóreas que se desprenden de los senos del alma y en el aire vibrátil se quiebran derramando sus esencias de intimidad; ellas llevan nuestros pensamientos y nuestros temblores sentimentales, partículas de nosotros mismos y quedan impregnando la atmósfera y hacen de aposento donde resuenan como una ampliación del propio ánimo. La palabra es confesión. (p. 3)

Lo que me interesa destacar de esta cita es el aspecto sensible que Ortega, como buen fenomenólogo, destaca en la palabra: su materialidad y a la vez su extraordinaria resonancia anímica. Los vocablos son como burbujas que surgen de la boca, los labios y la lengua, del cuerpo que los pronuncia. Llegan al otro, al interlocutor al que están dirigidos, por las vibraciones sonoras de la voz, que resuenan en el aire. No puede casi distinguirse, en esta evocación del hablar humano, el cuerpo y lo que este produce, los órganos de la fonación, la enunciación, y la recepción activa que se efectúa en el otro cuerpo, o en el cuerpo del otro, que escucha y que no solo percibe contenidos, ideas,

* Association Psychanalytique de France.

** Trabajo presentado en una mesa con Marcelo Viñar en el 31 Congreso de FePAL, Cartagena, septiembre de 2016.

Open Secret, 2018
Silicone and PVC
103x120x135 cm
©Anish Kapoor. All rights reserved DACS/SAVA 2020



pensamientos, nombres o conceptos, sino también vibraciones, afectos, sentimientos, suspiros, temblores. Creo que es una bella descripción, poética y por eso realista, de la sensorialidad, de la sensualidad de la palabra humana, en sesión analítica o fuera de ella.

El momento estructuralista que tanto aportó a los estudios del lenguaje, iniciado por Ferdinand de Saussure, retomado por insignes lingüistas como Roman Jakobson, Emile Benveniste, más recientemente Roland Barthes, fue sin duda un avance extraordinario en la ciencia del lenguaje, que se exportó a otras muchas disciplinas de las ciencias humanas, como la historia, la sociología, el psicoanálisis y la crítica literaria. Yo crecí intelectualmente en el ámbito de estas dos últimas disciplinas mencionadas, estudios literarios y psicoanálisis: fueron caminos por los cuales no me he cansado de andar. Han sido las vías más accesibles para mi sensibilidad personal para acercarme al enigma de la neurosis, del sufrimiento psíquico, de la locura y también de la poesía. El libro que tuve el honor de escribir con J.-B. Pontalis, *Freud avec les écrivains [Freud con los escritores]*, está dedicado a Jean Starobinski, un amigo personal de J.-B. y una estrella que iluminó mi andar entre psiquiatría, psicoanálisis y crítica literaria.

2. Cuerpos

Prefiero referirme en plural a *cuerpos y lenguas* en la sesión analítica. Los plurales hacen muchas veces cambiar la perspectiva de una problemática. Didier Anzieu señalaba con humor que no es lo mismo si se habla *del* seno o de *los* senos. El singular invita a quedarse en el concepto, en la generalidad, en lo abstracto. *El* seno puede ser bueno o malo. El plural, los senos, llama a lo corporal, a los cuerpos femeninos, invita a lo sensible. El falo, en ese sentido, corre el peligro de hacer olvidar la sexualidad genital de hombres y mujeres. *Los cuerpos* evocan imágenes que no son solicitadas cuando decimos *el cuerpo*. Los cuerpos me hacen pensar en cuerpos de mujeres y de hombres, en cuerpos donde los dos géneros se confunden en una indecisión, ella misma corporal. *Los cuerpos* me hacen imaginar los desaparecidos por el terror de Estado, o los cuerpos errantes de los refugiados de guerra que recorren, en estos momentos en que me dirijo a ustedes, los caminos de la vieja Europa, o que naufragan todas las semanas por millares en el Mediterráneo, que separa y une tantas civilizaciones y barbaries. El *mare nostrum* se transforma ahora en un mar de cuerpos muertos, en un *cementerio marino* que no pudo imaginar Paul Valéry. *El plural llama a cuerpos adolescentes y cuerpos ancianos, a cuerpos vivos y a cuerpos muertos, a cuerpos que gozan en las caricias sexuales o los que se estremecen en el suplicio de la tortura.*

3. Cuerpo en análisis, decir, hablar, lenguas...

Los cuerpos de la sesión analítica están en reposo; uno sentado, el otro reclinado, a veces serenos, otras inquietos, desasosegados. Son cuerpos hablantes, dicentes, escuchantes. Están, como todos los cuerpos humanos, sumergidos en un médium, suspendidos en una atmósfera o un elemento, hechos de voces, de gestos, de palabras. Un pacto palabrero enunciado desde el comienzo por el analista (por lo menos, yo lo sigo haciendo, aunque sé que puede ser cuestionado) invita a quien ha venido a solicitar ayuda a decir lo que pasa por su cabeza (y no por su espíritu o su alma). ¿Decir o hablar? También Ortega había hecho una diferenciación entre hablar o decir, que quizá no tenga validez para los expertos en lingüística. Hablar para Ortega es hacer uso (o dejarse “usar”) por la lengua, la lengua nativa o lengua materna, lengua íntima y a la vez social que él concibe como un sistema o conjunto extraordinariamente extenso formado por usos o gestos verbales, un “repertorio gigantesco” que se transmite, se forma y deforma en la travesía de las generaciones. Lacan hablaba del “tesoro de lengua”. Los cuerpos humanos nacen en él, y hablar significa para ellos abandonarse activamente a ese caudal o raudal sonoro que los atraviesa. Los cuerpos humanos son hablados o hablan en lenguas. Las lenguas están antes que ellos, fuera de ellos, y a la vez dentro, construyendo el mundo interno. Decir es dirigir intencionalmente el habla hacia un interlocutor con una intencionalidad circunstancial o particular. Es dar forma al habla, hacerla personal. La palabra *verbal* está siempre dicha por alguien a alguien. Es uno de los actos específicos, de la “especie” de los seres humano. Los humanos conversan, y por eso pueden también callarse. *La palabra dicha es así inseparable de la voz que la dice y de la circunstancia en la que se pronuncia, del destinatario a quien está dirigida, el interlocutor. Es solo una parte, insiste Ortega, de una realidad compleja: los gestos del cuerpo que la dice, la “cara que pone” el dicente, la inflexión, el tono, la tonalidad de la voz que tanto informa del temple, del ánimo del que la pronuncia¹.*

El decir supone así una actualización de la lengua en su función referencial. Pero es siempre también una expresión de afectos, sentimientos, gestos corporales que la realizan.

En las sesiones analíticas puede entenderse esta diferenciación, hablar y decir en otro sentido. Es cuando el paciente habla por hablar o se deja hablar sin perseguir una finalidad precisa de decir esto o aquello, cuando más se acerca a algo que resuena en la oreja del analista como cercano a lo inconsciente. Es la *Einfall* freudiana, la palabra o idea llamada incidente en castellano. Sería quizá más fiel al *Fall* -al “caso”, al *cadere*, *caer*, raíz latina- traducir *Einfall* por “palabra que irrumpe”, que cae en la lengua del que habla sin que este se lo haya propuesto.

1. Ver, entre otros textos del autor, J. Ortega y Gasset, *El hombre y la gente* (1957/1983).

Me pregunto: la interpretación del analista, la palabra que se dice a veces intempestivamente, como escuchándola cuando se la profiere, ¿es también *Einfall*, acontecimiento, palabra que viene y cae sin proponérselo, hablada entonces más que dicha?

Ya Novalis (1798/1942), el romántico alemán que tanto se interesó en lo que él denominaba “la acústica del alma”, había relacionado el hablar por hablar, la palabra que habla para hablarse a sí misma y de sí misma, como la más cercana a la palabra poética. Mucho más tarde, el ruso Jakobson retomará la misma dirección, caracterizando la palabra de la poesía como aquella que habla esencialmente de la palabra misma.

El analista no es un experto del lenguaje. Puede, claro, utilizar nociones que provienen de la lingüística, como significante o significado, enunciación y enunciado, o esta diferenciación evocada de hablar y decir, para intentar describir o comprender lo que pasa en las sesiones cuando se habla o se calla. El analista está siempre más cerca de lo que rechaza toda pericia, todo peritaje, toda *expertise*. El analista está en la experiencia de algo que no puede peritar, sino solo vivir y tratar de pensar en la duda, en la vacilación. Creo que, en las sesiones, el paciente y el analista, de modo diferente, habitan un espacio que les es común, que sus cuerpos resienten como lo que angustia, lo que inquieta, lo que desasosiega. Pero es también lo inquietante, el *desassossego* de Pessoa, el que motiva al escritor, al poeta, a trabajar en la escritura. Freud caracterizó el espacio de la sesión como el “reino intermediario” entre el paciente y el analista, ese espacio -anota Freud- atravesado por la transferencia, esa modalidad relacional tan particular, sin parangón alguno con otras formas de vínculos palabreos, que se elabora y que trabaja al analista y al analizando. El “reino intermediario”, *Zwischenreich*, es una expresión freudiana que designa el corazón mismo de la experiencia psicoanalítica, y que J.-B. Pontalis (2007) amaba particularmente. Es -anota Freud- el espacio entre “la enfermedad y la vida real” en el que se crea la transferencia.

El amor o el odio de transferencia se tejen entre la vida y la muerte, entre lo sano y lo enfermo. En el “reino intermediario”, en un sentido más amplio, también escriben los poetas y leen los que buscan. Es el lugar común en el que cohabitan el analista y el poeta, el margen en el que se resiente el “malestar”, el mal vivir, lo angustiante, la alegría de vivir y el sufrimiento de existir que secreta la sociedad humana.

Creo que la concepción del cuerpo freudiano como pulsional, como animado, como cuerpo viviente retoma la vía abierta por el “poeta filósofo” Nietzsche. Sabemos que Freud confiesa temer leerlo porque podría encontrar en sus páginas pensamientos demasiado cercanos a los suyos, lo que perturbaría su trabajo de investigación, pero es casi inevitable citar a Nietzsche cuando se trata de otorgarles a los cuerpos humanos toda la dignidad que merecen. Escribe en el pasaje “Los que desprecian a los cuerpos” de *Así habló Zaratustra* (Nietzsche, 1883/2019):

“Cuerpo soy yo y alma”. Así habla el niño.
¿Y por qué no hablar como los niños?
[...] Dices “yo” y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa
aún más grande, en la que tú no quieres creer, - tu cuerpo
y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo. (p. 32)

El cuerpo hace al yo y al alma. Debe recordarse que en alemán existen dos palabras que el castellano traduce por *cuerpo*: *Korp* y *Leib*. El primer término designa al cuerpo anatómico; el segundo, al “cuerpo vivido”, al cuerpo humano. *Sabemos que las acusaciones de biologismo de las que fue víctima Nietzsche, cuando los ideólogos nazis se apropiaron de su vocabulario para intentar disfrazarlo de nacional socialista, no son justificadas. Y también Heidegger (1961) niega el valor revolucionario del cuerpo nietzscheano cuando afirma, de manera reductora: “Que Nietzsche ponga el cuerpo viviente en el lugar del alma y de la conciencia no cambia en nada la posición fundamental establecida por Descartes”* (p. 187). Yo diría que lo cambia todo.

Freud siempre fue fiel a una concepción laica del alma, *Seele*, que no tiene para él una significación religiosa. Es la manera, frecuente en el alemán corriente, de designar la psique, la *psyché* de los griegos, o *psuché*, soplo, lo que anima lo viviente. “Aparato del alma” es una expresión freudiana realista, que asocia el soplo, el ánimo, lo invisible o lo impalpable de lo psíquico, con “aparato”, lo que pueda desarticularse, descomponerse en partes, en funciones.

Creo que, en el “reino intermediario”, el analista trata de despojarse del hábito corriente en otras disciplinas de ceñirse a un protocolo que permitiría que la sesión analítica se transformara en una experimentación, que utilizaría la teoría como una previsión o un ordenamiento, corriendo así el riesgo de negar o no percibir lo “nuevo”, lo que irrumpe, lo que hace *Einfall*, ocurrencia o acontecimiento imprevisto en su lengua interior, en su decir de analista. La teoría, la metapsicología freudiana, rehuyó el cerrarse en un sistema terminado y así clausurado, acabado, como suele sucederles a las teorizaciones filosóficas. Esa amenaza también acecha a algunas formas de teorizar -para mí, demasiado abstractas- del psicoanálisis contemporáneo. Toda teoría corre el riesgo de transformarse en dogma. Freud evitó en lo posible los momentos de síntesis definitiva esforzándose en mantener abierta la teoría a los aportes de las otras ciencias humanas y disciplinas científicas. Confesaba que en su biblioteca había más libros de historia, de antropología y de literatura que de psicología. Creo que de esa tendencia nace la extraña fidelidad de Freud, que atraviesa toda su obra desde el principio al fin, hacia la palabra del poeta. En el “reino intermediario” de su obra se dan cita los saberes más importantes de su tiempo. Pero creo que uno de sus interlocutores más apreciados, más presentes en su escritura, ha sido el *Dichter*, el Poeta, el Creador o el Hacedor, como diría Borges, de obras de ficción. Intentamos, junto con J.-B. Pontalis en *Freud con los escritores* (Gómez Mango y Ponta-

lis, 2014), explorar precisamente ese “con”, ese estar “contra” el otro, apoyándose en él, pero también soportando ambivalencias, pensando a veces “contra” su interlocutor privilegiado.

Este intento de permanecer en lo abierto, en lo imprevisto, de cara a lo que viene, es una manera de habitar las sesiones que me parece la más conveniente y adecuada. Hace recordar la conocida respuesta de Itzig –el caballero citado por Freud (1985 [7 de julio de 1898]/1986)–, cuando alguien le pregunta en una sus cabalgatas matutinas: “¿Itzig, hacia dónde cabalgas? –“¿Qué se yo?, pregúntale al corcel” (pp. 348-349). Así, como dejándose ir hacia donde lo llevaba su caballo, el inconsciente, Freud escribía los capítulos de sus libros, el *Libro del psicoanálisis*, la *Traumdeutung*, *La interpretación de los sueños*, o libro sueño. Así se lo explica a su amigo Fliess. Comenzaba un capítulo sin saber cuál era el punto terminal (p. 349).

Oír la *Einfall*, lo que ocurre, lo que interrumpe o acontece, sería imposible si la escucha del analista estuviera orientada hacia una finalidad prefijada, a una “representación meta”. Por eso desconfío de los protocolos que se han propuesto en los últimos años para intentar investigar, por ejemplo, qué teorías utiliza el analista cuando interpreta o sobre otros temas similares.

Como analista no me interesa en la sesión estar “convencido” de lo que voy a decir, y que a veces digo y otras no. Tampoco pretendo convencer al paciente de la verdad de una interpretación. En la sesión, mi cuerpo de analista pensante, sensible, hablante, rechaza convencer o ser convencido por el cuerpo que me habla y del que escucho la voz. La escucho en mi propia voz que habla dentro de mí. A veces no puedo determinar cuándo ni cómo la mía se dice en voz alta y se enlaza con la voz del otro, para ¿explicar, comprender, acompañar, adivinar? Todas estas son posibilidades que se abren en el horizonte del decir de análisis. Pero creo que otras direcciones, como la de demostrar, convencer, o afirmar, no son operantes en la relación analítica. La palabra del analista no puede ser la de un experto, sino palabra de un cuerpo hablante que balbucea junto a otro para avanzar en y con las palabras, para seguir en el viaje palabrero, en la travesía y la errancia de las lenguas, la mía, la de él o de ella. Frecuentemente pienso en este verso de René Char (1977) que me parece que ilumina el decir analítico: “Las palabras que van a surgir saben de nosotros cosas que ignoramos de ellas”².

“Hablar en lenguas” es una expresión que significa estar habitados como en la leyenda evangélica de Pentecostés, fiesta pascual, conmemoración de la resurrección, por lenguas de fuego que descienden sobre un grupo de creyentes. En ellas arden y se consumen las lenguas distintas y diferentes para transformarse en una sola lla-

2. “Les mots qui vont surgir savent de nous des choses que nous ignorons d’eux”.

ma que las habla y las dice a todas. Las lenguas varias y distintas son capaces de hablarse las unas en las otras en una especie de traducción simultánea, que surge como la antípoda de la maldición de Babel. Hablar en lenguas sería abolir la traducción. Terrible amenaza para todas las lenguas, ya que no se concibe una lengua que no tienda a traducirse en otra. La pluralidad de lenguas asegura la libertad de cada una y permite que el deseo de traducir, que es tan frecuente en los grandes poetas (lo era en el gran poeta francés desaparecido hace solo unos meses, Yves Bonnefoy, que consagró mucho de su tiempo de escritura a la traducción de Shakespeare). Los que hemos vivido el exilio sabemos que el exiliado se transforma necesariamente en un traductor casi permanente, yendo de su lengua nativa a la del país que lo ha acogido o en el que está obligado a vivir. Va en permanencia del aquí al allá, del idioma de partida al idioma de llegada.

La actividad de la traducción también se hace presente en los cuerpos y en las hablas de los que habitan la escena analítica. *Un mudo en la lengua*. Este libro³ –el título, y casi la totalidad del proyecto– fue desencadenado o promovido por el asombro que provocó en mí un verso de André du Bouchet. Refiriéndose a *L’emporetment du muet [El arrebatado del mudo]* (Bouchet, 2000), uno de sus poemarios, anota: “por poco que yo sea en la lengua... –yo, no la persona del otro– invariablemente soy en la lengua el mudo”⁴. Mi asombro surgía de la declaración de un poeta de ser, en su propia lengua, el mudo. Imaginé entonces que el *infans*, el niño sin palabras, mudo, el niño primitivo que lo sigue siendo aunque entre o caiga en el lenguaje, que conserva viva toda la sensorialidad y la sensualidad que lo envolvían e impregnaban en lo arcaico originario, se golpea contra las palabras, o las acaricia, y que de ese temblor y estremecimiento de lo infantil cuando se encuentra y confronta con el lenguaje surge el canto de la poesía.

El motivo del *infans* –que ya aparece en Freud y también en Melanie Klein, que utilizaba en sus escritos ese término, que solía traducirse como *bebé*– fue sobre todo reactualizado por J.-B. Pontalis en el psicoanálisis contemporáneo. *Infans* no designa una etapa cronológica del desarrollo de la evolución del niño, sino que intenta significar un modo de existencia de lo infantil que atraviesa constitutivamente la vida psíquica. “Darle la palabra al *infans*” es una expresión cara a Pontalis, por la que trataba de insinuar uno de los aspectos importantes del trabajo analítico: tener en cuenta lo infantil mudo que habita y flota en las sesiones, crear la posibilidad para que el mutismo de la infancia pueda ser aún oído y valorado. Abría así un horizonte del trabajo analítico que no se limitaba a que-

3. *Un muet dans la langue* (Gómez Mango, 2009).

4. “pour peu que je sois dans la langue... – moi, non la personne de l’autre – invariablement je suis dans la langue le muet”.

darse enclaustrado en el “todo lenguaje”. Invitaba a los analistas a ser sensibles a los aspectos no lingüísticos o que llegan apenas, en la “punta de la lengua”, al decir del análisis. El lenguaje, claro está, sigue teniendo una importancia capital, que sigue vigente sin que haga desaparecer los otros aspectos que los registros de los cuerpos y de las lenguas ponen también de manifiesto.

Esta tendencia reafirma una característica que creo esencial de la experiencia analítica: la inquietante extrañeza, la *Unheimlich* freudiana. No hay tiempo para entrar en los tan ricos matices que las diversas traducciones han suscitado y lo hacen todavía. Recuerdo solo que *un* es un prefijo privativo, y que *Heimlich*, aborda una gama de afectos y de tonalidades como lo familiar, lo hogareño, lo secreto, lo privado, lo que es nuestro en contra de los otros, los extranjeros. Después de haber revisado la evolución en varias lenguas de esta expresión, Freud se detiene en el momento poético creado por Schelling cuando destaca que quizá lo más propio de esa experiencia se da cuando aquello que debía quedar en lo no dicho, en el secreto o en el silencio, consigue de algún modo manifestarse. El fondo de la experiencia analítica está también allí, cuando la palabra o el decir coloquial o familiar se vuelve extraño. Cuando la presencia de los dos cuerpos hablantes se ve invadida por algo que le es ajeno, que no le pertenece, pero que a la vez surge de lo familiar y de lo íntimo. Es por eso, creo, que una empatía exagerada, que una familiaridad excesiva trastoca e impide que se mantenga la extrañeza de la relación de esos dos desconocidos que han decidido, sin embargo, viajar juntos, a veces por un largo tiempo, sin haber previamente prefijado una finalidad, un itinerario ni un tiempo de llegada. Es quizá lo más difícil, pero también indispensable, que los cuerpos lenguas que trabajan en análisis se sientan “extrañados”, no pierdan el sentimiento de la extranjería del movimiento propio del análisis, la distancia y la tensión que permite la travesía de las palabras por la transferencia. Es en la zona silenciosa –que subyace al lenguaje, pero que aflora en permanencia en el estremecimiento o vibraciones de los cuerpos– donde se encarna y se desarrolla el análisis como experiencia. En *Traversée des ombres*, J.-B. Pontalis (2003) decía que en la experiencia de la inquietante extrañeza, el Inconsciente deja de ser un objeto de análisis, lo que lo mantiene a distancia, y se expresa en acto, al que nos sentimos por así decir librados (o entregados).

Los cuerpos del analista y del paciente –presentes, que se escuchan y se hablan sin ver los rostros–, lo que pasa entre ellos –palabras, pero también afectos, sentimientos, los actos fallidos y los lapsus, los breves pero a menudo intensos momentos en los que se encuentran de pie o caminando uno detrás del otro, en el saludo de recibimiento o de despedida– forman un verdadero enjambre del que surge el lenguaje actualizado por las lenguas parlantes y por los oídos que las reciben. De esta presencia en común, pero también de la preserva-

ción de la distancia adecuada entre las dos escenas, la del paciente y la del analista, se tramita y es posible el trabajo de la transferencia. Es esta constatación de base la que me hace dudar de la posibilidad de los análisis a distancia, de las supervisiones en línea. Me es muy difícil imaginar una transferencia que no sea vivida en la carne de los cuerpos presentes, sostenida por las palabras dichas y oídas. ¿Cómo imaginar la producción de la congoja en el medio virtual? Y son muchas veces el sollozo o la risa intempestiva los que logran dar sentido a lo que no puede articularse en el lenguaje, aquello que no llega a decirse más que por un estremecimiento o un sobresalto de los cuerpos. Aquí también la palabra analítica y la palabra poética, que no pueden confundirse, parecen, sin embargo, acercarse y hasta casi tocarse. Porque el poeta intenta muchas veces llegar a rozar con las palabras lo que es indecible, intenta que en el poema pueda vibrar el sollozo, el suspiro o el destello de una sonrisa. La inquietante extrañeza del análisis se corresponde, aunque en otro espacio y con otros medios, con la inquietante extrañeza de la poesía. En el análisis se hace la experiencia de lo ajeno, que está, sin embargo, como incrustado en lo más propio. El humano dicente en análisis se atreve a reconocer que no es el dueño de su propia casa, que el yo consciente está llevado y soportado por pulsiones oscuras que comienza a entrever. Reconoce que algo muy extraño habita su intimidad, y que no solo se manifiesta en el sueño o en la fantasía, sino también en el estremecimiento carnal de su cuerpo. Adivina, en fin, que una alteridad radical está presente y constituye su identidad enigmática e incierta. El poeta también se sabe atravesado por el torrente de palabras que intenta descifrar, captar o simplemente anotar. Siente a veces que la voz que dicta, aunque parezca que viene desde muy lejos, surge, sin embargo, muy cerca de su oído. Es quizá cuando la voz interior susurra o habla en voz baja que él encuentra la felicidad sonora del decir de sus versos. Se libra él también a un decir que no domina, pero con el cual lucha. Sabe que con el lenguaje no puede ya alcanzar lo que el lenguaje mismo le ha obligado a abandonar, aquel tiempo del *infans* en el que se confundía en una inmersión sin fin en el mundo sensorial del que todavía no se había totalmente separado. Pero no puede cesar de desear, de consumirse en la ardiente nostalgia de un canto en el que pueda repatriarse, reencontrar a sus hermanos los poetas y a los que, como ellos, hablan frente a la noche para apaciguar el dolor de existir en el que viven. El poeta descubre, como a veces también lo permite el análisis, que el “extranjero” es el niño que fuimos y que todavía vive y sueña en el adulto que hemos devenido.

Heinrich Heine, a quien Freud amaba como a un hermano, vivió en París muchos años, hasta su muerte. Escribió siempre en alemán. Uno solo de sus poemas lleva un título en francés: *L'enfant perdu*. *El niño perdido*, que a veces solo puede reencontrarse en esas lenguas íntimas y extranjeras, la del análisis y la de la poesía.

Silvana Rea*

Amor

En la medida en que te amo, y que me amas, me reencuentro en ti, que piensas en mí, y me reconquistó después de haberme entregado a ti, que me sostienes.

Marsilio Ficino

Los dolores del verdadero amor residen en el núcleo de nuestra existencia; toman cuenta de nuestro punto más vulnerable, echan raíces más profundas que las de cualquier otro dolor y se ramifican en cada parte de nuestros cuerpos y de nuestras vidas.

Orhan Pamuk

La escena de apertura invade la pantalla abruptamente; la película comienza sin aviso, el espectador se lleva un susto. Un grupo de bomberos arrasa la puerta de un departamento y encuentra allí el cuerpo de una mujer. Recién entonces aparece el título, Amor, y enseguida, los créditos.

Se trata de un filme que tiene amor por nombre y que comienza con la muerte. De pronto, traumática y concreta, la invasión del departamento cerrado, el olor que los lleva a cubrirse el rostro, la náusea, la descomposición del cuerpo, aunque es un cuerpo bien cuidado, bien vestido y adornado con flores. Un cuerpo investido de amor.

Hablo aquí de la obra del director austríaco Michael Haneke, cuya filmografía aborda la violencia en sus más diversas manifestaciones: La profesora de piano (2001), Caché (2005), La cinta blanca (2009) y un filme llamado Amor (2012) que, aparentemente, desentonaría con su poética, pero no...

Palma de Oro en Cannes y Globo de Oro al mejor filme extranjero, Amor guarda total consonancia con sus preocupaciones; además de cineasta, Haneke tiene formación en filosofía. Su propuesta es la discusión de las cuestiones más profundas del ser humano, aquellas que muchos querrían guardar bajo la alfombra.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

Sin embargo, no se trata exactamente de una película de amor: él propone una reflexión sobre el amor. ¿Existe el amor puro? ¿Hay violencia en el amor? ¿Hay solo un tipo de amor? ¿Hasta dónde se llega por amor?

Vamos a comenzar por la apertura: la película comienza por el fin y se desarrolla en un largo flashback. Así, ya sabemos de antemano que no hay posibilidad de un final diferente, en la película y en la vida, dado que todos tenemos la muerte como fin. Y más: la muerte, como siempre es negada, nos toma de sorpresa y es violenta.

En la secuencia siguiente conocemos a Anne y a Georges.

Haneke no muestra el inicio del amor entre ellos. Presenta a la pareja ya mayor, unida por un longevo y exitoso casamiento. La elección de dos emblemáticos actores franceses que forman parte de la memoria de una generación de cinéfilos incluye al espectador en una red afectiva. Nos sentimos felices y como en casa al ver al Jean-Louis Trintignant de Un hombre y una mujer¹, de Claude Lelouch (1966), y a la Emmanuelle Riva de Hiroshima mon amour², opera prima de Alain Resnais (1959), dos filmes clásicos sobre el amor, sus posibilidades e imposibilidades.

Conocemos a Georges y a Anne a distancia. Ellos van a asistir a un concierto y los percibimos con dificultad, porque la cámara fija en el punto de vista desde el palco nos muestra al público llegando a la platea y acomodándose en sus butacas. No sabemos quiénes son, pero el director ofrece una pista en este acertijo para quienes reconocen a Trintignant y a Riva entre la multitud. El concierto comienza, y nosotros, en tanto espectadores del filme y no del concierto, oímos la música sin ver la orquesta. Haneke de entrada nos avisa que no compartiremos el ojo omnipresente y omnisciente del cine mainstream. Sí, el director crea artificios que rompen la ilusión de la edición cinematográfica y nos dejan, como en la vida..., afuera, pues muchas veces la cámara está fija en un ambiente mientras la acción se desarrolla en otro. No tenemos acceso a todo, ni todo lo entendemos.

A la salida del espectáculo, notamos que se trata de una pareja elegante y culturalmente sofisticada. Ambos músicos, ella es profesora de piano (nuevamente). Habían asistido al concierto de su exalumno, papel interpretado por el pianista francés Alexandre Tharaud, especialista en obras de Schubert, como en la película. El sonido del concierto acompaña a la pareja en los saludos a la salida del teatro, en el ómnibus de regreso a casa.

De vuelta en el departamento, advierten que este ha sido violado, y esta ruptura traumática inicia el diálogo entre ellos. No han

1. Jean-Louis y Anne se conocen en una visita a sus hijos en un colegio con internado. Viudos recientes, inician una relación, pero la memoria de los amores perdidos es una presencia entre ellos.

2. Una joven actriz francesa pasa la noche con su amante japonés en Hiroshima, donde ella está trabajando en una película sobre la paz. Él le recuerda a su primer amor, un soldado alemán de la Segunda Guerra Mundial, y se establece un juego de memoria y dolor.

sido exactamente asaltados, no han robado nada, hay un clima de vacilación para reconocer la violencia de este acto. ¿Habrá sido vandalismo? Del departamento no falta nada. Al día siguiente se preguntan qué hacer: algunos vecinos han contado de otras intrusiones, ¿cambiamos la cerradura, llamamos a un carpintero? Aquí, la primera indagación de Haneke: si la vida, como la música, es una cuestión de tiempo, ¿cuánto tiempo dura el amor? ¿Una vida entera, hasta la muerte? Por otro lado, la vida se somete a un asalto invisible, mal percibido, que lentamente va robando la memoria, el vigor físico, hasta que la muerte se impone. En fin, el tiempo es el límite de nuestra vida.

Entonces, Haneke nos prepara para lo que vendrá. Enseguida introduce lo que desarrollará en las próximas horas: el anacronismo temporal de la vulnerabilidad, de la experiencia de los primeros afectos, del primer amor, aquel dirigido a la madre en la situación primordial de desamparo y dependencia del otro (Freud, 1926/2014).

Durante la conversación, Anne tiene un lapsus, un episodio de ausencia que dura los exactos cuatro minutos en los que vemos a George percibir que ella no responde, colocar una toalla mojada en su rostro, llamarla insistentemente, dirigirse al cuarto para vestirse y llevarla al hospital. La secuencia angustiante está acompañada por el sonido del agua que corre por la canilla que ella deja abierta, como el tiempo que se escurre en un reloj de arena, en contraste con la paralización del tiempo en el lapsus de Anne. Para Georges, el tiempo sin fin del horror, del miedo.

Sabemos que algo ha sucedido porque en la secuencia siguiente Haneke nos muestra el departamento oscuro y con todos los ambientes vacíos.

A partir de ahí, se vuelve más evidente que la propuesta que le hace al espectador es la de no conformarse con ocupar este lugar relativamente pasivo; en cambio, lo convoca a entrar en el filme como experiencia, por cuanto no se trata solo de contar una historia con una narrativa conducida linealmente. Aquí somos llevados a la misma experiencia emocional que atraviesan los protagonistas, viviendo con ellos, pero deseando estar fuera porque es muy dolorosa. No es casual que muchas personas no logren quedarse hasta el final de la película.

Durante la hospitalización de Anne, Georges recibe la visita de la hija, Eva, también música, papel de Isabelle Huppert, que protagonizó *La profesora de piano*, también de Haneke (2001). Georges cuenta que Anne está con miedo, y él, angustiado: “Ya pasamos por muchas cosas, tu madre y yo, pero esto es nuevo”. Eva, para tranquilizarse y tranquilizar al padre, recuerda la seguridad que sentía cuando era niña y los oía haciendo el amor, seguridad de la certeza del amor que sentían uno por el otro, y de que estarían juntos para siempre. ¿El amor garantiza la seguridad de estar en el mundo? ¿El amor nos hace estar juntos para siempre? El padre y la madre, los dos árboles del jardín de cada uno

(Chasseguet-Smirgel, 1988), están sostenidos por el amor. El suelo es firme cuando se siente ser el fruto del amor entre dos personas.

Pero aquí hay una confrontación de posibilidades semánticas ante lo que se llama amor. El padre pregunta cómo va el matrimonio de la hija, que fríamente cuenta los diversos asuntos extraconyugales de su compañero, particularmente el último, con una música que se apasionó por él y llegó a intentar suicidarse. Tras un breve silencio, Georges le pregunta a Eva si ama a su marido, y ella responde: “Sí. Eso creo”.

En la pregunta de Georges continúa la indagación de Haneke: ¿Cuántas posibilidades de amor existen? ¿Podemos llamar amor a la fusión pasional, a la idealización de otro que lleva a la inoportuna amante a la tentativa de suicidio? ¿O al movimiento narcisista que indujo al marido de Eva a una colección de relaciones sin discriminación? ¿Y el amor de Eva por él, qué tipo de amor es? ¿Frío? ¿Frívolo? ¿Conveniente? ¿Qué tipo de amor sería ese, que cuando se lo interroga se presenta con un “Sí. Eso creo”?

Finalmente, cuando se habla de amor, ¿se habla de la misma cosa?

Bauman (2004) señala que en el escenario contemporáneo la búsqueda de relaciones viene acompañada por el temor a las cargas y responsabilidades de un vínculo. Las relaciones son “líquidas”, opuestas a la noción de compromiso, y atienden, como dice el autor, a la necesidad de diluir las relaciones para poder soportarlas. En este mundo de “furiosa individualización”, sigue en la película un desfile de personajes en varias situaciones y modalidades de lo que podríamos llamar amor: el amor del compañerismo, de la renuncia, el amor solidario de los *concierges* inmigrantes, de los vecinos, el amor de gratitud del exalumno.

Anne vuelve en silla de ruedas, con una parálisis parcial. Llega junto con una cama ortopédica. Apoyada en Georges, se arrastra hasta el sillón y le pide que se comprometa a no llevarla nunca más al hospital. Él queda atónito ante la insistencia: “No digas nada, no expliques nada... Promételo”. Ella siempre ha sido independiente y no quiere suscitar pena ni generar obligaciones. Aquí se sella un pacto, ya que el estado de Anne es degenerativo. Y si cerramos un pacto con ellos, quedamos –como ellos– prisioneros en el departamento en el que transcurre el filme, sin el respiro de una escena externa ³.

El departamento es simultáneamente personaje y prisión. Es en el confinamiento de esa sofisticada residencia que asistimos al progresivo deterioro físico y mental de Anne. En las paredes, obras de arte: paisajes delicados, lo bello idealizado conviviendo con pañales geriátricos, con el dolor, con lo más básico y concreto de las necesidades humanas. Todo lo que ellos han conquistado desde el punto de vista

3. Al escribir el guión, Haneke tenía en mente el departamento de su familia en Viena. El diseño es idéntico, solo se adaptó el mobiliario al gusto francés.

cultural: objetos, prestigio, sofisticación, nada impide que su fin sea diferente del de todos nosotros; el objetivo de toda vida es la muerte, ya lo decía Freud (1920/1969).

La casa se adapta aun más a las nuevas necesidades. La sucesión narrativa va aumentando el grado de incomodidad y angustia del espectador. Son muchas las secuencias con cámara fija y de acción en tiempo real sin uso de cortes, como la repetición de los ejercicios de fisioterapia. El tiempo se extiende, se arrastra, largo, dificultoso, en diálogos llenos de hiatos. Encarcelados, nos rodeamos de los dolores de los cuidados que Georges dispensa a Anne, que va perdiendo su condición de sujeto independiente para depender totalmente: él cuida de ella, corta la comida por ella, la viste, la lleva al baño, le cuenta historias para calmarla. Junto con ellos vivimos a lo largo de dos horas el lento proceso de decadencia y finitud humana con naturalismo, realismo e intensidad.

Y, poco a poco, Anne retira su participación en la vida. Ya no quiere oír música, rechaza la visita del exalumno, del yerno; no quiere que la vean en ese estado, hasta que concluye, aparentemente, despidiéndose en paz frente a los álbumes de fotografías que registran su historia: “Es linda la vida”. Enseguida, su estado se deteriora rápidamente. Y como se trata de una película sin concesiones, Haneke muestra durante interminables minutos su tentativa de comunicarse con Eva, sin éxito. Inválida, Anne no consigue articular las palabras, tal vez no consiga ya articular el pensamiento; no sabemos. La angustia es intensa. Eva se desespera, le reclama al padre que la interne, y este le cuenta lo que le ha prometido a su esposa en el pacto inicial. Le dice que la ama y le confirma que sí, que se quedará con ella hasta el fin.

Contratan a una enfermera, después a otra. Todas son despedidas. Ellas cambian pañales, bañan, alimentan. Destituida completamente de su subjetividad, Anne se convierte en un objeto en manos extrañas, “una muñeca”, como dice una de ellas. Otra cuestión se plantea: qué determina el estar vivo, ¿el funcionamiento orgánico o el ejercicio de la subjetividad? ¿Y dónde está el amor cuando el objeto amado está en esa condición?

Entonces, la vulnerabilidad de ella abre el desamparo de él. Y él va recordando a los olvidados de su vida, y así profundizando la discusión de Haneke en dos recuerdos, particularmente.

En el primero, durante una tranquila comida de a dos, Georges le cuenta a Anne un hecho de su pasado. Cierta vez él fue a ver una película sobre un amor imposible; no logra recordar claramente la historia, pero se acuerda de la emoción que sintió, que, como el amor, resiste el tiempo. En el caso de esta vieja película, se trata del amor de sacrificio. Él rememora la situación que vivió a la salida del cine, cuando encontró a un bravucón del barrio, y al relatarle la película, sintió nuevamente la emoción, que trajo consigo un llanto convulsivo. Las lágrimas lo humillan, exponen su vulnerabilidad frente al vecino. Anne se espanta por no conocer este suceso de la vida de él. Él la provoca, le dice que no conoce todo de él, y ella responde que a veces él

puede ser un monstruo, aunque un monstruo gentil. Es decir, alguien capaz de amar, pero cuyo amor incluye también odio.

De hecho, no hay amor sin pulsión de muerte, una vez que siendo constitutiva esta mantiene su ubicuidad. Y por ser desligada, necesita del amor para efectivizar vínculos. Y son estos vínculos los que van tejiendo los diferentes caminos psíquicos de cada uno. Como representante de la pulsión de muerte, es imposible que el odio deje de comparecer en las relaciones amorosas si consideramos la ambivalencia, la movilidad y la intensidad de los afectos que allí están en juego (Freud, 1923/2011).

El otro recuerdo, al final de la película, se construye a partir de la pregunta “¿Qué harías en mi lugar?”, una pregunta que surge a través de la voz de los personajes en el discurrir de la narrativa y que está también dirigida a cada espectador.

La respuesta de Haneke se halla en otra historia de la infancia de Georges. Este le cuenta a Anne que, a pesar de su negativa, los padres lo enviaron a un campamento de vacaciones. Allí sufrió mucho, y el punto máximo de violencia fue ser sometido a la obligación de comer lo que no le gustaba. Se quedó solo por tres horas en el comedor hasta lograr terminar el plato, con gran dificultad. De vuelta en el alojamiento, lloró por largo tiempo, humillado. Cuando se calmó, ardía de fiebre, y finalmente advirtieron que había contraído difteria. Fue hospitalizado y eventualmente su madre fue a verlo, pero el contacto solo podía hacerse a través de un vidrio.

Destituida de subjetividad, Anne no da señales de oírlo o de entenderlo, pero él se percibe recuperando en sí, en el momento presente, la impotencia, el miedo, el desamparo, la humillación. Ser violentado. Lo que él sintió por la falta de la madre se asemeja al dolor que siente por el estado de alienación de su esposa. Como dice Barthes (1977/2011), la ausencia del objeto amado tiende a transformarse en prueba de abandono, y aquel que ama siempre se queda esperando, acurrucado, en sufrimiento.

Pero a diferencia de la pasión, el amor trae compasión: en la experiencia amorosa el dolor del otro me duele. Y aquí se efectiviza la completa identificación de Georges con Anne.

Primer lazo amoroso, primera experiencia de vínculo afectivo con otra persona; la identificación describe un modo fundamental por el que uno comparece en el otro (Freud, 1932/2010b).

Condición ineludible para que el ser humano sea sujeto, identificarse hace un ser en el significante del otro, lo incluye, lo inscribe en la consideración del otro (Kristeva, 1983/1988). Es por la identificación primaria entre uno y otro que el yo deviene reservorio primero de la investidura amorosa. Es decir, si toda vida humana tiene su inicio en el vacío y el desligamiento, es fundamental la importancia del narcisismo especular que actúa simultáneamente como una defensa ante este vacío y da inicio a las posibilidades de representación sobre

el vacío. Sin embargo, es tal la fragilidad de la construcción narcisista que en cualquier momento sus rajaduras hacen filtrar la violencia de la pulsión de muerte (Kristeva, 1983/1988). Una situación sin posibilidad alguna de representación, en la que no hay narrativa posible.

Y entonces, Georges se muestra como un monstruo, pero gentil: la pulsión de muerte matizada por la identificación amorosa. Rehusándose a quedarse acurrucado en un rincón, abandonado o impotente, se vale del potencial destructivo de la pulsión de muerte como voluntad de destruir para recomenzar, aunque sea en un no lugar.

La ahoga con una almohada en la cama en la que hacían el amor. Ella apenas reacciona, prácticamente se entrega. Podría ser incluso una reacción orgásmica. Él la viste, la adorna cuidadosamente con flores, monta el escenario que hemos visto al comienzo del filme. Y se acuesta, aguardando la propia muerte.

En la escena final, Eva camina por el departamento vacío y sin vida, aunque amueblado y con las piezas de arte. Como siempre, la muerte ha vencido, queda la cultura. Ella se sienta y espera. ¿Será que espera oír el sonido de los padres haciendo el amor?

El siglo XIX vio el amor transformarse y transformar a las personas, las constelaciones familiares y las convenciones sociales con la noción de amor romántico. Un ideal correlativo a la emergencia de la experiencia subjetiva interiorizada; un sentimiento espontáneo en el que depositamos nuestras expectativas de realización subjetiva y de libre elección (Iannini y Tavares, 2018), pero la libertad para escoger llega al extremo con el advenimiento del mundo virtual, que facilita un cambio constante de pareja, ya que resulta cada vez más rápido y fácil conocer a más personas. Como dice Andrea Iorio, director del sitio de encuentros Tinder para América Latina, a medida que disminuyen las barreras espaciales y de clase, religión, género, las relaciones duran menos (Longman, 15 de septiembre de 2018).

¿Podría ser una crisis del amor tal como lo conocemos? Para Han (2017), la excesiva oferta puede enmascarar el hecho de que hay una erosión del otro. En la sociedad del desempeño, en la que todo es iniciativa y proyecto, el amor se torna una fórmula de fruición, un objeto de consumo que se reduce al cálculo hedonista; el potencial transgresor del amor es domesticado, pierde la trascendencia. Narcisistas, permanecemos iguales. Y en el otro, solo se busca la confirmación de sí mismo.

En este escenario, “hasta que la muerte nos separe” parece algo distante e irreal.

Resumen

A partir del filme Amor de Michael Haneke (2012), la autora elabora consideraciones sobre las relaciones amorosas desde el punto de vista del psicoanálisis, y sobre sus posibilidades en el mundo contemporáneo.

Descriptor: Amor, Cine, Psicoanálisis.

Abstract

Taking as a starting point the film Love of Michael Haneke (2012), the author makes considerations on love relationships from the point of view of Psychoanalysis, and about their possibilities in the contemporary world.

Keywords: Love, Cinema, Psychoanalysis.

Referencias

- Barthes, R. (2011). *Fragmentos de un discurso amoroso*. México: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1977).
- Bauman, Z. (2004). *Amor líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Chasseguet-Smirgel, J. (1988). *As duas árvores do jardim*. Puerto Alegre: Artes Médicas.
- Freud, S. (1969). Além do princípio do prazer. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 18). Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (2010a). O mal-estar na civilização. En P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 18). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1930).
- Freud, S. (2010b). Por que a guerra? En P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 18). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1932).
- Freud, S. (2011). O Eu e o Id. En P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 16). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1923).
- Freud, S. (2014). Inibições, sintomas e angústia. En P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 17). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1926).
- Halfon, S., Dauman, A. (productores) y Resnais, A. (director) (1959). *Hiroshima mon amour* [producción cinematográfica]. Francia, Japón: Argos Films, Como Films, Daiei Studios, Pathé Entertainment.
- Han, B.-C. (2017). *Agonia do Eros*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Heiduschka, V. (productor) y Haneke, M. (director) (2001). *La profesora de piano* [producción cinematográfica]. Austria, Francia: Wega-Film, MK2, Les Films Alain Sarde.
- Heiduschka, V. (productor) y Haneke, M. (director) (2005). *Caché* [producción cinematográfica]. Austria, Francia, Alemania, Italia: Les Films du Losange, BiM Distribuzione, France 3, Canal+, Bavaria Film, Wega Film.
- Heiduschka, V., Ménégos, M., Katz, M., Arndt, S. (productores) y Haneke, M. (director) (2012). *Amor* [producción cinematográfica]. Austria, Francia, Alemania: Les Films du Losange, X-Filme Creative Pool, Wega Film, France 3 Cinéma, Canal+.
- Heiduschka, V., Ménégos, M., Katz, M., Arndt, S., Occhipinti, A. (productores) y Haneke, M. (director) (2009). *La cinta blanca* [producción cinematográfica]. Austria, Francia, Alemania, Italia: Wega Film, X Filme.
- Iannini, G. y Tavares, P. H. (2018). Sobre amor, sexualidade, feminilidade. En M. R. Salzano Moraes (trad.), *Amor, sexualidade, feminilidade: Obras incompletas de Sigmund Freud* (vol. 7). Belo Horizonte: Autêntica.
- Lelouch, C. (productor y director) (1966). *Un hombre y una mujer* [producción cinematográfica]. Francia: Les Films 13.
- Longman, G. (15 de septiembre de 2018). Relações tendem a durar cada vez menos, diz chefe do Tinder na América Latina. *Folha de S. Paulo*. Disponible en: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2018/09/relacoes-tendem-a-durar-cada-vez-menos-diz-chefe-do-tinder-na-america-latina.shtml>
- Kristeva, J. (1988). *Histórias de amor*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. (Trabajo original publicado en 1983).
- Pamuk, O. (2008). *O museu da inocência*. San Pablo: Companhia das Letras.

Laura Katz*

La ligazón madre-hija: Una armonía imposible

Between Sylvia and me existed – as betwe en my own mother and me – a kind of psychic osmosis which at times, was wonderful and comforting, at other times an unwelcome invasion of privacy.

A. Plath, 1999

Introducción

En nuestros días las mujeres ocupan un lugar primordial en nuestras consultas. Son muchas las que consultan y nos cuestionan con sus quejas, sufrimientos e insatisfacciones. Por otra parte, las enormes transformaciones en los modos de vida de la sociedad contemporánea, en los que las mujeres se hayan profundamente implicadas, están ocasionando nuevos dramas subjetivos y nuevos síntomas que constituyen un eficaz impulso a seguir pensando y trabajando. El desarrollo de la identidad en la mujer está atravesado por la paradoja que la igualdad de género entre la hija y la madre contiene, es decir, la discrepancia entre la dependencia y la autonomía frente a un mismo objeto. La niña pequeña va a estar desde el principio confrontada con la tensión inevitable entre identificación y desidentificación o, dicho de otra forma, entre el vincularse y el separarse de un objeto igual a sí misma. Por un lado, la niña experimenta la necesidad urgente

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

de separarse de la madre, de convertirse en otra, en un individuo separado; por otro lado, debe identificarse con ella, con sus atributos femeninos y maternos.

La relación íntima entre la madre y la hija puede estimular tanto la empatía, la compasión y la preocupación hacia el otro, como fortalecer en la niña la capacidad de manifestar de forma abierta sus sentimientos. Por otra parte, la semejanza corporal y psíquica, que impregna la relación madre-hija, puede ser vista como un componente que estimula la autonomía y la individuación.

Primera parte

El enigma de lo femenino

Freud se interesó tardíamente por la sexualidad femenina, aunque una vez que lo hizo, volvió una y otra vez sobre esta cuestión, cuyo enigma nunca dilucidó, como él mismo reconoció.

La conferencia 33, *La feminidad* (Freud, 1932/2017a), está basada en dos trabajos previos sobre el mismo tema; el primero es *Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos* (1925/1992) y el segundo, *Sobre la sexualidad femenina* (1931/2017b). Es en la conferencia sobre *La feminidad* donde Freud presenta las principales conclusiones a las que ha llegado después de indagar en lo que él mismo define como “el enigma de la feminidad”.

A poco de comenzar con la *feminidad*, Freud (1932/2017a) cita un fragmento de un poema del poeta alemán Heinrich Heine cuyo título es “El Mar del Norte”:

Cabezas tocadas con tiaras ornadas de jeroglíficos,
cabezas con turbantes y cabezas con gorros negros,
cabezas con pelucas, y mil otras
pobres, sudorosas cabezas masculinas.

Lo que antecede a esta cita es la referencia que Freud presenta en relación con el enigma de la femineidad, donde dice que ese tema “ha puesto cavilosos a los hombres de todos los tiempos” (p. 105). Freud instala una línea entre las preguntas sobre la feminidad y las preguntas sobre la existencia.

El poema “El Mar del Norte”, segundo ciclo, está publicado en *Poemas* (Heine, 1930, p. 65) y consta de 10 partes. La cita que elige Freud corresponde a la parte 7, cuyo título es “Preguntas” [“Fragen”]. El poema trata de una persona que solicita una explicación al misterio de la existencia, viejo problema que ocupó por mucho tiempo a los hombres. Dice:

Explicadme el enigma de la vida
el enigma terrible y doloroso
que quemó tantas frentes con su jugo

Y finaliza:

y allí estaba el pobre loco, aguardando una respuesta.

El misterio, el enigma y la no respuesta son referencias que Heine nos deja en sus estrofas. Es una excelente introducción que Freud nos ofrece para presentar el tema de la feminidad.

La cita de Freud que mencioné alude a que en todo hombre, más allá de lo que se ponga en la cabeza, tiaras, turbantes, gorros negros o pelucas, hay algo de un misterio; podríamos decir, en relación con la feminidad, que aguardaremos una respuesta. Quedan enlazados de alguna manera el misterio de la existencia y el misterio de la feminidad, ambos esperan respuesta. Leticia Glocer en su libro *La diferencia sexual en debate* (2015) señala la importancia de “relocalizar el enigma” (p. 76). Se trata, según la autora, de no ubicar el enigma en una de “sus polaridades: lo femenino [...] El enigma es la diferencia en sí y no lo femenino” (p. 76).

Como dice Sara Kofman en su libro *El enigma de la mujer* (1980),

este enigma es muy singular [...] ya que parece no poder, y sobre todo no debe ser nunca resuelto, y esto no sólo por razones metodológicas o teóricas. La mujer es enigmática a causa de su sexualidad, puesto que es la sexualidad lo que constituye el gran enigma de la vida. (p. 50)

Que Freud haya ubicado la cuestión enigmática en relación con lo femenino no responde a un factor de represión social que ha sido ejercida sobre el universo femenino por la dominación masculina, sino que existen razones de estructura que definen el lugar de lo enigmático, razones que son intrínsecas a las leyes de la constitución del sujeto en tanto sujeto del inconsciente. El valor de la pregunta, el valor del enigma es lo que impide que el saber se cierre y se presente como un saber absoluto, sin fisuras y sin grietas. El psicoanálisis conserva su vigencia en virtud de que sus enunciados no son definitivos ni concluyentes, son contradictorios en algunos momentos y también conservan la cualidad de oscuridad.

Segunda parte

En suma, [...] no se puede comprender a la mujer si no se pondera esta fase de la *ligazón-madre preedípica*. Freud (1932/2017a, p. 111)

Es en 1931, un año antes de la conferencia, cuando Freud publica *Sobre la sexualidad femenina*, texto clave en relación con el tema de la feminidad. Allí Freud profundiza lo que denominó *la prehistoria del complejo de Edipo*; se refiere al vínculo temprano entre la madre y la hija, y reconoce que hasta ese momento no lo había considerado suficientemente. Afirma a su vez que no es posible comprender a la mujer si no se tiene en cuenta esa relación. Compara dicho período con una etapa previa a la escritura e indescifrable, específicamente haciendo referencia al período minoico-micénico. Dice en *Sobre la sexualidad femenina*: “La intelección de la prehistoria preedípica de la niña tiene el efecto de una sorpresa, semejante a la que en otro campo produjo

el descubrimiento de la cultura minoico-micénica tras la griega” (p. 228). Los trabajos de excavaciones del arqueólogo alemán Schliemann dejaron a la luz los restos materiales de la civilización micénica; él llega a esos restos de materiales de la civilización griega a partir de las epopeyas de Homero, *la Iliada* y *la Odisea*. El descubrimiento se produce a partir de relatos de historias.

Así Freud, poniéndose en el lugar de arqueólogo, se dispuso a escuchar relatos de historias y, de esta manera, las íntimas y secretas confesiones de las mujeres comenzaron a ocupar un espacio diferente. Pero ¿qué le sucede cuando se dispone a escuchar? “Todo me parece tan difícil de asir analíticamente, tan antiguo, vagaroso, apenas reanimable, como si hubiera sucumbido a una represión particularmente despiadada” (Freud, 1931/2017b, p. 228). Reconoce que esta fase previa preedípica surge de la clínica, y aclara más adelante:

En cuanto a mí, no he logrado penetrar un caso de manera perfecta [...] parece que las analistas mujeres [...] pudieron percibir ese estado de los hechos de manera más fácil y nítida porque en las personas que les sirvieron de testigos tuvieron el auxilio de la transferencia sobre un adecuado sustituto de la madre. (p. 229)

Las analistas mujeres son Jeanne Lampl-de Groot, Helen Deutsch, Ruth Mack Brunswick, que a su vez han hecho aportes teóricos importantes en relación con esta primera vinculación materna y la feminidad. Estas mujeres, dice Elizabeth Roudinesco en *Sigmund Freud: En su tiempo y en el nuestro* (2015),

estuvieron cada vez más presentes en el movimiento psicoanalítico, dentro del cual se desarrollaban además varios debates que las incumbían en su existencia y su práctica: la femineidad, la maternidad, el análisis de niños y la sexualidad femenina. (p. 315)

Si nos adentramos en este vínculo materno primario -o, como Freud lo denomina, *ligazón madre-hija*-, ¿cuáles serían las características desde la perspectiva freudiana?

La niña debe pasar por una fase previa a la del complejo de Edipo positivo, que Freud denomina complejo de Edipo negativo y que corresponde a la prehistoria en el desarrollo sexual de la niña, en la cual la *ligazón-padre* no se ha establecido aún y prima la *ligazón-madre*.

En este período preedípico se observa una amplia variedad de vínculos libidinosos entre la madre y la niña, principalmente la ambivalencia, movimiento que va de la ternura a la hostilidad agresiva.

La ternura obedece a un erotismo que surge básicamente en la indefensión primaria del bebé, *Hilflosigkeit*. La hostilidad, por otra parte, se expresa mediante tres reproches:

1. Se acusa a la madre por el destete prematuro.
2. Se siente desplazada y celosa por el nacimiento de un hermano; implica exigencias infantiles de amor desmedidas y que le exigen a la madre exclusividad.
3. La reivindicación fálica; la madre como responsable de la falta.

La pasión primitiva por la madre la deja marcada de por vida. Freud señala en *La feminidad* (1932/2017a) que

el extrañamiento respecto de la madre se produce bajo el signo de la hostilidad, la ligazón-madre acaba en odio. Ese odio puede ser muy notable y perdurar toda la vida, puede ser cuidadosamente sobrecompensado más tarde; por lo común una parte de él se supera y otra permanece. (p. 113)

El gran amor de la niña fue su madre, y esto se verifica en el análisis de mujeres, aunque por otra parte sea un amor muy difícil de declarar y a su vez de abandonar.

El dar cuenta de esta intensidad y duración de la fase preedípica de la mujer le otorga a la ligazón-madre una significación destacada que no le había dado hasta el momento. Esta fase, dice en *Sobre la sexualidad femenina* (Freud, 1931/2017b), “deja espacio para todas las fijaciones y represiones a que reconducimos la génesis de las neurosis” (p. 228), de modo que el complejo de Edipo en la mujer como formación secundaria a la ligazón-madre lo lleva a repensar el carácter universal de las neurosis “según el cual el complejo de Edipo es el núcleo de la neurosis” (p. 228).

Por su parte, Lacan, como Freud, considera esta antigua y estrecha vinculación con la madre, así como también las dificultades para salir de ella, como lo específico de la feminidad. Estos estados de reproche y desarmonía son recíprocos, pero no equivalentes. Tienen su origen en un exceso de proximidad entre ambas.

Se trata de un amor sin medida, que desea la exclusividad, incapaz de obtener plena satisfacción. Por lo tanto, está condenado a desembocar en una decepción y a dejar el lugar a una posición hostil. Utiliza la palabra *ravage*, traducida como “estrago” o “devastación”, para referirse a la relación de la hija con la madre, especie de arrancamiento que la hija debe de hacer de la madre. Lacan menciona el término *ravage*, traducido como “estrago”, en diferentes momentos de su obra.

En el seminario 17, *El reverso del psicoanálisis* (Lacan, 1969-1970/1992), clase del 11 de marzo 1970, dice:

El deseo de la madre no es algo que pueda soportarse tal cual, que pueda resultarles indiferente. Siempre produce estragos. Es estar dentro de la boca de un cocodrilo, eso es la madre. (p. 118)

En *El atolondradicho* (Lacan, 1972/2012), hace referencia al problema del estrago:

la elucubración freudiana del complejo de Edipo, que hace de la mujer pez en el agua, por ser la castración en ella inicial (Freud dixit), contrasta dolorosamente con el hecho del estrago que en la mujer, en la mayoría, es la relación con la madre, de la cual parece esperar como mujer más sustancia que de su padre -lo que no va con su ser segundo en este estrago. (p. 489)

Esta referencia alude a la constatación clínica de que aun cuando la mujer encuentra en el padre un referente consistente para construir su posición femenina, insiste en encontrar la respuesta al enigma de lo femenino o, incluso, en dar cuenta de la sustancia del ser femenino en esa primera relación con la madre.

En la conferencia en Yale del 24 de noviembre de 1975, dice: “la niña está en un estado de reproche, de desarmonía con su madre” (Lacan, 1976, p. 11).

Esta relación devastadora de estrago no debe ser entendida como el resultado de una desastrosa relación entre madre e hija a causa de una mala madre; más bien, se trataría de un hecho estructurante que da cuenta de la imposible armonía de esa relación. Es la experiencia que viven madre e hija, ellas ponen en práctica esa experiencia devastadora que se debe a la imposibilidad de similitud, debido a una disparidad radical existente en el interior de esa relación. El estrago no es un síntoma a curar, sino una condición de la relación madre-hija.

En el camino de cómo la hija deviene mujer, recibir las marcas identificatorias de la madre no es tarea sencilla. El estrago es la prueba de que esa transmisión del saber acerca de lo femenino no se puede producir en tanto la madre no renuncia a su hija, y la hija no abandona a su madre.

Conclusiones

Los textos freudianos me han permitido deducir que la ligazón madre-hija es un derrotero en forma de espiral que puede enroscarse en su interior o avanzar por vías que posibilitan su significación. El recorrido freudiano planteado en la fase preedípica representa los cimientos indispensables para poder atravesar las vicisitudes edípicas. En la niña, están representadas por los avatares que la ligazón con el objeto materno, que han tenido su efecto en la sexualidad infantil y cómo se conformó en el inconsciente reprimido. Este amor sin medida, que desea la exclusividad, es a su vez un amor sin meta, incapaz de obtener plena satisfacción, de manera que está condenado a desembocar en una decepción y a dejar el lugar a una posición hostil. Esta ligazón lleva en sí misma los factores de la ruptura que desvincula a la madre de la hija, y al mismo tiempo los transforma para posibilitar la otra fase de la feminidad. Los aportes de Lacan contribuyen a reforzar las hipótesis freudianas, sobre todo cuando se refiere en *La feminidad* (Freud, 1932/2017a) al punto en donde parte de esta relación tormentosa y a la vez necesaria “se supera” y “otra permanece”. Ambos coincidirían en que se trataría de aceptar esa disparidad fundamental. El estrago entre madre e hija merece considerarse no como el resultado desastroso de una mala madre, de un fracaso en su relación, sino como una incontorneable desarmonía, un imposible que se sitúa en el corazón de la relación madre-hija. Es necesario re-

conocer en ella la función radical de disparidad debido a la similitud imposible, ya que se trata de *una armonía imposible*.

Del enigma a lo imposible, dos marcas que recorrí en este trabajo, dos marcas que dejan expuestos aspectos conceptuales y -¿por qué no?- clínicos que no llevan a un momento conclusivo ni tampoco resolutivo. Son dos marcas que nos permiten que los espacios de interrogación sigan estando presentes en nuestro quehacer como psicoanalistas.

Resumen

En este trabajo se desarrolla la problemática estructural que está presente en lo que Freud denominó la ligazón madre-hija, problemática que encierra la cuestión de lo femenino. Esta ligazón lleva en sí misma tanto los factores de la ruptura que desvincula a la madre de la hija como la posibilidad de despliegue de otra fase de la feminidad. Se trata de un vínculo primario que se sostiene principalmente en una intensa ambivalencia imposible de disolver. Lacan se refiere al vínculo de la madre con su hija marcado por un “deseo estragante” en el que prima la desarmonía. El estrago materno no es un síntoma a curar, sino una condición de dicha relación.

Descriptor: *Edipo, Ambivalencia.* **Candidatos a descriptor:** *Ligazón madre-hija, Estrago materno.*

Abstract

This paper develops the structural problem that is present in what Freud called the mother-daughter bond, a problem that involves the issue of the feminine. This bond carries within itself the factors of the rupture that separates the mother from the daughter but at the same time it is what makes possible the daughter's entrance to femininity. It is a primary bond that is sustained mainly in an intense ambivalence impossible to dissolve. Lacan uses the word in French “ravage”, meaning devastation, referring to the mother-daughter relationship. Maternal devastation is not a symptom to cure, but rather an inherent condition of the mother-daughter relationship itself.

Keywords: *Mother-daughter bond, Edipo, Ambivalence.* **Candidates to keywords:** *Mother-daughter bond, Maternal devastation.*

Referencias

Freud, S. (1992). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1925).

Freud, S. (2017a). La feminidad. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1932).

Freud, S. (2017b). Sobre la sexualidad femenina. . En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1931).

Gloer, L. (2015). *La diferencia sexual en debate*. Buenos Aires: Lugar.

Heine, E. (1930). *Poemas*. Barcelona: Maucci.

Kofman, S. (1980). *El enigma de la mujer: ¿Con Freud o contra Freud?* Buenos Aires: Gedisa.

Lacan J. (1994). *El seminario de Jacques Lacan, libro 4: Las relaciones de objeto*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1956).

Lacan, J. (1976). *Conferencias y charlas en universidades norteamericanas*. París: Seuil.

Lacan, J. (1992). *El seminario de Jacques Lacan, libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1969-1970).

Lacan, J. (2012). El atolondradicho. En J. Lacan, *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1972).

Plath, A. (1999). *Introduction to Sylvia Plath's letters home*. Londres: Faber&Faber.

Roudinesco, E. (2015). *Sigmund Freud: En su tiempo y en el nuestro*. Buenos Aires: Debate.

Luz Abatángelo Stürzenbaum* y
Laura Ruth Yaser*

Otra joven homosexual: Los celos apasionados

Introducción

El objetivo de nuestro trabajo es reflexionar acerca de la dinámica de los celos como pasión, su presentación clínica y el abordaje terapéutico.

Para nuestra conceptualización, revisaremos las ideas de autores fundamentales de la literatura psicoanalítica, tales como Freud, Klein y otros.

Nos interesa poner en evidencia el padecimiento implicado en la situación pasional y las complejidades que esto implica en el campo de las transferencias recíprocas. Para ilustrar, presentamos la viñeta clínica de una joven paciente homosexual, describiendo los avatares de la relación amorosa con su pareja.

La pasión desde una perspectiva freudiana

Comenzaremos este apartado con una digresión, aclarando que desde la perspectiva filosófica, según expresa Ferrater Mora (1965), la pasión¹ es conceptualizada como una categoría aristotélica², comparable a una *afección*, cuyo par antitético es la *acción*. De tal manera,

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

1. *Pasión* (πάσχειν: /paschein/) deriva del indoeuropeo *pati*: “padecer”. Vocablos relacionados son *paciencia*, *pasivo*, *compasión*.

2. Las categorías aristotélicas aluden a: 1) Sustancia: (sustantivo) 2) Cantidad 3) Cualidad (adjetivo) 4) Relación: *doble* o *mayor que...* 5) Lugar 6) Tiempo 7) Posición; como *sentado* o *acostado* 8) Posesión como *abrigado* o *desabrigado* 9) Acción: como *ataca* o *ama* 10) Pasión: como *es atacado* o *es amado*. Nótese que estas dos últimas categorías presentan una relación antagónica entre sí.



es posible entender la pasión al modo de un afecto que desborda por insuficiencia o ineficacia de una acción específica.

Para la filosofía no resulta sencillo distinguir qué es lo que singulariza la *emoción* respecto del *sentimiento* o de la *pasión*, en tanto que en cualquiera de los tres términos subyace la noción de una agitación del ánimo. De hecho, mucho de lo que se dice acerca de alguno de estos conceptos es aplicable también a los otros.

Vemos así que, tal como ocurre con el concepto de inconsciente, que es precisado desde el psicoanálisis y no desde la filosofía, también con la teoría de los afectos (y, entre ellos, los afectos sin atemperar: las pasiones) se alcanza una comprensión más abarcativa y profunda con la inclusión de los enunciados freudianos.

La conceptualización psicoanalítica permite advertir que el afecto es un proceso de descarga, cuya configuración mixta, somática y representacional, constituye una especie de imagen en espejo del esquema de la pulsión.

La meta de la pulsión es lograr la cancelación de la tensión de necesidad en la fuente corporal y alcanzar el cumplimiento de un deseo. Es consabido que el logro completo de esta meta es imposible, por lo que el *quantum* remanente de investidura es descargado a través de una vía alternativa. Es lo que conocemos como afecto.

En tanto la estructura del afecto es mixta, los efectos de esta descarga se verifican tanto en lo corporal (a nivel motriz o secretorio) como en lo representativo y comunicacional.

Tal como ocurre en toda formación de compromiso, la mayor permeabilidad hacia la conciencia -o, dicho de otra manera, la mayor ligadura con representaciones palabra- permite que una frustración sea mejor tolerada, por ejemplo, en el caso de que alguien pueda hablar acerca de sus sentimientos de insatisfacción.

Cuando el factor cuantitativo y eventualmente la inconscientización de la frustración es mayor, es posible notar un compromiso en lo corporal. Veremos por ejemplo que, en el caso de una modalidad más melancólica, la descarga de afecto se produce en forma de efusión de lágrimas, sollozos, suspiros; en una más paranoide, podremos observar alguien que profiere quejas, eleva la voz, enrojece, manifiesta enojo, alude a una injusticia.

Pero cuando aquello de lo que se carece es de una importancia tal que implica el riesgo de someter al yo a la ofensa de perder su ilusoria integridad narcisista, nos encontramos ante una necesidad superlativa de llevar estos contenidos hacia lo inconsciente. En estos casos, la posibilidad de ligadura con representaciones palabra se hace mínima o nula, y el proceso de descarga indubitablemente involucra al cuerpo. Nos encontraremos con alguien que ha perdido su compostura, se encuentra fuera de sí. Tanto podría ocurrir que -sin control- proceda en un pasaje al acto, como que lo veamos enrojecido por la furia, pálido de ira o ahogado en una mezcla confusa de sensaciones.

Chiozza *et al.* (1993 [1992]/2008) plantean que en tanto reverso de lo pulsional y como estado del cuerpo, la pasión expresa la reactivación de experiencias primordiales en las que las causales de deseo y angustia están signadas por la avidez de los primeros lazos. De este modo,

el ser atormentado por el vacío se consume en la destructividad... la falta es experimentada como humillación narcisista, y se intenta anular la pérdida [...] [con] un lazo fusional, aunque se huya de él o se lo ataque cada vez que interviene la angustia persecutoria. Entonces el amor se sustenta en la rivalidad celosa, intenta fijarse en el ideal pero finalmente solo se sostiene en el odio. En efecto, si la alteridad es insoportable y la confusión peligrosa, el otro solo puede ser alcanzado en la violencia. En el límite, el desconocimiento de las fuentes incestuosas o agresivas de una pasión puede así transformarse en una certidumbre en la que la prueba se relaciona con el hecho de que alguien debe ser sacrificado. (Kaufman 1993/1996, pp. 392-393)

El análisis, al permitir la ligadura de estos afectos primarios con representaciones palabra, procura facilitar al sujeto su desaparego res-

pecto de objetos mal entendidos como indispensables y abrir una vía para desplegar nuevos cursos libidinales que se aparten de la repetición tanática.

En ¿Pueden los legos ejercer el análisis?, Freud (1926/1990a) plantea que

decidir cuándo es más acorde al fin dominar sus pasiones e inclinarse ante la realidad, o tomar partido por ellas y ponerse en pie de guerra frente al mundo exterior: he ahí el alfa y el omega de la sabiduría de vida. (p. 188)

Al final de su vida, al considerar el propósito terapéutico, indica:

ya sea que el yo acepte tras nuevo examen una exigencia pulsional hasta entonces rechazada, o que vuelva a desestimarla {verwerfen}, esta vez de manera definitiva, en cualquiera de ambos casos queda eliminado un peligro duradero, ampliada la extensión del yo, y en lo sucesivo se torna innecesario un costoso gasto.

Vencer las resistencias es la parte de nuestro trabajo que demanda el mayor tiempo y la máxima pena. Pero también es recompensada, pues produce una ventajosa alteración del yo, que se conserva independientemente del resultado de la transferencia y se afirma en la vida. (Freud, 1940 [1938]/1990b, p. 179)

Los celos

Freud (1922 [1921]/1990d) expone los celos como un estado afectivo infaltable en la vida humana, a punto tal que de no ser manifiestos, esto sería signo inequívoco de su represión.

En los casos en los cuales se presentan con una remarcable intensidad, los califica como 1) de competencia o normales, 2) proyectados y 3) delirantes. La primera subclase se manifiesta esencialmente al modo de un duelo por el objeto que se cree perdido, como afrenta narcisista y hostilidad hacia el rival. Existe también un variable grado de autocrítica.

Los celos proyectados provienen de la infidelidad, real o fantaseada, y los celos delirantes también provienen de anhelos reprimidos de infidelidad, pero sus objetos son personas del mismo sexo y la situación se encuentra teñida con un matiz paranoide. En una pareja heterosexual, se formularía: “No soy yo quien lo amo. Ella lo ama”.

Vale destacar que en este trabajo, en el apartado acerca de la homosexualidad, Freud plantea que por represión de la hostilidad y por influjo de la educación, muchas veces los celos que originariamente se dirigen hacia hermanos u otras personas significativas para los progenitores y del mismo sexo que el sujeto influyen para que este pueda orientar su interés erótico hacia estos rivales.

Por su parte, Klein (1957/1990b) discierne entre la envidia, los celos y la voracidad, explicando que la envidia se relaciona con la ira y dolor hacia aquella persona que posee o goza de algo deseable, y se genera el impulso de quitárselo o dañarlo. Este sentimiento refiere a la relación con una única persona y se remonta al temprano vínculo con la madre, con sus rasgos de exclusividad satisfactorios o fallidos.

Los celos, en cambio, si bien tienen como matriz la envidia, se construyen sobre una relación con dos personas al menos, y el sujeto siente que un rival le ha quitado el amor que se le debía (o le hace sentir este riesgo). En la concepción corriente, se describe el clásico triángulo, en el cual una persona se siente privada de la atención o de la seguridad de la presencia de su objeto por interferencia de un tercero.

La voracidad, por su parte, es el deseo insaciable e impetuoso que sobrepasa lo que el sujeto necesita y lo que el objeto es capaz y está dispuesto a dar. Puede decirse que la voracidad intenta vaciar; la envidia, destruir; y los celos, acaparar.

Para cerrar este apartado, podríamos agregar que Klein (1937/1990a) señala que quien logra trascender el odio, los celos y el resentimiento propio de las insatisfacciones en el vínculo con la propia madre disfruta de felicidad, repara los agravios reales o fantaseados y puede disfrutar del amor y la amistad.

Por el contrario, los sentimientos posesivos y la querrela reivindicativa socavan estos logros. De tal manera, sentimientos de intensidad mayor, conflictos infantiles no resueltos de rencor, voracidad o celos impiden disfrutar de la amistad y el amor.

La expectativa desmesurada respecto del amor y la atención que podría prodigar el objeto resultan una renovada fuente de frustración, resentimiento y dolor. En tanto estas expectativas suelen ser inconscientes, no pueden ser manejadas de manera racional y exponen a sentimientos de insatisfacción y soledad.

La pasión según Lacan

En el seminario Aún, Lacan (1972-1973/1981) refiere las pasiones como una zona de experiencia subjetiva, analítica.

Por eso mismo, las otras dos pasiones que se llaman amor que, nada tiene que ver en contra de lo elucubrado por la filosofía con el saber, y el odio, que es justo lo que más se acerca al ser, que llamo ex-sistir. Nada concentra más odio que ese decir donde se sitúa la ex-sistencia. (p. 147)

Lacan no propone una teoría general de los afectos, solo los aborda en tanto inciden en la cura psicoanalítica. Para este autor, el afecto significa que el sujeto se encuentra afectado por su relación con el Otro. Sostiene que los afectos no son significantes y, retomando la enseñanza freudiana, refiere que la represión no pesa sobre el afecto, que es desplazado o transformado, sino sobre el representante ideal que en términos de Lacan es el significante.

El abordaje de los afectos tiene consecuencias en la dirección de la cura en tanto, por ejemplo, la transferencia puede ser pensada en términos de estructura simbólica. Asimismo, los afectos podrían funcionar como señuelos, y es preferible que el analista esté prevenido de

“caer” en ellos. Esto no implica que el analista haga caso omiso de los afectos, sino que debería ser cauto en cuanto a su magnitud.

La entrada en el universo simbólico conlleva la pérdida radical del objeto, que queda rechazado en el tiempo mítico en el que el *infans* es sumergido en el baño de lenguaje. En sus primeras teorizaciones acerca del Estadio del espejo, Lacan refiere que el cachorro humano está excitado por la visión de su imagen frente al espejo, carente de recursos para reconocer la imagen como tal. Sostenido por Otro, el niño se identifica con esa imagen como si se tratara de él mismo.

La conquista de unir lo que estaba separado pasa por el descentramiento que produce lo simbólico. El efecto del lenguaje sobre el cuerpo es lo verdaderamente traumático que marca y afecta de manera única y singular a cada sujeto, orientando la modalidad de su goce.

El cuerpo como imagen es el lugar de los afectos, las emociones y las identificaciones imaginarias. Desde la perspectiva de Lacan (1946/2008), “el hombre es mucho más que su cuerpo, y al mismo tiempo no puede saber mucho más de su ser [...] esa pasión de ser un hombre [...] es la pasión del alma por excelencia, el *narcisismo*, que impone su estructura a todos sus deseos, aun a los más elevados” (p. 185).

Posteriormente, Lacan desplaza el afecto a la pasión. Ya no habla del sujeto del inconsciente como las pasiones del ser, sino del *parlêtre*, la relación del mismo con su cuerpo. Su teoría de los afectos quedará situada allí donde haya un cuerpo que es afectado, perturbado en su estructura por el lenguaje.

Este giro nos permite entender la pasión en relación con el Otro como un goce que viene a perturbar todo equilibrio posible, un goce fuera de una representación, fuera del decir bien, algo exterior a la palabra, con lo cual el sujeto no logra entrar en sintonía. Es ahí, entonces, donde es imposible nombrar aquello que queda extimio, atrapado en un goce que no permite el bien decir entre el significante y el deseo.

La historia de Zafira

Zafira llega a análisis a sus 35 años. Refiere que necesita ayuda por sus repetidas discusiones con Ana, su pareja desde hace tres años. En estas oportunidades, abundan los gritos destemplados, y Zafira siente que se hunde en la desesperación.

Se conocieron en un pub gay del centro de la ciudad donde vive desde hace cuatro años. En sus palabras, al principio solo se trataba “de una cuestión de calentura, pura piel”. Comenta que solo verla o el contacto de un beso encendía su excitación.

Zafi (como la llaman) es ejecutiva de finanzas en una empresa, por lo que viaja asiduamente. Ana, en cambio, es artista plástica. La relación se le fue haciendo cada vez “más indispensable”, hasta “sentirme en caída libre si Ana me falta”.

Fueron a vivir juntas al loft de Zafi, cerca del atelier de Ana. Los primeros meses de convivencia evidenciaron las dificultades para compaginar su vida en común. Además, era la primera vez que Zafi vivía en pareja. Comenta:

Era muy complicado armonizar sus horarios y los míos, ella trabajaba en su atelier desde la tardecita hasta la noche tarde porque decía que era su mejor tiempo de inspiración, pero yo tengo que dormir a una hora razonable para estar lúcida al día siguiente y trabajar.

Al año de convivencia, en una noche que Zafi estaba sola en su casa, después de cenar decidió acompañar a Ana a su atelier para compartir algo más de tiempo con ella. Caminó con cierta inquietud las cuadras que las separaban.

La noche estaba densa, la humedad sofocante del pleno verano dificultaba hasta la respiración. Cuando finalmente llegó al portal, lo encontró abierto y entró directamente. Ya ante la puerta, la recibió una jovencita a medio vestir, con una sábana rodeando su cuerpo.

Zafi relata que sintió que se desmayaba por el calor y que sus ojos se transformaban en ascuas. Solo recuerda sus gritos, entrar a la habitación tirando por el aire lo que encontraba a su paso. Fue inútil que Ana intentara explicarle que la joven era su modelo. Su ropa tirada en el suelo, dos copas de vino a medio terminar, el olor a porro, hicieron pensar a Zafi en la traición. “La horrible traición”, la llamaba ella.

Lo demás, según sus palabras, fue una seguidilla de gritos tumultuosos, escenas de locura, un intento de suicidio con pastillas. El dolor le resultaba insoportable, y “su alma estallaba a pedazos”. Era una sensación extraña, loca, ambivalente. Por una parte, la confianza estaba rota, pero por otra parte era impensable no sentir más su olor y su calor. Los encuentros sexuales se volvieron frenéticos, recurrió a alcohol, marihuana, pastillas para dormir y para despertar. La vida se transformó para ella en una “montaña rusa de sensaciones insoportables”.

La imagen y los sonidos que venían a la mente de la analista en las primeras entrevistas y en posteriores relatos de Zafi eran los de la ópera *Carmen*, de Georges Bizet.

Zafi era el apócope de Zafira. Su madre, una crítica de arte y literatura, perfeccionista y obsesionada por la belleza, había elegido su nombre porque cuando le trajeron a la pequeña vio que sus ojos eran azules como el zafiro.

Con el paso del tiempo, cuando sus ojos se fueron oscureciendo, su madre no se molestó en ocultar su decepción. Esta había sido la primera entre una larga cadena de decepciones que le despertarían la niña y que ella misma se encargaría de comunicarle.

Zafi había nacido como fruto de una relación casual en un viaje. Su madre había ido a Roma para dictar una conferencia. Siempre dedicada a su profesión, ya con 38 años, solo había establecido re-

laciones pasajeras con distintos hombres, pero sin que ningún tipo de compromiso la interfiriese porque ella, “por sobre todas las cosas, privilegiaba su libertad”.

Desde que Zafi podía recordar, su madre le contaba todas estas historias, hasta las más íntimas y personales, como si la niña fuera una amiga más. También le contó que apenas registraba quién había sido su padre. Sin embargo, cuando supo del embarazo decidió llevarlo adelante porque quería que esa niña, en palabras de Zafi, “fuese suya”. Y Zafi creció sin tener noticias de su padre.

Relata Zafi que desde pequeña quedó claro que en nada se parecía a su madre. Regordeta, de pelo marrón encrespado, poco aficionada a la música y a las artes, muy inclinada a los deportes bruscos, las ciencias exactas, la informática. Su madre, que había soñado con una hija que fuera su émulo, finalmente la dejó en un colegio internado en Europa. Allí transcurrió parte de su primaria y todo el secundario.

En cada encuentro con su madre, trataba de acercarse a ella, “mendigando su amor”, pero solo encontraba una madre hiper crítica con su pequeña regordeta, sin gracia y algo masculina. Una madre que respondía a sus pedidos de amor con indiferencia, y a sus preguntas acerca de su padre, con irritación: “No sé dónde está -decía su madre-. ¡Yo soy tu única familia! ¿Para qué lo necesitás, si soy yo quien te ha brindado todo en la vida?”.

Zafi fue siempre una alumna brillante. Siguió sus estudios de finanzas en el mismo país donde había estado escolarizada y siempre se destacó en lo intelectual. También tomó conciencia tempranamente de su atracción hacia las chicas. El internado era solo de mujeres. Con doce años, comenzó con juegos eróticos con su compañera de cuarto. Asumía siempre un rol dominante, y siempre celaba sus relaciones.

Si salían los fines de semana o en las vacaciones, no llamaba la atención de los varones. Su aire desprejuiciado, su look masculino, pelo corto con gel, camisas anchas que disimulaban sus pechos, jeans y mocasines la hacían sentir bien, según relata. Aún en la actualidad su forma de vestir es muy masculina.

En la universidad, sus relaciones se hicieron más promiscuas, y además sumó un importante consumo de alcohol, pastillas y marihuana. Sin embargo, su rendimiento académico fue excelente. Al recibirse, volvió a su país de nacimiento, alentada por una importante oferta de trabajo que le permitió un marcado crecimiento profesional.

Fuera de lo laboral, hasta que conoció a Ana solo había podido mantener relaciones “pasajeras”.

En su vínculo con su madre, el desencuentro se profundizó. Ella nunca le reconoció sus méritos académicos. Incluso, en ocasión de una pelea le espetó que la consideraba “una burguesa regordeta, burda, amante del dinero y sin ninguna sensibilidad por la belleza”.

Pocos años más tarde, su madre presentó problemas crecientes con el habla, la memoria y la locomoción. Le diagnosticaron demen-

cia. Zafi se hizo cargo de ella, pero rápidamente fue necesario encontrar una institución para que transcurriese allí sus días. En la actualidad, ella va a visitarla, pero la mujer apenas la registra.

El dolor de Zafi cala en su cuerpo. Le duele el pecho, se cierra su garganta..., una permanente angustia la acecha.

Primeras entrevistas

La analista recibe a Zafi. Se encuentra con una joven mujer, totalmente devastada.

Paciente: La verdad..., vengo a verla porque no puedo más con mi vida. Si estoy con Ana me consumen los celos, no me reconozco a mí misma. Me comporto de una manera que me espanta. Siempre fui algo posesiva con mis parejas, pero esto que estoy viviendo ahora no me pasó jamás. Solo tengo registro de haberme salido de control así en algunas peleas con mi madre. Especialmente cuando ella me hacía ver que estaba disconforme conmigo. Recuerdo una vez que Ana vino tarde a casa, yo había tenido un día difícil, así que había tomado varios energizantes. A la noche fumé marihuana y tomé un poco de más para intentar bajar mi aceleración, y al llegar Ana me reprochó el estado en que me encontró. Me dijo que yo estaba haciendo todo lo posible para alejarla de mí. Me desesperé. Estas palabras chocaron contra mi cabeza. Siento que estoy en caída libre. [Silencio prolongado. Lloro].

Analista: Querés encontrar un lugar donde ser escuchada, donde tu historia sea entendida. Un lugar donde no vuelvas a sentir rechazo.

P: Para mí es muy importante encontrar alguien que me acepte como soy. [Zafira relata que generalmente se ha sentido incomprendida y rechazada. Ejemplifica con historias que aluden a escenas de desencuentro, desaires y dolor].

A: Tanto te has sentido en caída libre, y tanto has sufrido miedo y dolor, que quizás hoy estás aquí para empezar a librarte de otras caídas dolorosas.

Un año después

P: [Entra demacrada y se desmorona en el diván]. Hoy es un día de perros. Hay cosas que no tolero. Mi asistente me sacó de quicio. ¿Desde cuándo supone que pueda tomar decisiones sin consultarme, por más analista *senior* que sea? [La analista recuerda que en la sesión anterior había planteado un reajuste de honorarios, pero mantiene esta ocurrencia sin ser enunciada].

Encima con Ana la tensión es insoportable, casi no nos hablamos, o directamente nos ladrarnos. El problema es que no nos aguantamos, pero pienso en estar sin ella, y me parece que me muero. A veces tengo miedo de quedar como mi vieja. Encima..., ¿quién se va a hacer cargo de mí? Porque ella tiene la suerte de que yo me ocupo, corro de aquí para allá, pago por todo. ¡Y después de todo lo que me despreció porque me dediqué a las finanzas! Y ahora la señora tiene un lugar de primera en una institución gracias a la “burguesa regordeta”.

A: Me contás distintas situaciones. La pelea con tu asistente, la situación tensa con Ana, el malestar que te genera tener que ocuparte de tu madre después de tantos desencuentros. Todas estas situaciones tienen un hilo conductor. Te hacen sentir como un perro ladrando solo, sin ser escuchada, ni entendida ni valorada. Esto me hace pensar que te encontrarás incómoda no solo con la analista *senior* de tu empresa, sino también con esta analista, que te actualiza los honorarios.

P: [Silencio profundo. Suspira]. Sí, algo de esto me pasa. Encima de todos mis quilombos, mi analista me encara y quiere que “actualicemos honorarios” [con tono de sorna]. ¡Aparte de todo, vengo a encontrarme una analista cara!

A: [con tono afectuoso] Yo actualizo honorarios, vos actualizás el libro de quejas.

P: [Se ríe estentóreamente]. Sí, ya sé que vivo quejándome. Me cuesta muchísimo salir de ahí. Pero, mirá: quisiera tener una buena relación con Ana, y los celos me consumen. Mi madre..., ¿qué te puedo decir..., tengo que cuidar de ella a pesar de que no me cuidó. En el trabajo, no entiendo por qué, tengo la posición que quería, pero tampoco estoy contenta.

A: Fijate que te reíste al señalarte lo de las quejas, pero después volvé sobre el tema. Me hablaste de Ana, de tu madre, que no fue la madre que soñabas, pero fue una madre... Pasás por alto que aunque fue en un modo insatisfactorio para vos, ella, como pudo, se ocupó. Y en muchos ámbitos de tu vida pasa que percibís mucho más rápido lo que falta que lo que hay.

A: “Otra vez la burra al trigo”.

P: [Zafi se ríe nuevamente. Hace silencio]. No sé por qué siempre termino arruinando las cosas. Estábamos bien, y quedamos disgustadas.

A: Es que parece que te cuesta aceptar que Ana es otra persona, con una vida propia. Y se te arruina la alegría de encontrarse porque buscás que ella esté disponible ciento por ciento para vos.

P: Es así. A mí no me cuesta quedarme en la oficina, demorarme por una reunión con un cliente, hasta ir a una fiesta corporativa, pero detesto que ella se quede tan contenta en su atelier y me deje esperando. Ella debería reconocer que lo mío es porque es parte de mi trabajo, y termina siendo el mayor porcentaje de nuestro ingreso.

A: Te enojás mucho porque estas situaciones te recuerdan el dolor que sentías con tu madre, porque ella no estaba completamente disponible. Y ahora con Ana te pasa lo mismo.

P: [Silencio, llora]. No es un tema de plata. Es mi problema de siempre. Siento que no me reconocen. Yo siento que ella no valora que yo me rompo el culo para que podamos viajar, tener una casa hermosa, y a ella parece que no le importa.

A: ¿De qué Ana me hablaste? ¿La que te hace masajes? ¿La que te espera con la cena? Decís que no es un tema de plata, pero todo lo que decís sobre el reconocimiento alude a cosas materiales...

P: Es cierto, pero es como una paradoja, yo siento que para que me reconozcan, doy lo que puedo, cosas materiales. Y, por otro lado, cuando me doy cuenta de que solamente me reconocen por la plata, me siento pésimo. Y es cierto que Ana tiene gestos cariñosos conmigo, que yo a veces los paso por alto. Ella trata de darme amor, y yo no sé cómo amar de esa forma.

Un sueño, un año más tarde

Un año más tarde, después de relatar que había visitado a su madre en la residencia y la había encontrado muy desmejorada, Zafi relata un sueño:

P: Anoche soñé y me desperté muy angustiada. Lo recuerdo muy vívido. Yo era chica, estaba con una valija y me acompañaba mamá. Estaba por viajar al internado en Europa. Venía de un lugar con luz, pero entraba a un corredor muy oscuro. Era como la manga del avión, pero sin iluminar. Miraba atrás, buscaba a mamá, pero no estaba. Lloré, la llamaba. Una azafata con un pañuelo azul y blanco de seda me explica que en este viaje es ella quien me va a acompañar.

Yo viajaba sola en un asiento doble, así que me podía acostar, y la azafata me ponía un almohadón y una manta.

De pronto, estoy en el internado, pero soy más grande. Estoy corriendo detrás de la sombra de un hombre, pero no lo puedo alcanzar. Y me desperté bañada en sudor, muy angustiada.

A: Te despertaste angustiada. ¿Con qué asociás este sueño?

P: Ayer fui a ver a mamá, estaba en su silla de ruedas mirando a la nada, me fui de ahí con una tristeza terrible. Ahora que te cuento esto me doy cuenta de que esa mirada perdida de ella me recuerda lo perdida que yo estaba mientras iba al internado.

A.: ¿Y esta azafata con pañuelo de seda?

P.: ¡Ahora caigo! Vos tenías un pañuelo de seda que me llamó la atención porque mi mamá los usaba así.

A.: ¿Y el hombre a quien no podés alcanzar?

P.: Una cosa que me reventaba era que, cuando comenzaban las vacaciones, a mis compañeras las buscaban los padres. La pareja. Y a mí, a veces, ni siquiera venía mamá, sino que hasta hubo un par de veces que envió a su secretaria. ¡Qué loco, esto! ¡Nunca lo había hablado ni compartido con nadie!

A.: En base a lo que traés, aparece que la poca disponibilidad que tenía tu mamá y la falta de un padre te han traído un gran dolor, pero también aparece otra persona que te puede contener y acompañar.

Otro sueño

P.: Soñé que estábamos en la cama con Ana, y yo quería tener relaciones, pero de pronto me doy cuenta de que soy chica como una muñeca. Salto entre sus senos y me empiezo a deslizar hacia su vagina como por un tobogán. Después me veo en un trío con Ana y con mi madre, pero joven. No sé cómo, quedamos Ana y yo teniendo relaciones, solas, en una playa. Me desperté superexcitada y la desperté a Ana. Tuvimos relaciones, genial.

A.: ¿Con qué asociás este sueño?

P.: Anoche estábamos viendo *Hable con ella*, de Almodóvar. Hay una escena en la cual un hombrecito se zambulle en una vagina. Lo que me rayó fue el trío con mamá y con Ana... ¡¿Qué fue eso?!

A.: Lo que pasa es que alguna vez estuviste dentro de tu mamá, pero naciste, y a partir de ahí, no podés volver a entrar en ella. Para no sentir rechazo, en el sueño le atribuiste a Ana tu deseo infantil de volver a entrar en mamá, pero tu vínculo sexual y amoroso es con Ana.

P.: Lo que me viene a la cabeza es que, cuando era chica, mamá solía preparar todo para viajar en su cuarto. Obviamente, no me avisaba, pero yo me daba cuenta. A mí me desesperaba, la quería abrazar, le pedía que se quede. Recuerdo que a ella le molestaba, me sacaba, me decía que tenía sus obligaciones y que yo la tenía que entender. Me acuerdo de mí misma sentada, triste. Siempre tenía ganas de abrazarla y no podía.

Dos años más tarde

La conflictividad entre Zafí y Ana ha ido disminuyendo.

Zafí pudo paulatinamente dejar atrás su resentimiento hacia su madre. Ya casi no se queja de la madre de la infancia, sino que cuida de la madre anciana que se encuentra a su cargo.

P.: Es triste, pero lo voy aceptando. La veo a mamá apagándose y... por suerte con Ana hemos crecido como pareja, y ella me apoya para sobrellevar todo esto. Es muy duro, pero siento que ella me sostiene. [silencio]

La semana pasada, no te conté, Ana expuso en una galería. Para ella fue un momento muy importante de su carrera, estaba muy emocionada. Yo, la verdad, siento que ahora puedo compartir sus logros. Me acuerdo que no mucho tiempo atrás en estas situaciones yo le ladraba por cualquier cosa y arruinaba la velada con algún arrebato celoso. En cambio ahora tenemos la fiesta en paz. Después terminamos la noche en uno de esos sótanos bohemios escuchando un espectáculo de jazz, ¿y a que no sabés lo que se me ocurrió?

A.: Supongo que vos me vas a decir.

P.: [Se ríe] ¡Ni te la imaginás...! Me di cuenta de que me encantaría aprender a tocar el saxo. [Levanta su mirada con placer y hace un ademán abriendo las manos]. Es un instrumento fuerte, potente, sensual..., y a mí el jazz me apasiona.

A.: Qué valioso esto que está pasando... Me contás que podés soportar los momentos dolorosos porque te sostenés en el amor genuino. Podés acompa-

ñar a tu pareja sin esperar ocupar solo vos su foco de atención. Y, finalmente, me traés que en lugar de descargar tu pasión como celos desbordados, la podés encauzar en la música, que es sentimiento y creación.

Conclusiones

En el caso presentado podemos describir la dinámica de los celos en un modo marcado con la metáfora de “los ojos como ascuas”. Esta mirada ardorosa dirigida al objeto denota que se ha traspasado el celo amoroso de cuidado del objeto para caer en un control celoso más vinculado a la herida narcisista de sentir que se ha perdido la importancia y el protagonismo para un objeto sin cuya mirada el sujeto siente que queda disuelto en la nada Chiozza (2008).

Entendemos esta situación pasional celotípica como una manifestación fundada en las vicisitudes de la elaboración del Edipo femenino y el estrago materno. La dificultad con la cual se desarrolló el vínculo madre-hija está teñida además por la ausencia de una figura paterna que hubiera podido poner corte al goce enloquecedor materno.

El reconocimiento y elaboración de la diferencia *yo/no-yo*, de la diferencia generacional y de la diferencia sexual manifestarían una adecuada elaboración narcisista, que en esta joven se ha visto dificultada fundamentalmente por el narcisismo de una madre que no reconoce la singularidad de su hija, como se percibe cuando denigra los rasgos que diferencian a la joven respecto de ella. Tampoco reconoce las diferencias etarias, al usar a su hija (cual si fuera una adulta) como receptáculo de sus casi evacuativos relatos. Esta madre, que así demanda ser escuchada, paradójicamente la desoye cuando la pequeña plantea sus preocupaciones y pedidos. Podría fantasearse como lema materno el: “Sos mía, pero te dejo en el vacío. Y no reclames, porque te desmiento”.

De este modo, el vínculo de Zafira con otra mujer aparece como tributario de su búsqueda de un objeto que sustituya el objeto materno frustrante. Y al estar esta búsqueda teñida de la perentoriedad intensa del vínculo infantil es que nuevamente se encuentra propensa al fracaso.

En el proceso de imaginización del cuerpo hay algo de la imagen narcisista que no se llega a constituir o que queda inestable. La identidad imaginaria establecida a partir del reflejo de la imagen del cuerpo en el espejo incluye una primera identificación con un órgano sexual, pero esta se encuentra signada por el reconocimiento y la valoración del Otro, y puede no corresponder con el órgano anatómico.

A los ojos de una madre que niega para sí la castración, Zafira queda como depositaria de la misma. La ausencia del padre que habría podido seducirla y libidinizarla la deja vulnerable y expuesta. Su apariencia es masculina, pero su posición subjetiva es femenina.

En el proceso del Edipo femenino, la niña desilusionada de su madre vira su mirada hacia el padre en espera de ese don que en términos freudianos corresponde a la ecuación *pene-niño*. La espera presenta dos dimensiones: la primera, en relación con la madre en lo concerniente a ser mujer, y la otra, en relación con la figura paterna en sí misma.

El significante de la feminidad está inadecuadamente inscripto en su estructura, por lo cual la niña intenta adquirirlo por la vía de la identificación viril. El significante paterno vacilante o fallido arrasa con la posibilidad de establecer esa dimensión de espera, por lo que la niña, retornando a la madre con una pregunta radical por su ser, en este caso no encuentra una respuesta amorosa, dado que su propia madre transitó fallidamente su elaboración edípica.

La tendencia a la repetición de actuaciones (consumo de sustancias, peleas, descontrol) se vincularía al ilusorio intento de negar el dolor de la castración (ser poco, no ser valorada, carecer de importancia). Si con las sustancias se intenta anestesiar el dolor, por otro lado, la querella intenta traer a la escena un protagonismo mal ganado, que además la deja en malos términos con su superyó y que configura un castigo más allá del principio de placer.

A través del proceso terapéutico, aquello que se presentaba como desborde pasional, fuera de toda representación y del buen decir, se va ligando con las representaciones palabra. Se va urdiendo con minuciosidad una trama representacional que permite encauzar la pulsionalidad saliendo de la repetición tanática, logrando un enriquecimiento en su manifestación afectiva y una salida sublimatoria a través del arte.

Resumen

En el presente trabajo se presentan reflexiones acerca de la dinámica de los celos como pasión, su presentación clínica y el abordaje terapéutico.

Para desarrollar esta conceptualización se han revisado ideas de autores fundamentales de la literatura psicoanalítica, tales como Freud, Klein y Lacan.

Se ha procurado hacer evidente el padecimiento implicado en la situación pasional y las complejidades que esto implica en el campo de las transferencias recíprocas, presentando de manera ilustrativa una viñeta clínica de una joven paciente homosexual, describiendo los avatares de la relación amorosa con su pareja.

Descriptores: *Celos, Homosexualidad femenina, Complejo de Edipo, Narcisismo, Pasión.*

Abstract

In this work some reflections about the dynamics of jealousy as a passion, its clinical presentation and its therapeutic approach are presented.

In order to develop this conceptualization, ideas of fundamental authors of psychoanalytic literature, such as Freud, Klein and Lacan have been reviewed.

The suffering implied in the passionate situation and the complexities that it implies in the field of reciprocal transferences, are illustrated with a small clinical vignette about a young homosexual woman, describing vicissitudes of the love relationship with her partner.

Keywords: *Jealousy, Feminine homosexuality, Oedipus complex, Narcissism, Passion.*

Referencias

- Batla, E. et al. (2003). *Un estrago: La relación madre-hija*. Buenos Aires: Vigencia.
- Chiozza, L. (2008). Los celos. En L. Chiozza, ¿Por qué nos equivocamos? Lo mal-pensado que emocionalmente nos conforma (vol. 17). Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Chiozza, L. et al. (2008). Una introducción al estudio de las claves de intervención de los afectos. En L. Chiozza, *Obras completas* (vol. 6). Buenos Aires: Libros del Zorzal. (Trabajo original publicado en 1993 [1992]).
- Ferrater Mora, J. (1965). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana. (Trabajo original publicado en 1941).
- Freud, S. (1990a). ¿Pueden los legos ejercer el análisis? En J. L. Etcheverry, *Obras completas* (vol. 20). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1926).
- Freud, S. (1990b). Esquema del psicoanálisis. En J. L. Etcheverry, *Obras completas* (vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1940 [1938]).
- Freud, S. (1990c). Pulsiones y destinos de pulsión. En J. L. Etcheverry, *Obras completas* (vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915).
- Freud, S. (1990d). Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad. En J. L. Etcheverry, *Obras completas* (vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1922 [1921]).
- Kaufmann, P. (1996). *Elementos para una enciclopedia del psicoanálisis: El aporte freudiano*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1993).
- Klein, M. (1990a). Amor, culpa y reparación. En M. Klein, *Obras completas* (vol. 1). Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1937).
- Klein, M. (1990b). Envidia y gratitud. En M. Klein, *Obras completas* (vol. 4). Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1957).
- Lacan, J. (1981) *El seminario de Jacques Lacan, libro 20: Aún*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1972-1973).
- Lacan, J. (1988). *El seminario de Jacques Lacan, libro 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1959).
- Lacan, J. (2008). Acerca de la causalidad psíquica. En J. Lacan, *Escritos 1*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1946).
- Miller, J. A. (1988). A propósito de los afectos en la experiencia analítica. En J. A. Miller, *Matemas 2*. Buenos Aires: Manantial.



Foreground: *When I am Pregnant*, 1992 - Mixed media, dimensions variable
Background: *Apep*, 2019
©Anish Kapoor. All rights reserved DACS/SAVA 2020

Lila Fabiana Gómez*

Adopción, apropiación... Develando máscaras de algunas pasiones en juego

*Hay pocas cosas
tan ensordecedoras
como el silencio.*
Mario Benedetti, 1999

Adopción y apropiación suelen ser dos temas con los que a menudo nos encontramos en nuestros consultorios y que pueden generar confusión.

Partiendo del Código Civil y Comercial de la Argentina, ley N° 26.994, artículo 594,

* Sociedad Psicoanalítica de Mendoza.

la adopción es una institución jurídica que tiene por objeto proteger el derecho de niños, niñas y adolescentes a vivir y desarrollarse en una familia que les procure los cuidados tendientes a satisfacer sus necesidades afectivas y materiales, cuando éstos no le pueden ser proporcionados por su familia de origen. La adopción se otorga sólo por sentencia judicial y emplaça al adoptado en el estado de hijo.

En el artículo 595, agrega:

la adopción se rige por los siguientes principios: el interés superior del niño; el respeto por el derecho a la identidad, el agotamiento de las posibilidades de permanencia en la familia de origen o ampliada, la preservación de los vínculos fraternos [...] el derecho a conocer los orígenes, el derecho del niño, niña y adolescente a ser oído y que su opinión sea tenida en cuenta.

Desde una perspectiva psicológica, la Lic. Lidia Abraham de Cúneo (22 de abril de 2010), miembro de la Sociedad Argentina de Pediatría, define la adopción como:

un modo diferente de acceder a la maternidad y paternidad, y admite la posibilidad de formar una familia que no está sostenida en vínculos biológicos. Se construye simbólicamente el lazo de filiación que tiene la misma trascendencia que en la reproducción natural, debiendo orientarse al bienestar y la seguridad del niño con el ideal de darle una familia y la estabilidad necesaria para su desarrollo íntegro. (p. 3)

En relación con una mirada psicoanalítica, Donald W. Winnicott (1953/2007a) afirma: “si todo anda bien con la adopción, entonces la historia es una historia humana corriente y debemos estar familiarizados con los trastornos y contrariedades de la historia humana corriente en sus infinitas variaciones” (p. 61), y luego agrega: “aunque una adopción resulte exitosa, siempre implica algo distinto de lo habitual tanto para los padres como para el niño” (p. 61).

En las adopciones, hay un aspecto que queda en la sombra, operando como incógnita tanto para el niño como para sus padres: el origen. En el mejor de los casos, alrededor de este se tejen una serie de hipótesis, teorías, prejuicios, significados y mitos que aportan a la construcción de la subjetividad. Esto se facilita cuando el registro legal permite acceder al menos a algunos datos, que quedan registrados en un expediente. Cuando los antecedentes del origen biológico quedan silenciados, anulados y renegados, nos encontramos frente a otro tipo de situaciones a las que se designa vulgarmente como adopciones, pero no lo son. En nuestra jerga cotidiana se escucha hablar de “adopción ilegal”, pero esta expresión lleva implícita una contradicción. Las adopciones son legales, de no ser así, estamos frente a otro tipo de vinculación llamada apropiación o tráfico de niños.

Apropiarse, según el *Diccionario de la Real Academia Española*, significa “tomar para sí alguna cosa, haciéndose dueño de ella”. Lleva implícita la acción del *tráfico de niños*, que se define como una “uti-

lización abusiva o ilegal de la posición social o política con el fin de conseguir beneficios o ventajas”. La definición de *tráfico de niños* en sentido amplio comprende las situaciones de venta, sean lucrativas o no, aunque no se pretendan ventajas económicas (Nuñez, 2001).

A partir de mi práctica clínica con pacientes con aparentes historias de adopción, surgen interrogantes: ¿Qué implicancias psíquicas puede tener en un sujeto el haber sido apropiado? ¿Podría la apropiación ocasionar un trauma en el niño y su familia? ¿Se ponen en juego el deseo de hijo o la pasión de hijo en un acto de apropiación?

Para pensar sobre esto, partiré de algunas viñetas clínicas de una paciente a la que llamaré ficticiamente María, y luego concluiré con los datos aportados por la asociación ¿Quiénes somos?¹, que trabaja con personas con historia de apropiación.

Apropiándose de una historia

María tenía poco más de treinta años cuando llegó a la consulta psicológica presentando grandes dificultades para elaborar el duelo por la muerte de su padre; tenía síntomas de obesidad mórbida y se involucraba “sin buscarlo” en situaciones ilegales.

Al relatar su historia de vida, dijo que ella y su hermana habían sido adoptadas, pero que no tenía datos sobre esto porque sus padres no habían hablado ni con ellas ni con la familia extensa. María interpretaba que no habían querido exponer sus dificultades biológicas de procreación. Entonces la información sobre el origen, circulaba como un “secreto a voces” que algunos conocían, pero de lo que no se hablaba...

María se enteró a los doce años de que era adoptada porque mirando fotos familiares descubrió que no había registro del embarazo de la madre. Entonces pudo formular la pregunta, y los padres le informaron por única vez que había sido adoptada, pero le pidieron que no se lo dijera nunca a su hermana.

Durante las sesiones pude percibir que se angustiaba mucho y lloraba al relatar su historia de vida. Le costaba poner en palabras su origen, no sabía y no había preguntado sobre su nacimiento. Al intentar tejer su biografía, ambas notábamos grandes agujeros en la trama de su historia porque aparecían datos que no habían podido ser pensados, imaginados ni averiguados, y otros que operaban como obstáculos.

Temía preguntarle a su madre porque no quería ocasionarle sufrimiento, y entonces se ponía de manifiesto su ambigüedad respecto

al querer saber y no animarse a saber. Trabajamos sobre su fantasía de que, si preguntaba por los progenitores, aniquilaba a los padres adoptivos, ya que María suponía que era mejor averiguar cuando ellos murieran, con el entrampamiento de que con sus padres morían también los datos sobre su origen.

Durante esa etapa del análisis, tuve un sueño en el que María y yo transitábamos por las tumbas y mausoleos de un cementerio abandonado, en ruinas, buscando algo...

Grande fue mi sorpresa cuando, a la sesión siguiente, María comenzó a hablar sobre la muerte de su padre, situación que había ocurrido hacía varios años y que le causaba mucho dolor aún. Refirió que tuvo que encargarse sola de los trámites del velorio porque su madre tenía dificultades para enfrentar los duelos, ni siquiera pudo asistir al velorio de su esposo. María trajo un recuerdo sobre la figura de su padre muerto en el cajón, con su reloj puesto. Durante la sesión expresó: “¿Qué poco sabemos los hombres sobre la muerte!”, y lo innecesario que resultaba que fuera enterrado con un reloj. Interpreté lo poco que ella conocía sobre su origen y su sensación de “tiempo perdido”, agregué que quizás por eso le costaba tanto dejar partir a su padre (haciendo alusión a su dificultad para elaborar el duelo). María asoció esto con lo poco que se conocía a sí misma y la sensación de extrañeza que le causaba encontrarse con su imagen en el espejo; no le gustaba pesarse ni comprarse ropa. Debido a los talles, muchas veces compraba su ropa en negocios de maternidad.

Durante el proceso analítico, trabajamos sobre su imagen corporal, ya que existían importantes dificultades para registrar y conectarse con las sensaciones de su cuerpo; solía tener atracones de comida, no registraba la noción de saciedad, se vestía tapando su cuerpo, etc. Como efecto del análisis, surgió en ella la iniciativa de comenzar un tratamiento para adelgazar y se inscribió en un instituto.

María había elegido un trabajo que consistía en procesar información, detectar errores, blanquear datos, y solía colocarse en situaciones irregulares que en varias ocasiones terminaban exponiéndola inconscientemente a problemas legales. Durante el análisis, pudimos comprender que estas situaciones la remitían a la historia de su origen, poniendo de manifiesto sus dificultades para diferenciar los bordes de la ley. Por momentos esto se relacionaba con que procesaba la información de su trabajo de manera mecánica, sin comprenderla, como le había pasado respecto a su “adopción”, ya que los padres le habían anunciado su condición sin ayudarla a comprender lo que esto significaba.

En otro momento del análisis, María empezó a angustiarse los días cercanos a su cumpleaños, tenía la idea de que su día pasaba desapercibido y terminaba mezclándose su festejo con el de otro familiar. Su sensación era que “otros” ocupaban su festejo. Se sentía incómoda con el día de su cumpleaños porque coincidía con una fecha

1. Asociación ¿Quiénes somos?, “En busca de nuestra verdadera identidad de origen”. ONG de Derechos Humanos fundada el 16 de marzo de 2002 en la Defensoría del Pueblo de la Nación, entidad de bien público N° 134, civil, sin fines de lucro, humanitaria y solidaria. Inscripta al CENOC N° 11416. Sede central: Malabia 578, Baradero, Pcia. de Buenos Aires, Argentina, CP: 2942.

patria que conmemora a los desaparecidos por la dictadura militar. Ahora, por primera vez, se animaba a ver los documentales y a investigar sobre esa época de la historia argentina.

“En nuestro país hemos tenido dolorosas experiencias de usurpación de identidades filiatorias por parte de dictaduras militares, lo cual ha sensibilizado a la sociedad en relación con esta manifestación de la violencia” (Bregazzi, 2019, p. 89). Recuerdo que un día traje a sesión su hipótesis de que podía ser hija de desaparecidos. Trabajamos sobre esto porque a pesar de que las fechas no coincidían con esa posibilidad, sus progenitores habían quedado desaparecidos simbólicamente. Muy de a poco fueron apareciendo dudas dentro de ella, se fue animando a preguntar quién era, cómo era, a quién se parecía, qué le interesaba saber, y entonces se fue animando a hablar con su madre sobre su origen.

A partir de ese encuentro con su madre, María relató:

Mis padres buscaron un hijo durante quince años, los estudios médicos se los hacían a mi mamá, hasta que después de mucho tiempo, ella pidió que también lo estudiaran a mi papá. Descubrieron que no tenía espermatozoides por una enfermedad de la infancia, pero la familia de mi papá, por una cuestión de honor, no permitió que se dijera que era él el del problema, se lo achacaron a mi mamá. Mi mamá quería adoptar y empezó a buscar por hospitales, amigos, profesionales del ámbito de la salud, hasta que le dijeron de una chica que estaba embarazada y quería entregar a su hijo. Tuvo el parto en la casa de un médico, mis padres estuvieron presentes y dice que la chica lloraba mucho. Me cuentan que yo también era muy llorona de chica ¿será por eso?

Al parecer, los padres de María quedaron sometidos a los mandatos de la familia de origen del padre, sin poder responder a la ley simbólica que posibilita la exogamia y la habilitación de ellos como padres desde sus posibilidades y sus características. En este sentido, podríamos pensar que la presencia de María tapó la esterilidad del padre, que quizás dejaba en falta a sus propios padres, ya que era consecuencia de una enfermedad de la infancia por la que quizás se culparían o se sentirían en falta, desde algún lugar.

María quedó muy impactada cuando, al preguntarle a su madre sobre la fecha de su nacimiento, ella le informó que fue anotada en el Registro Civil tres días antes de su nacimiento para que no se superpusiera con el natalicio de otro familiar. En esta “filiación puramente narcisista” (Bregazzi, 2019, p. 95), los padres eligieron la fecha de su cumpleaños y avasallaron también los datos de su origen y los de la progenitora, ya que fue registrada civilmente como hija biológica del matrimonio. A partir de haber accedido a esta información, observé a María más aliviada y con mejores posibilidades de asociar en sesión. Me relató también que, a raíz de la generación del diálogo, la madre había empezado a hablar sobre sus enojos y reproches hacia el marido por su esterilidad. Se empezó a hablar en la familia sobre aquello de lo que nunca se había hablado.

Además de trabajar con el discurso y la significación que María otorgaba a su historia, intervine durante el análisis diferenciando que lo que sus padres denominaban *adopción* había sido una *apropiación*. Esta discriminación abrió otra dimensión del tema, permitiendo que María pudiese relatar otras situaciones en las que la familia había realizado transgresiones y se cuestionase acerca de su posicionamiento ante la ley, a la que burlaba “sin darse cuenta”. Quizás María estaba repitiendo, a través de sus actos, aquello que no podía comprender y elaborar. Al igual que el origen biológico quedaba envuelto en ocultamientos y silencios, la silueta femenina se mantenía invisibilizada por la obesidad mórbida, que la enmascaraba poniéndola en riesgo de vida. María necesitaba dormir conectada a un respirador por las apneas frecuentes. ¿Había un ataque inconsciente al cuerpo femenino?

Algunas pasiones en juego

*Enderezaste tus pasiones,
hacia la meta suprema,
entonces se convirtieron
en tus virtudes.*
Frederich Nietzsche

El origen de la palabra *pasión* viene del latín *passio*, derivado del verbo *patior*, cuyo significado hace referencia a padecer, sufrir o tolerar. El *Diccionario de la Real Academia Española* define *pasión* como “lo contrario a la acción, o estado pasivo en el sujeto”, implica resignación o conformidad por parte del sujeto porque da a entender que mientras sentimos pasión, quedamos presa de un “sentimiento vehemente, capaz de dominar la voluntad y perturbar la razón, como podrían ser el amor, el odio, los celos o la ira intensos”.

Experimentar una pasión nos coloca en una posición pasiva frente al objeto que la genera, del que se esperaría la restitución de la plenitud narcisista y la satisfacción conjunta de Eros y Tanatos. Vivenciarla implica sufrimiento (Alkolombre, 2008).

A veces, en las mujeres con trastornos reproductivos, el deseo de hijo puede transformarse en una pasión de hijo.

Una pasión que puede impulsar hacia la vida, pero también puede transformarse traumáticamente en melancolía: el hijo –como objeto perdido o no hallado en la realidad– se constituye en un objeto único, insustituible y destinatario del amor materno. (p. 54)

La “pasión de hijo” se presenta dentro del vínculo conyugal, como una problemática que se da en la mujer y no tiene su equivalente en el hombre. “Es la forma que adquiere el sufrimiento del yo sometido al ideal de la maternidad y va acompañado de cierta naturalización de un deseo típicamente femenino” (p. 103). Son características de esta

pasión la fijeza y la persistencia en la búsqueda de un hijo a cualquier costo, como en el caso de la madre de María, que consiguió una mujer embarazada y organizó un parto domiciliario posiblemente para ocultarla de las instituciones (hospitales, Poder Judicial, etc.), que velan por los derechos del niño y la madre. Podríamos inferir que María sería fruto de una “pasión de hijo”.

Muchas veces puede observarse en la clínica que la decisión de adoptar surge como culminación de un proceso que recorre la pareja como resultado de encontrarse frente a dificultades para la procreación. La adopción implica duelos personales y de pareja por la esterilidad y por la pérdida del hijo biológico anhelado. Podríamos pensar que la manera en la que se puedan procesar psíquicamente estos duelos repercutirá en la forma en la cual se realice la adopción. Esto se pondrá de manifiesto en la dirección que se tome en el momento de la búsqueda del hijo.

Algunos caminos serían:

- Realizar tratamientos médicos y de fertilización asistida.
- Iniciar los trámites acercándose al Poder Judicial, tratando de tolerar la ansiedad, los temores y las fantasías de la espera antes de que llegue el niño al hogar y luego se efectivice el trámite de adopción.
- Conseguir un hijo por una vía no judicial. En este caso, podríamos pensar que tal vez el proceso de duelo no ha sido satisfactoriamente resuelto, y entonces se halla la forma de disminuir el dolor buscando un hijo cuanto antes, de la forma que sea. Respecto al proceso de duelo, dice León Grinberg (1994) que el trabajo de duelo incluye una serie de reacciones tendientes a la aceptación de la pérdida y una readaptación a la realidad.

Bowlby (1993) considera que la persistente búsqueda de unión con el objeto perdido, que en este caso sería el hijo biológico, es el principal motivo del duelo patológico, aunque, debido a los mecanismos de defensa, aparece en forma enmascarada. Quizás las situaciones de apropiación que implican anotar legalmente al niño como hijo biológico, sustituyendo simbólicamente los orígenes y renegando de los progenitores, den cuenta de esto.

Estar anclados en no poder elaborar la pérdida del hijo biológico anhelado, presentar dificultades para generar otro espacio interno para darle cabida a un hijo adoptivo y justificar su accionar en un sistema judicial burocrático suelen ser modalidades de funcionamiento de varias parejas y personas que se contactan con su entorno y buscan una mujer que no pueda hacerse cargo del niño por nacer, y que se los entregue a ellos para inscribirlo civilmente como hijo biológico. Este accionar puede observarse en la historia de María.

¿Qué implicancias tiene esto? Los procedimientos ilegales bloquean la posibilidad de que el niño pueda conocer su origen, ya que los datos sobre los progenitores quedan sin registro. Se lo ha sometido a un cambio fraudulento de identidad, y esto generalmente ocurre durante la primera infancia.

Esta ausencia sobre el origen biológico puede fomentar en los padres apropiadores la ilusión de que el hijo fue concebido por ellos o que, en el mejor de los casos, podrán mantener la información del origen siempre oculta. Aunque decidan informarle que es “adoptado”, como en el caso de María, le están hablando de una condición irregular, puesto que esto no figura inscripto en ninguna parte. ¿Qué ocurre entonces con las huellas mnésicas del niño apropiado? ¿Puede hacerse desaparecer el registro de las experiencias intrauterinas?

Varios padres no les informan sobre la apropiación porque quedan en evidencia como transgresores de la ley, y suelen promover otros valores durante la crianza. Es decir que hay una contradicción entre el discurso y la acción, situación que los hijos perciben de diferentes maneras. He observado varias veces, en el trabajo analítico, que en estos casos esperan que el niño pregunte sobre su origen. y cuando esto ocurre, ya han vivido varios años ocultando información y sosteniendo una cadena de mentiras que dificultan la posibilidad de pensar(se).

La filiación simbólica es una continuidad que preanuncia un quiebre. Se nace en la familia para posteriormente nacer de la familia, según René Kaes, a través de la novela familiar y la filiación grupal. El hijo soñado es sustituido por el hijo real, que siempre deja por fuera anhelos narcisísticos de la familia. (Bregazzi, 2019, p. 96)

En este caso, el hijo real presentifica un origen biológico diferente, que es de lo que los padres tratan de renegar.

Cuando hay ocultamientos, la relación padres-hijo se desarrolla en un marco poco confiable, en el que quedan obturados ciertos temas que, al no poder elaborarse, se va silenciando y desplazando hacia otras problemáticas.

Muchas veces el hijo queda en una posición ambivalente, tiene sentimientos de amor y gratitud hacia los apropiadores porque han cumplido las funciones de crianza, pero al mismo tiempo le cuesta comprender por qué ellos lo han privado de rastrear su origen. Es útil aclarar que hablar de rescatar estos datos no implica necesariamente que los sujetos apropiados busquen concretamente a sus progenitores, sino que significa habilitar la posibilidad de fantasear o imaginar que lo hacen o que pueden hacerlo si lo desean. Para eso es necesario contar con el registro, al menos el nombre y el lugar de nacimiento de la gestante.

Este obstáculo no implica que se acalle el deseo de saber sobre su origen, que está asociado con la conciencia de sí, donde la carencia

de datos y de posibilidades para obtenerlos tendrá como efecto la limitación en la posibilidad de historizarse y subjetivarse.

Sobre este tema, la Lic. Eva Giberti (2003) diferencia “necesidad de hijo” de “deseo de hijo”. Las parejas que se apropian de niños pretenden y logran satisfacer su “necesidad de hijo” sin pensar en los efectos que dicha ilegalidad tendrá en un futuro sobre el destino de ese niño, al que dejan en el lugar de objeto de apuntalamiento narcisístico. Esto estaría relacionado con el concepto aportado por Patricia Alkolombre (2008) de “pasión de hijo”, citado anteriormente.

Esta postura por parte de los padres apropiadores implicaría también una discriminación hacia la mujer que gestó al niño, ya que no la registran como la progenitora. Se ponen de manifiesto aquí ciertos mecanismos de exclusión social porque en nuestro país, como en varios países latinoamericanos, suelen ser distintas clases socioeconómicas las involucradas en la entrega de los niños y en la adopción. En este sentido, la apropiación de niños podría considerarse como una forma de violencia social contra el niño y de exclusión de la clase social del origen, que tiene como efecto el avasallamiento de los derechos del niño. Dentro de la ley N° 23.849, Convención sobre los Derechos del Niño, se estarían vulnerando los artículos 7, 8, 9 y 21.

Develando máscaras

*La golondrina
de vuelta a su pasado
no encuentra el nido.*
Mario Benedetti, 1999

He intentado hacer un recorrido entrecruzando dos miradas, la jurídica y la psicoanalítica, para pensar sobre algunas implicancias psíquicas que puede generar la apropiación en un niño y su familia.

Para reflexionar sobre el efecto traumático que puede ocasionar el tráfico de niños, comenzaré por la definición que propone el *Diccionario de psicoanálisis* (Laplanche y Pontalis, 1967/1999), que considera el *trauma psíquico* como “un acontecimiento de la vida del sujeto caracterizado por su intensidad, la incapacidad del sujeto de responder a él adecuadamente y el trastorno y los efectos patógenos duraderos que provoca en la organización psíquica” (p. 447).

Si articulamos esto con la apropiación de un niño, podemos reconocer esta situación como un *acontecimiento de gran intensidad* para la mente de un niño porque siempre queda registrado el cambio de la progenitora a los adoptantes (a través de sensaciones, recuerdos, intuiciones, etc.). El niño no puede *responder a este hecho adecuadamente*, necesita de un adulto que lo ayude a comprender esta vivencia en un proceso paulatino y constante por medio del cual pueda ir integrando los datos de su condición de adoptado de acuerdo con las características del desarrollo evolutivo de su mente. Si esto no puede ser elabora-

do –es decir, integrado emocional e intelectualmente por sus padres, en un primer momento y luego por el niño-, si solo se da la información como un dato aislado, generará efectos poco saludables para el desarrollo psíquico. En el caso de María, el proceso analítico facilitó ir enlazando palabras, emociones y acciones, ya que lo que no pudo ser comprendido fue puesto en actos a través de las conductas ilegales, la obesidad que semejaba un embarazo, las dificultades para asociar a pesar de contar con un buen potencial intelectual, el estado de duelo congelado, entre otros.

Por otro lado, Moty Benyakar (2012) define *lo disruptivo* como la capacidad potencial de un fenómeno fáctico de desestabilizar los procesamientos psíquicos. Sin embargo, se puede observar en la clínica que existen hechos o entornos disruptivos que no siempre generan procesos psíquicos del orden de lo traumático. Este autor se refiere a *lo traumático* como un fenómeno psíquico “provocado por un impacto externo que causa una falla de la capacidad procesual” (p. 2). Apunta a explicitar que *lo traumático* no estaría en relación con lo sucedido, sino con el modo en el cual cada psiquismo lo vivencia. También define *vivencia traumática* y *vivenciar traumático* como procesos psíquicos de desarticulación entre el afecto y la representación. Enfatiza en que lo traumático estaría relacionado con la detención del proceso asociativo y la dificultad para procesar lo vivenciado. En este sentido, considero que con María realizamos un recorrido desde lo tapado y silenciado hacia la posibilidad de destapar y abrir temas que facilitaran la circulación de la palabra, apuntando a la construcción de su identidad (Grinberg, citado por Borensztein, Rascovsky, Sabsay Foks, Safdie y Zelcer 2015).

La identidad como la resultante de la interrelación de tres tipos de vínculos de integración: el “espacial” (integración entre las distintas partes del self) el “temporal” (continuidad entre las distintas representaciones del self en el tiempo) y el social (relación de aspectos del self con los objetos). En Identidad y cambio psíquico, la experiencia emocional de identidad se define como la capacidad del sujeto para seguir sintiéndose él mismo a pesar de la sucesión de cambios internos y externos. (p. 341)

En este sentido, considero que mi función analítica estuvo en concordancia con la circulación de la ley al brindar un espacio para visibilizar la apropiación y poder pensar con María acerca de las implicancias psíquicas de este tema. Recordé el artículo 8, inciso 1, de la ley N° 23.849, Convención sobre los Derechos del Niño: “respetar los derechos del niño a preservar su identidad, incluidos la nacionalidad, el nombre y las relaciones familiares de conformidad con la ley, sin injerencias ilícitas”, y el inciso 2: “Cuando un niño sea privado ilegalmente de algunos de los elementos de su identidad o de todos ellos, los Estados Partes deberán prestar la asistencia y protección apropiadas con miras a restablecer rápidamente su identidad”. Pienso

que el riesgo que corría en el análisis de María era permanecer con-
traidentificada proyectivamente a sus padres apropiadores y avalar
por omisión la transgresión de la ley.

Las máscaras más caras

Si la historia de origen no puede ser integrada, queda disociada, rene-
gada y manifestada a través de distintos síntomas y malestares, hasta
que se puede elaborar, nombrar e inscribir en un orden simbólico.

Quizás reflexionar y diferenciar la adopción de la apropiación nos
brinde elementos para trabajar con nuestros pacientes y nos posibili-
te cuestionarnos acerca de nuestra posición ética como analistas, que
también estamos atravesados por historias sociopolíticas latinoame-
ricanas que muchas veces han avalado apropiaciones.

Pienso que a través de la utilización de las máscaras de la apropia-
ción o el tráfico de niños, los padres:

- se apropian del deseo del hijo de conocer los datos del origen
(nombre de los progenitores, nacionalidad, lugar de naci-
miento, enfermedades de la familia biológica, existencia de
hermanos, etc. Información que puede quedar consignada
en el expediente).
- se apropian del desarrollo de la historia de sus hijos, que se
construye sobre una identidad civil fraudulenta.
- se apropian de los datos de los progenitores, creyendo que
de esta forma los hacen desaparecer, pero cuando las menti-
ras y los ocultamientos empiezan a fallar, alguna sensación
de extrañeza se pone de manifiesto a través de la percepción
o intuición, llevándolos a descubrir o sospechar el encubri-
miento del origen biológico.
- se apropian de la realidad de los hechos, al anotar como hijo
biológico a un niño que tiene otro origen.
- se apropian de la posibilidad de una integración familiar que
reconozca la diferencia y habilite la circulación de la infor-
mación sobre lo ocurrido para abonar la construcción de la
subjetividad.

Y estas son las *máscaras* -“más caras”- porque condicionan y tallan
la constitución de la identidad de un sujeto, *dejándolo entrampado en
la pasión de hijo, que no le pertenece, pero que lo condiciona...*

Entrevista: Reflexiones sobre aspectos psíquicos de familias y sujetos con historia de apropiación

Investigando sobre apropiación, pude entrevistarme con la Lic. Gra-
ziano, psicóloga de la asociación ¿Quiénes somos?, de Buenos Aires,
Argentina. Observé cómo las características de la historia de María
coinciden con los datos de una investigación realizada a partir de
encuentros que genera la asociación y el trabajo que realizan con per-
sonas que buscan datos sobre su origen biológico. Estos datos descri-
ben aspectos psicopatológicos de los adultos y sus familias que han
atravesado esta situación.

Características de las familias con historias de apropiación

- La defensa predominante es la “renegación”.
- Suelen tener una forma de comunicación muy estereotipada
y superficial.
- Son poco propensos a realizar cambios.
- Se observan a menudo fabulaciones, silencios y mentiras
para sostener la situación.
- Son frecuentes los actos de silencio que involucran a familia
extensa y conocidos.

Algunas características observadas en personas con historia de apropiación

- Las mentiras atacan la percepción del niño o la niña.
- Se sostienen datos delirantes o falsos de filiación.
- Los trastornos psicopatológicos observados con frecuencia
son: trastorno de la personalidad límite o borderline, trastor-
nos alimentarios (obesidad y anorexia) y adicciones.

Momentos importantes en la historia vital

- Cuando las personas víctimas de apropiación se anotan de
su situación. Esto implica un proceso de resignificación de
las propias creencias acerca de su identidad y del discurso
sostenido por la familia.
- Cuando deciden comenzar a buscar datos verídicos.
- Cuando deciden confrontar a su familia de crianza para bus-
car información.
- Cuando encuentran a algún familiar biológico.

Conflictos durante el proceso de búsqueda

- Conflicto intrapsíquico (conmueve toda la vida psíquica del
sujeto).
- Conflicto intrafamiliar (elaboración de nuevos discursos y
alianzas dentro y fuera de la familia).

- Conflicto en el mundo externo (recorrido de oficinas, instituciones, organizaciones, conocimiento de leyes y derechos, etc.).

Resumen

Este trabajo intenta entrecruzar dos miradas, la jurídica y la psicoanalítica, para pensar sobre algunas implicancias psíquicas que puede generar la apropiación en un niño y su familia.

Se entiende por *apropiación* el traspaso de niños de su familia de origen a una familia de crianza sin la intervención del sistema judicial.

Partiendo del análisis de pacientes con historias de aparentes adopciones, surgen interrogantes: ¿Qué implicancias psíquicas puede tener en un sujeto el haber sido apropiado? ¿Podría la apropiación ocasionar un trauma en el niño y su familia? ¿Intervienen el deseo de hijo, la pasión de hijo o la necesidad de hijo en un acto de apropiación?

Se presentarán viñetas clínicas del análisis de una paciente con historia de apropiación.

Luego se presentarán aspectos psicopatológicos de sujetos que fueron apropiados, que surgen de una investigación realizada por la Lic. Graziano, de la asociación ¿Quiénes somos?

Descriptor: *Pasión, Adopción, Deseo de un hijo, Duelo.*

Abstract

This paper intends to intersect two perspectives, legal and psychoanalytic to think about some psychic implications that appropriation can generate in a child and his family.

Appropriation is understood as the transfer of children from their family of origin to a foster family without the intervention of the judicial system.

Starting from the analysis of patients with histories of apparent adoptions, the question arises: what psychological implications can a person having been appropriate? Could the appropriation cause trauma to the child and his family? Are the desire for a child, the passion of a child or the need for a child involved in an act of appropriation?

Clinical vignettes of the analysis of a patient with a history of appropriation and psychopathological aspects of subjects that were appropriate, arising from an investigation conducted by Lic. Graziano, of the association Who are we? are presented.

Keywords: *Passion, Adoption, Desire of a child, Grief.*

Referencias

- Abraham de Cúneo, L. (1996). Deseo de maternidad y adopción. *Revista Archivos Argentinos de Pediatría*, 94(6), 411-412.
- Abraham de Cúneo, L. (22 de abril de 2010). *De la fecundación asistida a la adopción*. 7ª. Jornadas Regionales y 4ª. Jornadas Nacionales Interdisciplinarias de Adopción, Mendoza. Disponible en: http://www2.jus.mendoza.gov.ar/organismos/registro_adopcion/index.htm
- Alkolombre, P. (2008). *Deseo de hijo, pasión de hijo*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Alkolombre, P. (2019). Deseo de hijo, parentalidades y filiación. *Controversias en Psicoanálisis de Niños y Adolescentes*, 24, 100-109. Disponible en: <http://www.controversiasonline.org.ar/wp-content/uploads/2019/05/24-ALKOLO-ES.pdf>
- Apropiar (2018). En *Diccionario de la Real Academia Española*. Disponible en: <https://dle.rae.es/?w=apropiar>
- Benedetti, M. (1999). *Rincón de haikus*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Benyakar, M. (2012). Lo disruptivo y lo traumático: Vivencias y experiencias. *Imago Agenda*, 160. Disponible en: <http://www.ecobioetica.com.br/?p=90>
- Benyakar, M. y Lezica, A. (2005). *Lo traumático* (vol. 1). Buenos Aires: Biblos.
- Borensztejn, C., Rascovsky, A., Sabsay Foks, G., Safdie, E. y Zelcer, B. (2015). *Diccionario de psicoanálisis argentino* (vol. 1). Buenos Aires: Antigua.
- Bowlby, J. (1993). *La pérdida afectiva, tristeza y depresión*. Madrid: Paidós.
- Bregazzi, C. (2019). Procesos de filiación intervenidos: ¿Hay lugar para el pensamiento, la conjetura, la intimidad? *Controversias en Psicoanálisis de Niños y Adolescentes*, 24, 89-99. Disponible en: <http://www.controversiasonline.org.ar/wp-content/uploads/2019/05/24-BREGAZZI-ES.pdf>
- Giberti, E. (1998). *La adopción*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Giberti, E. (2003). *La falsa inscripción del niño, la necesidad obtura al deseo*. Disponible en: <https://evagiberti.com/la-falsa-inscripcion-del-nino-la-necesidad-obtura-al-deseo/>
- Giberti, E. et al. (2001). *Adopción para padres*. Buenos Aires: Lumen.
- Graziano, V. (21 de mayo de 2009). *Entonces... No soy el que creo que soy...* 6ª. Jornadas Regionales y 3ª. Jornadas Nacionales Interdisciplinarias de Adopción, Despejando Máscaras, Mendoza.
- Grinberg, L. (1994). *Culpa y depresión*. Madrid: Alianza.
- Grinberg, L. y Grinberg, R. (1971). *Identidad y cambio*. Buenos Aires: Kargieman.
- Grinberg, R. (1982). La adopción y la cesión: Dos migraciones específicas. *Revista de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires*, 4(1).
- Laplanche, J. y Pontalis, J. (1999). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1967).
- Ley N° 23.849, del 27 de septiembre, Convención sobre los Derechos del Niño. *Boletín Oficial*, 16 de octubre de 1990. Disponible en: <http://servicios.infoleg.gov.ar/infolegInternet/anexos/0-4999/249/norma.htm>
- Ley N° 26.994, del 1 de octubre, *Boletín Oficial*, 8 de octubre de 2014. Disponible en: <http://servicios.infoleg.gov.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=235975>
- Marcelli, D. y Ajuria Guerra de, J. (1993). *Psicopatología del niño*. París: Masson. (Trabajo original publicado en 1982).
- Mondelli, M. (2006). *Circulación de bebés, niños y niñas pequeños en Argentina: Las mujeres de Añatuya*. Disponible en: <http://www.foruminternational.ciimu.org/>
- Nietzsche, F. (2012). *Así habló Zaratustra*. Buenos Aires: Lea. (Trabajo original publicado en 1883).
- Nuñez, R. (coord.) (2001). El tráfico de niños en el Chaco. Disponible en: <http://www.centromandela.com/documentos/doc25.doc>
- Pasión (2018). En *Diccionario de la Real Academia Española*. Disponible en: <https://dle.rae.es/?id=S4Caraz>
- Winnicott, D. W. (2007a). Dos niños adoptados. En D. W. Winnicott, *El niño y el mundo externo*. Buenos Aires: Hormé. (Trabajo original publicado en 1953).
- Winnicott, D. W. (2007b). Peligros de la adopción. En D. W. Winnicott, *El niño y el mundo externo*. Buenos Aires: Hormé. (Trabajo original publicado en 1954).

Adriana Ponzoni*

Pasión de descubridor(es): *Un pasaje a la India.* Visita a un mundo (no tan) distante

¿Cómo dar un testimonio lo más cercano posible a la experiencia vivida en la India y, además, como si eso no fuera suficiente, agregar la tocante realidad compartida en aquel lugar con colegas analistas indios trabajando e intercambiando sobre nuestras distantes realidades, a lo mejor más próximas de lo que se podría imaginar?

Me importaba y me importa mucho, además de la transmisión de tal experiencia singular, trabajar el lugar desde donde debía hacerla. En *Pasaje a la India*, película dirigida por David Lean en 1984, encontré claves interesantes a esos efectos, al igual que en la correspondencia iniciada en 1921 entre el Dr. Girindrashekhar Bose y Sigmund Freud. La película de Lean me llevó al libro de Edgar M. Forster, *A passage to India* (1924/1994), en la que se basa y del cual toma el nombre.

Un artículo del periódico *The Guardian*, del 20 de junio de 1924, recoge de las propias palabras del escritor acerca del personaje de la señorita Quested¹ lo siguiente: que “él ya no intenta examinar [apreciar o interrogar] la vida, sino ser examinado [apreciado o interrogado] por ella”² (Arnold, 20 de junio de 1924, párr. 1).

Esta frase me parece que introduce una buena clave de acercamiento desde la cual leer el libro, ver el film y aproximarnos a la India

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

1. *Quest* en inglés significa “búsqueda”, “misión”, “expedición”.
2. “He is ‘no longer examining life, but being examined by it’”.

y al psicoanálisis que viene gestándose allí desde hace más de cien años. Además, me parece una buena clave a la hora de la experiencia analítica y de los intercambios entre colegas sobre dichas experiencias. Finalmente, también a la hora de los intercambios, no menos apasionados, entre las instituciones que albergan y sostienen el psicoanálisis en cada ciudad, país o región.

Así, de la mano de Lean, luego de Forster, llego a Walt Whitman (1819-1892) y a su poema “Passage to India”, que fue incluido entre 1871 y 1872 en la quinta edición de su libro de poesía *Hojas de hierba* (Whitman, 1855/1983). Forster entonces se inspira en este poema (y en su existir, que en parte transcurrió en la India) y toma prestado su nombre para el título de su novela.

Considerado un humanista³, Whitman fue un escritor polémico y discutido en su tiempo, en especial a partir de *Hojas de hierba*, que se consideró un texto obsceno.

Según Rolando Costa Picazo (2008):

El poema de Whitman fue ocasionado por tres acontecimientos: la terminación del canal de Suez, que conectaba a Europa y Asia por agua; la conclusión del ferrocarril Union Pacific, que unía el este de los Estados Unidos con el oeste; y el cable transatlántico, que comunicaba a América con Europa. (p. 120)

Se da entonces un salto histórico-epistémico de los progresos de la tecnología y los medios de transporte, es decir, desde la ciencia a la poesía, a la narrativa, al cine. Correspondencias, trasbordos, accesos, canales que hablan de enlaces, aperturas, contactos.

Y así llego, o desde ahí vuelvo, a la correspondencia entre estos dos hombres, el Dr. G. Bose y Freud (Indian Psychoanalytical Society, 1999).

Cartas de una pasión transferencial –o novela epistolar, podríamos decir– sobre la permanente construcción de un psicoanalista y del psicoanálisis, como tantas otras que nos ha dejado Freud con variados desenlaces, pero que siempre aportan y renuevan, en su singularidad, una rica complejidad en la relectura de su obra.

Cartas que evocan otras correspondencias, como las de Baudelaire o Flaubert, donde asistimos también a la construcción de un escritor y su obra.

¿A qué llamado responde el interminable acecho solitario del lector?
Pascal Quignard

G. Bose, entonces, es el que escribe a Freud la primera carta –que se asume de comienzos de 1921, dado que Freud contesta el 29 de mayo

3. “Cuando Walt Whitman contemplaba las vistas democráticas de la cultura, trató de ver más allá de la diferencia entre belleza y fealdad, importancia y trivialidad. Le parecía servil o relamido establecer distinciones de valor, salvo las más generosas”, nos recuerda Susan Sontag en su trabajo *Sobre la fotografía* (2017, p. 35).

de ese año-. Así se inicia una correspondencia –según los registros disponibles- que termina con la última carta de Freud, fechada el 26 de diciembre de 1937. Un total de veinticinco cartas, veinticuatro entre ambos y una de Anna Freud al Dr. Bose.

Bose, proveniente de una familia de clase media de Bengala, había estudiado medicina en Calcuta. Tempranamente se interesó (como Freud) por la hipnosis, y luego por la psicología, lo que lo llevó a realizar una maestría en esta disciplina.

La primera carta que dirige a Freud es acompañada por su tesis *Concept of repression [El concepto de represión]*, publicada en Calcuta en 1921 y con la que obtiene el título de Doctor en Ciencias de la Universidad de Calcuta. De este modo se presenta a Freud y le pide su opinión sobre su tesis.

En el prefacio de dicha tesis, que se transformó en libro, Bose (1921)⁴ había escrito:

A mí me interesó el hipnotismo desde muy tempranamente y lo había estado practicando con fines terapéuticos mientras era todavía un estudiante y por aproximadamente nueve años, antes de que entrara en contacto con el psicoanálisis en 1909. Al final de ese año comencé a tratar pacientes con el método psicoanalítico. La falta de conocimiento del idioma alemán hizo muy difícil mi trabajo y dependía mayormente de artículos de revistas y de referencias incompletas como fuentes de información. En ese momento no había una descripción sistemática del psicoanálisis en ningún libro en inglés. Muchas verdades que encontré en ese entonces en el análisis de mis pacientes y que yo pensaba originales, eran en realidad conocimientos ampliamente sabidos, como pude descubrir más tarde. Esto fue tanto un placer como una decepción para mí. (p. 5)

La decepción entonces de no ser “el primer hombre”, pero el alivio de no estar solo, de no tener que atravesar la soledad que acompaña al pionero.

Freud responde a la primera carta, y un diálogo respetuoso se inicia, muy cuidadoso y expectante de la respuesta del otro. La curiosidad de uno y otro lado se abre paso inmediatamente. Freud se sorprende por cómo algunas de sus obras son leídas en India.

Bose se declara ferviente admirador de Freud y su obra, y le pide una foto:

Espero que me pueda perdonar el atrevimiento si le pido que me envíe una foto suya. Yo, mi familia, mis amigos y un grupo importante de admiradores hace mucho tiempo que quisiéramos tener una foto. Hasta ahora no he visto su foto en libros o periódicos, si no, no le pediría. Tal obsequio de su parte sería muy valorado. (Indian Psychoanalytical Society, 1999, p. 3; segunda carta que escribe Bose a Freud luego de la respuesta de Freud, en 1929)

Freud pone en contacto a Bose con Jones para que reciba el *International Journal* y publique sus ideas, buscando que sus trabajos

4. La traducción de esta y las demás citas de este artículo son propias.

se integren a las discusiones del ámbito psicoanalítico. Así comienza Bose a imaginar y a trabajar para la fundación de una Asociación Psicoanalítica de la India. En enero de 1922, el proyecto se concreta y piden admisión a la Asociación Psicoanalítica Internacional, la que los afilia al poco tiempo.

Mientras tanto, Bose sigue esperando la foto de Freud y se disculpa por su insistencia.

En una de las cartas le comenta a Freud:

Un amigo mío, el Sr. J. Sen, un renombrado artista de la India y un ferviente admirador suyo, ha hecho, usando su imaginación, un dibujo de lo que él piensa que “usted debe parecerse”. (p. 6; carta del 26 de enero de 1929)

Freud le comenta: “El retrato imaginativo que me mandó es muy bonito, en realidad demasiado bonito para el sujeto que representa” (p. 8).

Bose ya había escrito en su prefacio que el encuentro con la obra freudiana había tenido para él algo de placer y de decepción a la vez; él también es un descubridor y quiere ser reconocido como tal. El interés por la foto, por encontrar la mirada de Freud, habla de su sensibilidad, de una avidez de presencia que reconoce y persigue hasta con cierto *júbilo anticipatorio*, podríamos decir, la imagen en espejo de aquel a quien Leclaire (1970) no dudó en atribuir una “verdadera pasión de descubridor de enigmas” (p. 31). También habla de sus vacilaciones..., su querer asimilar(se)⁵ y acercarse a Freud, a la vez que su inquietud con respecto al otro diferente, extranjero. Lo propio de la experiencia analítica escribiéndose y produciéndose entre cartas: ¿Quién es el otro? “¿Qué me quiere?” (Lacan, 1962-1963/2006a, p. 14).

La búsqueda de la mirada

“Lamento que le estoy molestando con esta carta larga; mi única excusa es que quiero que mis descubrimientos sean testeados a la luz de su experiencia única” (Indian Psychoanalytical Society, 1999, p 18; carta del 11 de abril de 1929). Algo del mirar(se) y construir(se) en la mirada del otro, cuando me mira y me deja mirarlo... en sus textos, en sus cartas, en sus fotos y en las visitas que nunca se concretaron: “Estoy demasiado viejo para ir a la India. ¿Por qué no hacemos al revés y viene usted a Europa?” (p. 8; carta del 1 de marzo de 1922).

Finalmente llega la ansiada foto junto con un párrafo que el editor del libro de Bose le había pedido para su inclusión en una próxima publicación. Freud le escribe: “Como mi inglés es muy deficiente, lo invito a cambiar mis expresiones de la manera que usted entienda apropiada para sus propósitos” (p. 7).

5. “Fotografiar es apropiarse de lo fotografiado”, escribe Susan Sontag (2017, p 14).

A continuación, escribe el esperado párrafo:

Fue una gran y grata sorpresa que el primer libro sobre un tema de psicoanálisis que nos llega de esta parte del mundo [India] contenga un conocimiento tan completo del psicoanálisis e ideas originales tan profundas. El Dr. Bose ha enfocado su obra en el concepto de la represión y en su tratamiento teórico de este tema nos ha proporcionado importantes sugerencias e intensos motivos para seguir estudiando. El Dr. Bose apunta a una elaboración y evolución filosófica de nuestros conceptos básicos, prácticos, y solo me resta desear que el psicoanálisis pueda alcanzar el nivel al que él lo quiere llevar. (p. 7; carta del 20 de febrero de 1922)

Bose protesta, plantea que él también habla desde lo empírico, desde su experiencia. La discusión se apasiona, se tensa y por ello mismo se abre y se sostiene. El intercambio de artículos y puntos de vista sobre los mismos continúa.

Más adelante, en una carta del 31 de enero de 1929, Bose le dice: “Me gustaría que prestara especial atención a mi trabajo sobre el “Deseo edípico” [“*Oedipus wish*”], donde me he aventurado a diferir con usted en algunos aspectos” (p. 14).

Y Freud le contesta:

Usted me hizo dirigir mi atención especialmente sobre el deseo edípico y tuvo razón en hacerlo. Me provocó una gran impresión. De hecho no estoy convencido de sus argumentos. Su teoría sobre el deseo opuesto me parece que hace un énfasis mayor sobre el elemento formal que sobre el factor dinámico. Todavía pienso que usted subestima la eficacia del temor a la castración, es interesante notar que el único error que yo pude encontrar en sus ensayos populares tiene relación con los mismos puntos [...]. Por otro lado, nunca negué la conexión entre el deseo de castración con el deseo de ser mujer, ni la del temor a la castración con el horror de transformarse en una mujer. En mi trabajo “El sepultamiento del complejo de Edipo”, traté de introducir una posibilidad metapsicológica nueva, la de destruir un complejo al extraerle su carga de catexis, además de la otra idea de reprimirlo mientras su catexis se mantiene sin disminuirse.

Pero confieso que no estoy de ningún modo más convencido de la validez de mis propias asunciones. Todavía no hemos terminado de entender este intrincado asunto del Edipo. Precisamos más observaciones. (p. 16; carta del 9 de marzo de 1929, las itálicas son mías)

Me parece importante detenernos en este fragmento del intercambio, distante de la convicción, como una valiosa perla a mantener viva para seguir avanzando en nuestra disciplina. Y no solo en lo que a las discusiones sobre puntos de la teoría se refiere, sino también en lo que a *técnica* se refiere. Esfuerzo de estar más cerca de un hablar menos categórico y más abierto, que mantenga y represente el carácter precario de la experiencia analítica.

Correspondencia que invita, entonces, a un intercambio respetuoso y pausado, pero problematizador, que no disfraza las discrepancias o diferencias ni las borra, sino que las pone a trabajar.

A su vez, lo que Bose responde a esta carta, hablando sobre el “deseo edípico”, el “deseo de ser mujer”, el temor a la castración y los “síntomas de castración” aporta elementos más que interesantes para

el debate actual sobre el lugar del Edipo en nuestra teorización, pero excede el propósito del presente trabajo.

Traduzco:

Por supuesto que yo no espero que usted acepte rápidamente mi lectura de la situación edípica. Yo no niego la importancia de la amenaza de castración en los casos europeos; mi argumento es que la amenaza debe su eficacia a su conexión con el deseo de ser una mujer. La verdadera lucha está entre el deseo de ser un hombre y su opuesto, el deseo de ser una mujer [*the desire to be a male and its opposite the desire to be a female*]. Ya he hecho referencia a que la amenaza de castración es muy común en la sociedad india, pero mis pacientes indios no exhiben síntomas de castración al grado que lo hacen mis pacientes europeos. El deseo de ser una mujer es más fácil de desenterrar en mis pacientes indios hombres que en los europeos. En este sentido, me gustaría remitirlo a mi trabajo sobre homosexualidad, en donde discuto esta cuestión en más detalle... (p. 17; carta del 11 de abril de 1929)

La respuesta de Freud no demora en llegar:

Muchas gracias por sus explicaciones. Estoy muy impresionado por la diferencia en la reacción a la castración entre los pacientes indios y los europeos, y le prometo que me mantendré concentrado sobre el problema del deseo opuesto que usted acentúa. Este último es demasiado importante para tomar una decisión rápida, me alegro de esperar otra publicación suya. Me pregunto cuál “podría ser” la relación entre el deseo opuesto y el fenómeno de la ambivalencia. (p. 19; carta del 12 de mayo de 1929)

Continúan intercambiando ideas, y en la carta del 1 de enero de 1933, a más de diez años de iniciada la correspondencia, Freud le escribe:

Con relación a la opinión que me pide, solamente le puedo dar mis primeras impresiones, que no son de gran valor. *Se necesita más tiempo y esfuerzo para superar el sentimiento de extrañeza cuando uno es confrontado a una teoría tan diferente a la mantenida hasta ahora, y no es fácil salirse de las formas del pensar a las que estamos acostumbrados [...]. Pero no estoy pronto todavía para respaldar mis propias objeciones; todavía estoy confundido e indeciso.* (p. 24; las itálicas son mías)

Me quedo con estas palabras de Freud, del tiempo y el esfuerzo para superar esa inquietante extrañeza, pero también agregaría lo estimulante de salirnos de lo familiar para acercarnos, no solo a otras miradas sobre conceptos teóricos de nuestra disciplina, sino también al rico legado de leyendas, mitos, religiones y filosofías que nos ofrece la India.

En tanto herederos de Freud sabemos cómo su dialogo con la literatura, la filosofía, los mitos y las religiones le permitió desarrollar sus ideas. Pienso entonces que acercarnos a lo que la India tiene para ofrecer en este sentido puede enriquecer la experiencia analítica y desarrollar aun más su campo.

Breve excursión a la India

Las primeras obras de la literatura india surgieron en el llamado período védico (1500-200 a. C.). A esta etapa pertenecen los Vedas, que son compilaciones de himnos sagrados -base del hinduismo- y oraciones religiosas, previamente existentes como literatura oral. Durante el período clásico (200 a. C. a 1100 d. C.), con la lengua sánscrita, surgió una literatura que adaptó las leyendas védicas a nuevos géneros de carácter no religioso. Entre ellos sobresalen los Puranas, cuentos poéticos de estilo épico, como el Mahabharata y el Ramayana. El Mahabharata se compone de dieciocho libros, con más de 100.000 estrofas en versos y algunos pasajes en prosa intercalados. Es el poema épico más largo y la epopeya más antigua del mundo, “en mero tamaño ocho veces más larga que La Ilíada y La Odisea juntas” (Narayan, 2003, p. 3). Aún hoy existen en la India recitadores de larguísimos fragmentos de esta obra.

El Ramayana, organizado en siete libros y con una extensión de 48.000 versos, es obra de un poeta anónimo del siglo III a. C. que narra las peripecias del príncipe Rama -séptima encarnación de Vishnú- para recuperar el trono usurpado por su hermano y, al mismo tiempo, rescatar a su esposa Sita.

Mención aparte merece el budismo como otra de las grandes corrientes filosóficas nacidas en la India. Recordemos que Buda significa “despertar e iluminación”. Los indios budistas expresan con orgullo que las enseñanzas de Buda se han mantenido a lo largo de los siglos como un parpadeo de alerta constante ante la evolución, consumista y capitalista, de la cultura de Occidente⁶.

¿Cómo articular a su vez estas ricas tradiciones, donde convergen la belleza literaria, la épica, diferentes filosofías de vida, religiones -que abarcan desde el monoteísmo al politeísmo, pasando también por el animismo-, con las prácticas médicas milenarias? Convergencia de territorios que no siempre se pueden delimitar claramente, pero tampoco parece que exista mucha inquietud por hacerlo.

¿Cómo articular, entonces, estas ricas tradiciones con el psicoanálisis? ¿El psicoanálisis escucha la dimensión espiritual del existir humano? ¿Cómo la escucha hoy? Me parece que podría ser enriquecedor revisar *El porvenir de una ilusión* (Freud, 1927/1992) y trabajar algunos de los planteos de J. Allouch (2007) en su diálogo con M. Foucault al respecto.

Y volviendo al principio para terminar...

Desde el prefacio de *El concepto de represión* de Bose, así como su biografía y lo que es su obra dan cuenta de un origen “nativo” del

6. Lacan toma el tema de Buda en el seminario 10, *La angustia* (1962-1963, 2006b, pp. 231-247). En “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis” (1966/2003) trabaja una cita de los Upanishad (p. 310).

psicoanálisis en la India, que se expandió y profundizó a partir de la correspondencia mencionada y con la traducción de los textos de Freud, así como de otros psicoanalistas de la época.

Actualmente pareciera por momentos que cuesta aceptar ese origen. Es frecuente escuchar expresiones de sorpresa acerca de cómo el psicoanálisis llegó hasta la India, lo que me lleva a preguntarme por las propias resistencias de los psicoanalistas al psicoanálisis.

Yo creo que podemos sostener que el psicoanálisis no llegó hasta la India..., estaba allí, como no puede dejar de estarlo en ningún lado donde exista más de un hombre o una comunidad. El psicoanálisis tiene que ver con la escucha de lo inconsciente, y lo inconsciente habla e insiste en todas las lenguas y en tanto haya sujetos parlantes. Solo hace falta (nada más y nada menos) que alguien pueda escuchar.

El intrincado nudo de placer y padecer, propio del existir humano, no es patrimonio exclusivo del psicoanálisis, aunque este tiene su especificidad, esa escucha de lo inconsciente que lo hace único a la hora de trabajar y desarticular los nudos sintomáticos que apresan a un sujeto en el sufrimiento y la repetición.

La India tiene una *tradición sanadora* milenaria, encarnada en los rituales de los chamanes, las enseñanzas de los gurús, los recitadores de versos y la práctica de la medicina conocida como ayurveda, entre otros.

Las peripecias de lo humano parecen haber sido y ser albergadas en su mayoría por representantes de dichas tradiciones, y a nuestros colegas les cuesta abrirse paso (¿en algún lugar no cuesta, me pregunto?) y se debaten en “la ambivalencia de ser indio y psicoanalista, en la experiencia de vivir en los márgenes tanto de la cultura india como la occidental”, al decir de Sudhir Kakar (1982, p. 10).

En tanto haya un sujeto que se embarque en su existir -como Buda, la Sra. Moore, la Srta. Quested, el Dr. Aziz- y que llegue a experimentar su vida como imposible o en los bordes de lo irrealizable, habrá lugar para el psicoanálisis.

Los placeres y la angustia en torno al deseo se sienten tanto en la India como en el Río de la Plata.

Lo que tensa esas vidas, el contenido, es frondoso y variable. No son iguales las vías del deseo, del amor⁷, ni las normas a seguir y los ideales a alcanzar para un indio que para un uruguayo o un holandés. Ni aun lo son al interior de un país o una ciudad, o incluso un barrio. Pero la tensión que construye y en la que se construye un sujeto en relación con el deseo, los ideales y normatividades es un hecho de estructura.

7. Recuérdese que en la India actual los asuntos de negocios y del matrimonio están influidos por el sistema de castas, así como coexisten los llamados *matrimonios arreglados* junto a los llamados *matrimonios de amor*. Ver: *Identity and genesis of caste system in India*, de Ramesh Chandra (2005), y *De animales a dioses*, de Yuval Noah Harari (2017).

Si algo tienen de apasionantes las correspondencias, los pasajes y los trasbordos es que nos vuelven a situar o nos devuelven a nuestra condición de sujetos de lo inconsciente, en situación de exilio permanente o extranjería, reafirmando una vez más la extraterritorialidad del psicoanálisis.

Resumen

La autora se propone acercarnos al contexto de desarrollo de las ideas psicoanalíticas en la India, partiendo de una visita a aquella (no tan) distante orilla, y de la correspondencia entre G. Bose y S. Freud. Cartas de una novela epistolar o pasión transferencial sobre la permanente construcción de un psicoanalista y del psicoanálisis que aportan y renuevan, en su singularidad, una rica complejidad en la relectura de la obra freudiana.

Acompañada por la literatura y el cine, trabaja claves de acercamiento al psicoanálisis que se desarrolla en aquella región y que, en su opinión, resultan consustanciales a la experiencia analítica misma y esenciales a la hora de los intercambios entre colegas, y entre las instituciones de la misma o diferente región. Claves que se sostienen en un hablar menos categórico y más abierto, que mantienen y representan el carácter precario de la experiencia analítica.

Claves que apuntan a que si algo tienen de apasionantes las correspondencias, los pasajes y los trasbordos, es que nos vuelven a situar o nos devuelven a nuestra condición de sujetos de lo inconsciente en situación de exilio permanente o extranjería, reafirmando una vez más la extraterritorialidad del psicoanálisis.

Descriptor: *Acercamiento, Cartas, Cine, Pasión, Psicoanálisis, Sujeto del inconsciente. Candidato a descriptor:* *Extraterritorialidad.*

Abstract

The author seeks to provide context to the development of psychoanalytic ideas in India, from the starting point of a visit to that (not so) distant shore and the correspondence between G. Bose and S. Freud. Letters of an epistolary novel or transferential passion about the on-going construction of a psychoanalyst and of psychoanalysis, that provide and renew, in their singularity, a rich complexity in the rereading of the Freudian work.

Using references to literature and film she deals with key approaches to the psychoanalysis that is developed in that region and, in her opinion, are consubstantial to the analytical experience itself and essential in the interchanges between colleagues and between institutions of the same and/ or different region. Key aspects that are upheld in a less categorical and more open manner, that maintain and represent the precarious nature of the analytic experience.

Key aspects that point out that if there is something exciting about the correspondences, passages and transfers, it is that they return us to our condition as subjects of the unconscious in a situation of permanent exile or alienation, reaffirming once again the extraterritoriality of psychoanalysis.

Keywords: *Approach, Letters, Cinema, Passion, Psychoanalysis, Subject of the unconscious. Candidate to keyword:* *Extraterritoriality.*

Referencias

- Arnold, E. (20 de junio de 1924). *A passage to India* by E. M. Forster. *The Guardian*. Disponible en: <https://www.theguardian.com/world/1924/jun/20/india.fromthearchive>
- Bose, G. (1921). *Concept of repression*. Calcuta: Bose.
- Brabourne, J., Goodwin, R. B. (productores) y Lean, D. (director) (1984). *Passage to India*. Estados Unidos: EMI Films.
- Chandra, R. (2005). *Identity and genesis of caste system in India*. Nueva Delhi: Kalpaz.
- Costa Picazo, R. (2008). *Hart Crane y el puente: Una aproximación a la poética modernista de Hart Crane*. Buenos Aires: Colihue.
- Forster, E. M. (1994). *A passage to India*. Londres: Penguin Classics. (Trabajo original publicado en 1924).
- Freud, S. (1992). El porvenir de una ilusión. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 1-56). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1927).
- Harari, Yuval N. (2017). *De animales a dioses: Breve Historia de la humanidad*. Nueva York: Penguin Random House.
- Indian Psychoanalytical Society (1999). *The beginnings of psychoanalysis in India: Bose-Freud correspondence*. Calcuta: Enterprises.
- Kakar, S. (1982). *Shamans, mystics and doctors*. Nueva York: Knopf.
- Lacan, J. (2003). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En J. Lacan, *Escritos I* (pp. 227-310). Buenos Aires: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1966).
- Lacan, J. (2006a). Sesión del 14 de noviembre de 1962. En E. Berenguer (trad.), *El seminario de Jacques Lacan, libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1962-1963).
- Lacan, J. (2006b). Sesión del 8 de mayo de 1963. En E. Berenguer (trad.), *El seminario de Jacques Lacan, libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1962-1963).
- Leclaire, S. (1970). *Psicoanalizar: Un ensayo sobre el orden del inconsciente y la práctica de la letra*. México: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1968).
- Narayan, R. K. (2003). *El Mahabharata*. Barcelona: Kairós.
- Sontag, S. (2017). *Sobre la fotografía*. Nueva York: Penguin Random House.
- Whitman, W. (1983). *Leaves of grass*. Nueva York: Bantam Classic. (Trabajo original publicado en 1855).

Lo transgeneracional, lo incestuoso y los tiempos del Edipo en *Pastoral americana*

Todo termina donde comenzó.

Raul Seixas

Abordar aspectos psicoanalíticos en una obra de arte es siempre un riesgo. Las figuras humanas son representaciones de personas, no personas. Las imágenes de una pintura, los personajes de una canción o de una novela no pueden confirmar ni refutar nuestras hipótesis a su respecto. No es posible analizar un personaje ni calificar el peso de las circunstancias en las que vive, ya que no vive más que en la mente del artista y la de quien lo recibe (aprecia, oye, lee).

Comencé a imaginar que tenía entre manos un tema de estudio cuando, en un pasaje de *Pastoral americana*, leí a su autor -Philip Roth (1997/2013)- referirse a “la tragedia del hombre no preparado para la tragedia: esta es la tragedia del hombre común” (p. 104). En nuestros consultorios nos encontramos siempre con la tragedia del hombre común.

Creo que es posible recibir la obra de arte como un sueño. Podríamos entonces tomar nuestras conjeturas como momentos transicionales (Winnicott, 1951/2000), cuando transitamos entre lo construido por el autor y lo estudiado en psicoanálisis. La ilusión, según Winnicott, es necesaria incluso para llegar a la realidad. Nuestra lectura forma un campo donde se crea ese tercer espacio.

Otra ventaja: conjeturar libremente, velando por el compromiso con la buena intención científica, pero no con aquel que exige

* Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre.

de nosotros siempre lo mejor de nuestras buenas intenciones técnicas. Habría, es de suponer, una ética en la atención y otra ética en la interpretación de una obra ficcional. Aquí se puede jugar aun más (aunque con una historia cargada de infortunio), errar más, y esto puede resultar una audacia favorable a la gestación de ideas. Nada de psicoanalizar el arte, sino de extraer de él algo para nuestro espacio potencial. Procuero aquí seguir la recomendación de Labraga de Mirza (2013) de “escribir a partir del psicoanálisis” (p. 135). Abordar aspectos psicoanalíticos en una obra artística, así, ya no me parece tan arriesgado.

Una cierta inconveniencia: el desafío de escribir para un lector que no necesariamente ha tenido contacto con la obra estudiada. Sin embargo, considero que también narramos situaciones clínicas a partir de viñetas de sesiones. Además de eso, siempre está la expectativa implícita en la escritura de ganar al otro para la lectura de la novela, y dejar menos solo, en sus conjeturas, al solitario que escribe. Aquí va un resumen.

Pastoral americana

El personaje central de la novela (Roth, 1997/2013) es Seymour Levov, también conocido como el Sueco, quien en su juventud ha sido un brillante jugador de básquet, béisbol y fútbol americano -no de uno, sino de tres deportes tradicionales en los Estados Unidos-. El eje central de la narrativa gira en torno a los acontecimientos, en tiempos de la Guerra de Vietnam, que llevaron a su hija Merry a perpetrar un atentado en un minimercado, en la pacata ciudad estadounidense en la que vivían en Nueva Jersey (Old Rimrock), que resultó en la muerte de una persona. Puede decirse del Sueco: “Una esposa linda. Una casa linda. Atiende el negocio como un juego. Lleva su parte de padre con mucha competencia” (p. 108).

El Sueco intenta identificar una causa para el destino trágico: “Tenía que ser una transgresión, una transgresión específica, aun cuando él fuera el único en identificar aquello como una transgresión” (p. 111).

La transgresión, aquella que explicaría todo el odio, toda la locura, habría ocurrido el día en el que el padre cede al pedido de la hija de que la bese como besaba a su madre. La elucidación estaba allí, el error del padre estaba esclarecido y el salto de la barrera del incesto aquel día explicaba todo el movimiento destructivo de la hija, que incluso ya había detonado otra bomba y matado a otros tres civiles estadounidenses.

Investigamos mucho en psicoanálisis y lidiamos con muchas incertidumbres, pero hace tiempo hemos desistido (si es que alguna vez la hemos buscado) de la explicación monocausal. Percibo, entonces, bastante conveniente para el estudio psicoanalítico la historia contada por Roth: la complejidad del enredo aleja al lector de

la morosidad de una teoría que todo lo explica. La narrativa se aproxima cada vez más a aquellas de las que participamos en el consultorio, con su miscelánea de dramas, incertezas, multiplicidad de vértices y complejidad en las relaciones.

El elemento central, pienso yo, está en la relación incestuosa no interdicta por el narcisismo de un padre.

Algo me suena como una seña del autor: hay una fiesta en conmemoración de los 45 años de la graduación del secundario. Quien participa es el narrador, Nathan Zuckerman. Los recuerdos, profusos, iluminados, se entremezclan con los inevitables temas de la enfermedad y la muerte. “Veinte del curso nuestro, muertos [...], dos de nuestra época de los Valientes” (p. 65). El fenómeno que se observa en ese punto de lectura es que el asunto derivaba al tema de la masturbación, revelando, incluso con cierta comicidad, lo paradójico de la transmisión entre generaciones: “Fui yo el que te enseñó a masturbarte, ¿sabías eso?” (p. 65). Anoto al costado: ¿es posible enseñarle a alguien a masturbarse? Y, si fuera posible, ¿sería necesario? Pero el ciclo que devela la reacción narcisista a las pérdidas está en la secuencia de esa conversación: enfermedad/muerte-masturbación-enfermedad/muerte-sexo.

Parto del elemento central para formar nuevas ideas:

El narcisismo del Sueco

No me refiero a un narcisismo que pudiese surgir a partir del estrellato, de la fama que él ha obtenido en su esplendor como jugador. Ese me parece un camino narrativo que devela al lector la base narcisista infantil del personaje, y esta sí nos interesa. Pero hay que considerar que la vida del Sueco ha sido también formada por esa contingencia. Él ha sido una referencia que, como todo ícono del deporte, vive el fin precoz de su potencial viril y necesita fervientemente huir del



Artists studio, 2019
©Anish Kapoor. All rights reserved DACS/SAVA 2020

drama del cuerpo que se marchita. Durante toda la lectura recuerdo que él se ha destacado no en uno, sino en *tres* deportes. Ídolo en los tres. Casado con una *Miss*. Y con una hija que mató a un hombre. Después, a otros tres.

Lo transgeneracional

La idea que se fue formando a lo largo de la lectura tiene relación con los mensajes proyectados sobre las generaciones en la familia Levoc: el conflicto telescopado (Faimberg, 1988) de una oposición de naturaleza religiosa. Pienso que esa misma intolerancia puede formarse a partir de una barrera de naturaleza narcisista.

En un diálogo mantenido entre el padre del Sueco y su entonces futura nuera (el abuelo y la madre de Merry), la pretendiente del hijo, no judía, es sometida por el suegro judío a una sabatina que procura verificar el grado de cristianismo al que sería sometido un eventual hijo de la pareja, con restricciones impuestas de un lado y pasivamente

asimiladas, no por la nuera, sino por el hijo, el Sueco. Entiendo esa rigidez como una patología transgeneracional, en la que la carga proyectada en las generaciones siguientes va a manifestarse en la transgresión paterna y en la alienación de la hija. Algo como un padre “casando” a la hija con un judío –consigo mismo– y rescatándola para la religión reclamada por el padre. En la fantasía, el hijo tendría, finalmente, una esposa judía para satisfacer a su propio progenitor.

Recuerdo aquí a Green (1983/1988), cuando escribe sobre los niños que son amados a condición de lograr los objetivos narcisistas que los padres no consiguieron realizar. Es en el término *condición*, usado por el autor, donde localizo la parte fundamental de la patología transgeneracional.

En una situación clínica, Cassorla (2013) identificó la simbiosis familiar y su relación con la “transmisión generacional de defensas simbióticas” (p. 54), a partir del parentesco en segundo grado de los padres de su paciente. Aquellas familias habían vivido juntas por generaciones.

La lectura de las consideraciones de Cassorla me hizo relacionar ese elemento simbiótico con la excesiva carga de proyecciones familiares que aparece en la novela: la presión por el casamiento judío en los Levov de Roth refuerza la defensa simbiótica en detrimento de la subjetividad en la elección del par amoroso. El grado defensivo del mantenimiento de uniones al interior de un grupo étnico/religioso, lejos de ser exclusivo de las familias judías, mueve –tal como en la ficción de Roth–, en algún individuo inserto en la cadena de transmisión, una fuerza contraria, por cierto también excesiva, como forma de romper la simbiosis y recuperar el componente privado comprometido con las necesidades del grupo familiar. Curiosamente, el tema del número de *Calibán* en el que está publicado este artículo de Cassorla es el *Exceso*.

Lo incestuoso

Observo con atención el subtítulo usado por Ferenczi en su artículo “Confusión de lengua entre los adultos y el niño” (1933 [1932]/2011). El mismo es: “El lenguaje de la ternura y de la pasión”. El título original, luego modificado por el propio autor, también es esclarecedor: “Las pasiones de los adultos y su influencia sobre el desarrollo del carácter y de la sexualidad del niño”. Prosigo con la lectura de la novela de Roth, anclado en el pasaje en el que Ferenczi hace la distinción entre la ternura del erotismo infantil y el apasionamiento del erotismo adulto:

El sentimiento de culpabilidad, en el erotismo adulto, transforma el objeto de amor en objeto de odio y de afecto, es decir, en un objeto ambivalente. [...] es justamente ese odio lo que sorprende, asusta y traumatiza a un niño amado por un adulto. Ese odio transforma a un ser que juega espontáneamente [...]

en un autómata, culpado de amor, que, imitando ansiosamente al adulto, se olvida, por así decir, de sí mismo. (p. 121)

La Merry de Philip Roth es también el autómata de Ferenczi. Es de tal intensidad la transmutación de Merry en su aislamiento autoimpuesto:

ella usaba el velo para no hacer daño alguno a los organismos microscópicos que viven en el aire [...], no se bañaba porque veneraba toda vida, incluidos los gusanos. No se lavaba [...] para no provocar daño alguno al agua. No caminaba de noche [...] por temor a aplastar con los pies a algún ser vivo, [...] no será difícil imaginar que no podrá surgir otra generación a partir de esa mujer: ningún hombre podrá acercarse a ella, que ahora vive escondida en sí misma, refugiada de los excesos del mundo, fanatizada en nombre de la pureza. (Roth, 1997/2013, p. 283)

Vale observar las consideraciones de Jeammet (2009): la necesidad de dominación que conduce a los adolescentes más vulnerables hacia sus restricciones emocionales y a los pasajes al acto se instala como modo relacional defensivo, como una tentativa de compensar una debilidad interna con una sobreinvertidura del objeto o de sus sustitutos, que son el *exceso* y la *rigidez*.

Pienso más en relación con aquel exceso el beso adulto entre padre e hija: lo veo menos como necesariamente generador de trauma que como revelador de una relación incestuosa generadora de trauma. O de repetidos traumas. Laplanche (2003) nos hace atender los mensajes enigmáticos del emisor adulto y su traducción/no traducción por parte del receptor *infans*.

Veo, así, una fantasía de inversión de papeles entre Merry y sus padres, asentida por el propio padre, como parte de lo que subsidia la grave dolencia de la niña (Jones, 1913/1961; Sapisochin, 1999). Más adelante en la lectura, la revelación de la fantasía en las palabras del narrador: “Ella se dirigía al padre como si *él* fuese el hijo, y *ella*, la madre” (Roth, 1997/2013; destacados del autor).

Un pasaje de la novela de Roth parece develar el deseo narcisista infantil del Sueco y el camino hacia la ausencia de fronteras, la pasión que no ofrece límites:

No quiero mirar por la ventana y ver el techo del zaguán. Quiero ver la tierra. Quiero ver riachos corriendo por todas partes. [...] Uno avanza un poco por la calle y adelante encuentra cascadas. No precisamos vivir como todo el mundo, podemos vivir del modo que entendemos bien, ahora. Hagamos eso. Hicimos eso. Nadie nos detuvo. [...] ¡somos libres! (p. 372)

En esa tierra libre del Sueco, él era un *Johnny Appleseed* (Johnny Semilla de Manzana), “que no era judío, no era un católico irlandés, no era cristiano protestante; nada de eso, [...] era solo un estadounidense feliz” (p. 381). El Sueco –identificado con la leyenda estadounidense generada a partir de John Chapmann, un sembrador de

manzanos que vivió entre los siglos XVIII y XIX (Puchko, 2017)– transmitía así su *alter ego* a la hija: “Todo él era placer físico. Tenía el tranco largo, una bolsa de semillas de manzana y una afición enorme, espontánea, por los paisajes, y en cada lugar adonde iba esparcía semillas” (p. 381).

Ya atento a los mensajes transmitidos de adulto a niño, releo con interés el siguiente diálogo, iniciado por Merry, todavía niña:

- ¿Quién lo mandó a hacer eso?
- ¿Quién lo mandó? Nadie lo mandó, ángel mío. Nadie precisa mandar a Johnny Semilla de Manzana a que plante árboles. Él lo hace por cuenta propia. [...]
- ¿Tiene hijos?
- Claro que sí. ¿Y sabés cuál es el nombre de su hija?
- ¿Cuál?
- ¡Merry Semilla de Manzana! (p. 382)

¿Estaría la hija pidiéndole al padre que le transmitiese la cultura que la preservaría del impulso destructivo? ¿La que veta sembrar libremente a partir de la necesidad narcisista? El padre camina a trancos largos en dirección a una tierra libre de interdicción. Siembra a su propio gusto. Percibo una comunicación contundente transmitida en la frase “Nadie precisa mandar a Johnny” a que plante manzanos. Manzana: el fruto prohibido.

Johnny Appleseed

¿Y la frase “Nadie precisa mandar”? ¿Sería también un recado al padre que impone su narcisismo a la tercera generación, el padre-abuelo objetivante, en el término usado por Lacan (1966/1998a)?

La relación de la demanda narcisista con el aspecto transgeneracional aparece en este pasaje:

No le sorprende que el Sueco no logre parar de hablar. Era imposible parar de hablar. El Sueco estaba sucumbiendo al común deseo humano de vivir de nuevo el pasado: pasar algunos momentos autoilusionarios, inofensivos, en el sano ambiente de la vida dura del pasado, cuando la familia resistía gracias a una verdad de manera alguna fundada en incitar la destrucción, sino en esquivarla y sobrevivir a la destrucción. (Roth, 1997/2013, p. 152)

Sucumbiendo el Sueco a su pasionalidad, la hija del Sueco sucumbió a la propia.

Aun antes, encuentro una referencia a la interdicción, que no puede ser lo suficientemente bien ejercida:

Había muchos retos con el fin de garantizar la obediencia; la capacidad adolescente de sublevarción se mantenía bajo control por medio de mil exigencias, prescripciones, prohibiciones: límites que se mostraban insuperables. Uno de ellos era nuestra propia valoración, bastante realista, de aquello que representaba nuestro principal interés; otro, la decencia pregnante de aquel tiempo, cuyos tabúes llevábamos aprisionados entre los dientes desde el na-

cimiento; sin hablar de la ideología, convertida en ley, del autosacrificio de nuestros padres, que drenaba en nosotros la fuente de la rebeldía temeraria y despachaba al subsuelo casi todos los deseos indecentes. (p. 55)

Lo incestuoso, a través de la mirada de las traducciones

El cuerpo de la hija está en la mente del padre, lo que conduce a la relación incestuosa:

Los pies descalzos, acolchonados como las patitas de un animal. Nuevos y sin uso, sus pies immaculados. [...]. No era gorda. Sin un gramo de más en parte alguna. La hendidura, como si una lezna la hubiese torneado: ese pliegue lindamente biselado que más tarde irá a desabrocharse, desarrollándose, en el transcurso de un ciclo de tiempo, hasta volverse una vagina de mujer, doblada como un origami. (Roth, 1997/2013, p. 328)

En lo que pienso es en una falla paterna, próximo a lo que Lacan (1966/1998b) aborda respecto del segundo tiempo del Edipo, cuando encuentro el siguiente pasaje de la novela:

en el relajamiento del cuerpo de ella en los brazos del Sueco, Merry aviva un instinto de seguridad tan intenso que debe estar próximo a lo que Dawn decía sentir cuando amamantaba [...]. E implicada en eso siempre se halla la noción de que no está yendo demasiado lejos, de que no puede ir, de que se trata de una libertad enorme y un enorme placer, el equivalente entre el vínculo de amamantamiento entre Dawn y Merry. (Roth, 1997/2013, pp. 329-330)

Pienso que al equiparar su relación con la hija con aquella del primer tiempo del Edipo, el padre no consigue realizar la función de la castración simbólica (Lacan, 1966/1998b).

Se inscribe en la relación con la hija más como un padre que se regocija en la succión del bebé y en la leche que ofrece.

A este respecto, escribe Bleichmar (1984):

Para que haya privación efectiva del objeto fálico, es esencial no solo que la madre cambie al hijo por el padre, sino también que este no quede situado como totalmente dependiente del deseo de la madre. (p. 45)

En Lacan (1966/1998b) encuentro:

la niña se considera a sí misma, aunque fuese por un momento, como castrada, en cuanto que ese término quiere decir: privada de falo, y por la operación de alguien, el cual es en primer lugar su madre, punto importante, y después su padre! (p. 693)

Vuelvo aquí a Laplanche (2003), cuando habla del fracaso radical de la traducción y su relación con el aspecto psicótico, en el que “nada es traducido, el mensaje original permanece tal cual en el apa-

1. N. del T.: Traducción de T. Segovia. La traducción corresponde a la p. 666 de: Lacan, J. (2003). *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1966).

rato psíquico, implantado o entrometido” (p. 408): el inconsciente enclavado. Busco una relación con la situación de Merry y creo que la encuentro cuando leo: “El fracaso de la traducción puede tener por resultado especialmente una transmisión tal cual, intergeneracional, sin ninguna metabolización” (p. 408). ¿Cómo pensar esa relación tan fuertemente incestuosa? ¿Aquel beso es la revelación de antiguos mensajes sexuales enigmáticos? ¿Es también resultado del fracaso radical de la traducción?

El modelo traductivo de Jean Laplanche (lo no traducido enclavado) cobra sentido aquí al considerar el destino de Merry:

los códigos innatos o adquiridos de que el *infans* dispone son, entonces, insuficientes para hacer frente a este mensaje enigmático. El niño debe recurrir a un nuevo código, al mismo tiempo improvisado por él y buscado en los esquemas provistos por el medio cultural. (p. 407)

Es curioso que el local en el que Merry arma la primera bomba, el mercadito del pueblo, sea el mismo en el que el padre ha vivido momentos de intensa fruición: lo primero que él hacía los fines de semana, después de haber sustituido la excitación deportiva por la contemplación en el campo, era recorrer los ocho kilómetros hasta el pueblo y los ocho kilómetros de vuelta a casa a pie, pensando, en el camino, en el sembrador de manzanos con enorme placer. “El puro, radiante e incontenible placer de caminar a tranco largo” (Roth, 1997/2013, p. 383). “Lo que él hacía en el camino, [...] no tenía el coraje de confesarlo francamente [...], era hacer el amor con la propia vida” (p. 383). Merry hace explotar el santuario de placer del padre.

Hay en realidad dos explosiones ejecutadas a lo largo de la historia: pienso que fueron detonados el judaísmo y el júbilo paterno. O, más específicamente: el judaísmo impuesto y el libre sembrar orgásmico del padre.

Voy a investigar entonces sobre el *jainismo* (Hinnells, 1984), religión a la que Merry recurre como su nuevo código (Laplanche, 2003), y que tiene como precepto principal la ausencia de Dios como creador o figura central. A fin de purificarse, el *jaina* propone un extremo ascetismo y la doctrina de la no violencia. El propio Mahavira, fundador del movimiento en la India, habría tenido una vida de lujo antes de volverse un mendigo errante.

En esta historia de vida de Mahavira, algo me remite a la del Sueco: la elegante y rica luminaria en vida que se vuelve caminante sembrador de fantasía.

Descubro también que el *karma* de la tradición *jaina* es concebido como una *sustancia física* que se agrega a un alma. Las partículas de *karma* existen en el universo y, debido a las acciones de esa alma, se asocian a ella.

El alma de la hija, la sustancia física del padre.

Encuentro otro elemento cargado de un fuerte simbolismo: las ceremonias jainistas comienzan y terminan con el dibujo de la cruz esvástica, emblema tomado por el nazismo, usurpado de antiguas religiones de la India (Chevalier y Gheerbrant, 1988/2015). En su significado milenario, la esvástica es símbolo de acción y de perpetua regeneración. Pienso en la adopción de un código religioso que abarca, al mismo tiempo, los mensajes de regeneración y de expurgación, no de los judíos, sino del judaísmo. Una expurgación representada por el odio de Merry y vehiculizada por el signo amalgamado, medio jaina, medio nazi, medio destructivo, medio liberador. Hay un abuelo que concibe a su nieta como judía, únicamente. No hay espacio para la subjetividad de Merry en esa transmisión. Ella es incapaz de absorber la carga macizamente proyectada: el judaísmo se convierte en jainismo; la pasión, en odio, sacrificio y muerte.

¿La madre está muerta?

La interpretación de la novela en este trabajo fue hecha casi enteramente a partir de la relación entre padre e hija; por los tiempos y por los caminos del Edipo, si pensamos en Lacan; o por los mensajes transmitidos por la seducción generalizada, como propone Laplanche.

Queda la posibilidad de más conjeturas: ¿dónde está la madre? Dirigiendo la mirada a Dawn, la madre que vive internaciones psiquiátricas por depresiones severas, presupongo otro estudio. En él, sería posible una aproximación a las consideraciones de Green (1983/1988), que enuncia la depresión de la madre como la posibilidad factible de explicitación de una retirada materna. La pérdida de sentido, más que la pérdida de amor, catastrófica para el bebé, puede sobrevenir en el momento en el que el niño descubre la existencia del padre. Esta nueva investidura podrá interpretarse como la causa de la desinvestidura materna, engendrando así, aclara Green, un Edipo precoz y defectuoso. Al considerarse la relación con el padre, se llega a la madre. Al observarse a la madre, volvemos al padre.

Una privación y una perspectiva

Entiendo que hay determinadas señas del autor en un texto, no necesariamente conscientes, que son como invitaciones a la creación de hipótesis por parte del lector. Una de ellas, que me parece muy relevante aquí, surge en un pasaje en el cual Roth (1997/2013) expone una falta: “Cuando el Sueco era niño, no había ninguna obra de arte colgada en las paredes de su casa; no existía el arte en su casa, así como en la casa de Dawn” (p. 391). Pienso en el odio de la niña como fruto de una dinastía de la concreción, acarreada por ambos troncos familiares, en la que poco parece transitar por la creación. Lo simbólico pierde espacio en favor del cuerpo, utilizado con gran éxito

por la competitividad deportiva del padre y por la próspera beldad de la madre. Si el arte surge como necesidad de expresar también lo que viene del cuerpo, su privación le devuelve todo al cuerpo. Según Jeammet (2009), la destrucción es la creatividad del pobre, considerando pobre a aquel que se siente en una situación imposible y ha sido ganado por la pasividad.

Así es que Seymour Levov busca un escritor que lo ayude en la historización. Hay una perspectiva de retorno a lo que puede ser historizado y, entonces, transformado. Como en un tratamiento analítico, un hombre común cuenta su tragedia a otro hombre, que diseña una narrativa, ayudándolo a trazar el camino de vuelta del cuerpo a la historia. Ahora, el Sueco ya no es más un ser errante. El Sueco tiene una historia.

La perspectiva esperanzadora, la señal de “buen pronóstico” contenida en ese proceso narrativo: Levov vuelve a ser padre en un segundo casamiento, ahora de tres niños. El Sueco parece estar intentando restituir la humanidad de los hombres que han muerto, quizá menos sujetos al trauma de las generaciones, al automatismo (Ferenczi, 1933 [1932]/2011) de “cables eléctricos descubiertos” (Jeammet, 2009). Estos niños serán hombres cuidados por un padre que un día miró más allá de su narcisismo y pudo recuperarse en dirección a la vida.

Finalmente, una consideración lúdica

Comencé el trabajo hablando sobre la libertad de jugar con las ideas. Después de releer el texto íntegro, un sueño diurno me surge al momento de descansar de la escritura, y se liga a las ideas trabajadas en este texto. Imagino a Philip Roth, Raul Seixas y Jean Laplanche reunidos. Detrás de ellos, veo una guitarra, una botella de Château de Pommard y dos, tal vez tres copas. Ya casi amanecía:

–Entonces, Philip, ¿alguna idea para una novela?
–Creo que sí, Jean. Me gustó mucho tu cuestión sobre las traducciones. Y sobre un hombre no preparado para la tragedia. Ey, Raul, ¿cómo le dicen ustedes en Brasil? ¿*The beautiful mad*?² ¡Dilo en francés, Jean!
–¡Muéstranos tus garabatos, *Dingue Beauté*!³ Creo que va por ahí, Philip, pero tú sabes cómo son las traducciones...
–Ya tengo letra y melodía, amigos. Jean, tu vino no es mejor que la absenta, pero es bueno. Oigan: “todos los caminos son iguales, los que llevan a la gloria o a la perdición. Hay tantos caminos, tantas puertas, pero solamente uno tiene corazón. Cada uno de nosotros es un universo, pero todo acaba adonde comenzó.”⁴

2. En portugués, *Maluco beleza*, apodo de Raul Seixas (1945-1989), cantor y compositor brasileño, autor de *A maçã, Ave Maria da rua* y *Meu amigo Pedro*, entre otras composiciones.
3. Equivalente en francés a *Maluco beleza*.
4. Extracto de la letra de *Meu amigo Pedro*, composición musical de Raul Seixas y Paulo Coelho (1976).

Resumen

El autor desarrolla ideas relacionadas al telescopaje de las generaciones y al elemento incestuoso, surgidas a partir de la lectura de la novela *Pastoral americana* de Philip Roth (1997/2013). En la ficción, una joven detona una bomba en un minimercado, con lo que mata a un hombre. La relación pasional entre padre e hija, y las proyecciones de la constelación familiar son exploradas en conexión con las ideas trabajadas por Ferenczi, Faimberg, Green, Jeammet, Lacan y Laplanche, en especial en lo que se refiere a los conceptos de seducción generalizada y castración simbólica. El autor trabaja, además, con lo que denomina “dinastía de la concreción”, en la que el cuerpo toma el lugar de lo simbólico y la creatividad está abolida. La perspectiva alentadora contenida en la obra de Roth pasa por un movimiento de transformación por la historización: como en un tratamiento analítico, un hombre cuenta su tragedia a otro hombre que diseña una narrativa, ayudando a trazar el camino de vuelta para la creación.

Descriptor: *Transgeneracional, Telescopaje de generaciones, Castración simbólica, Historización, Seducción generalizada. Candidato a descriptor:* *Incestuoso.*

Abstract

The author develops ideas related to the telescoping of generations and to the incestuous elementarising from the reading of the novel *American pastoral*, written by Philip Roth (1997/2013). In fiction, a young woman detonates a bomb in a mini-market, killing a man. The passionate relationship between father and daughter and the projections of the family constellation are explored in connection with ideas worked out by Ferenczi, Faimberg, Green, Jeammet, Lacan and Laplanche, especially the concepts of generalized seduction and symbolic castration. The author also works with what he calls the “dynasty of concretion”, where the body takes the place of the symbolic and creativity is abolished. The encouraging perspective contained in Roth’s work goes through a movement of transformation through historization: as in an analytical treatment, a man tells his tragedy to another man, who draws a narrative, helping him to trace the path back to creation.

Keywords: *Transgenerational, Telescoping of generations, Symbolic castration, Historicizing, Generalized seduction. Candidate to keyword:* *Incestuous.*

Referencias

- Bleichmar, H. (1984). O Édipo em Lacan 2. En E. de Oliveira Diehl (trad.), *Introdução ao estudo das perversões: Teoria do Édipo em Freud e Lacan*. Puerto Alegre: Artes Médicas.
- Cassorla, R. M. S. (2013). O analista, seu paciente adolescente e a estupidez no campo analítico. *Calibán*, 11(2), 43-64.
- Chevalier, J. y Gheerbrant A. (2015). *Dicionário de símbolos*. Río de Janeiro: José Olympio. (Trabajo original publicado en 1988).
- Faimberg, H. (1988). The telescoping of generations: Genealogy of certain identifications. *Contemporary Psychoanalysis*, 24(1), 99-118.
- Ferenczi, S. (2011). Confusão de língua entre os adultos e a criança. En S. Ferenczi, *Obras completas: Psicanálise* (vol. 4). San Pablo: Martins Fontes. (Trabajo original publicado en 1933 [1932]).
- Green, A. (1988). A mãe morta. En C. Berliner (trad.), *Narcisismo de vida, narcisismo de morte*. San Pablo: Escuta. (Trabajo original publicado en 1983).
- Hinnells, J. R. (1984). Dicionário. En O. Mendes Cajado (trad.), *Dicionário das religiões*. San Pablo: Círculo do Livro.
- Jeammet, P. (2009). A adolescência hoje, entre liberdade e imposição. *Revista de Psicanálise da SPPA*, 16(2), 219-234.
- Jones, E. (1961). The phantasy of the reversal of generations. En E. Jones, *Papers on psychoanalysis* (pp. 407-413). Boston: Beacon. (Trabajo original publicado en 1913).
- Labraga de Mirza, M. (2013). Escrever a psicanálise? *Calibán*, 11(1), 129-135.
- Lacan, J. (1998a). A agressividade em psicanálise. En J. Lacan, *Escritos* (pp. 101-126). Río de Janeiro: Zahar. (Trabajo original publicado en 1966).
- Lacan, J. (1998b). A significação do falo. En J. Lacan, *Escritos* (pp. 692-703). Río de Janeiro: Zahar. (Trabajo original publicado en 1966).
- Laplanche, J. (2003). Três acepções da palavra “inconsciente” no quadro da Teoria da sedução generalizada. *Revista de Psicanálise da SPPA*, 10(3), 403-418.
- Puchko, K. (26 de setiembre de 2017). *Nine facts that tell the true story of Johnny Appleseed*. Disponible en: <http://mentalfloss.com/article/62113/9-facts-tell-true-story-johnny-appleseed>
- Roth, P. (2013). *Pastoral americana*. San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1997).
- Sapichochin, G. (1999). “My heart belongs to daddy”: Some reflections on the difference between generations as the organiser of the triangular structure of the mind. *The International Journal of Psychoanalysis*, 80(4), 755-767.
- (1997/2013). Meu amigo Pedro. En R. S. Seixas y P. C. Souza, *Há 10 mil anos atrás* [producción discográfica]. Río de Janeiro: Philips Records.
- Winnicott, D. W. (2000). Objetos transicionais e fenómenos transicionais. En D. W. Winnicott, *Da pediatria à psicanálise: Obras escolhidas*. Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1951).

Miguel Calmon du Pin e Almeida*

Amabam amare y la erotomanía

1.

Amabam amare –“amaban amar”– es una expresión latina que significa amar la idea de amar el amor. San Agustín la describió, entre 397 y 398 d. C., como pura idealidad, apartada de lo carnal. Ideal del amor puro, sin pecado.

Y así, frente a tal deseo de pureza, nos enfrentamos a una herejía: ¿será cierto que, a pesar de las apariencias y de la experiencia común, amar solo es posible cuando tiene como preconditionación haber sido amado o, por lo menos, creer haber sido amado?

Que la función seductora del amor, así como la función amorosa de la seducción, están de algún modo presentes en el juego y en la ilusión me parece algo incuestionable, a pesar de que no son compañías que gocen de buena reputación por el hecho de que están al servicio del arte de engañar. Al mismo tiempo, la función de atracción es esencial en la medida en que pone en juego, fantasmática y afectivamente, el dinamismo pulsional.

La intención que mueve esta reflexión es la de cotejar el atravesamiento por el deslumbramiento de *amabam amare* como idealidad a ser superada en la realización del amor y la fijación de este ideal en la erotomanía. Ese decir, debatir acerca de cuándo esta idealidad ya no es algo a atravesar, sino algo que, por mantenerse atravesado, impide la experiencia del amor.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Río de Janeiro.



En la erotomanía, en la medida en que la experiencia de las pérdidas resultantes del complejo de Edipo (y en razón de la fragilidad recién adquirida de su estructura) obliga a la organización genital a la regresión a la anterior fase sádico-anal, el sujeto no puede –tal como la mayor parte de nosotros sí puede– tramitar las renunciaciones inherentes a la maduración afectiva y psicosexual. No puede perder tan solo una parte de sí. Al perder una parte de sí, juzga –o incluso prefiere– haber perdido todo.

Tal como Ulises en la *Odisea* (Homero, trad. 1980) tenemos que, inexorablemente, escoger entre Escila y Caribdis: dos monstruos disfrazados de roca que enmarcan el pasaje por un estrecho que las embarcaciones deben necesariamente atravesar. De un lado, montañas escarpadas esconden a Escila, en realidad un monstruo de seis cabezas; del otro, “a la distancia de una flecha”, Caribdis, también como roca, succiona todo lo que está a su alcance dos veces al día para inmediatamente devolverlo en forma violenta. A Escila, a pesar de su apariencia horripilante, le corresponde la pérdida de seis marineros, lo que significa que la nave podría resistir y proseguir el viaje; a Ca-

ribdis, a pesar de su apariencia menos monstruosa, nada se le resiste, ni siquiera la embarcación. Advertido por Cirse, la hechicera, Ulises pasa más próximo a Escila y, aunque pierde seis marineros, puede proseguir su aventura.

Una alternativa es la de aceptar perder una parte para garantizar la integridad de la embarcación y proseguir el viaje; la otra supone perderlo todo por la esperanza de no perder nada.

Ello significa que, sin percibirlo, el erotómano reprime la realidad, pero no sus deseos, alcanzando así, solamente en forma imaginaria, la satisfacción carnal de sus amores. Por un lado, las distorsiones mórbidas del psiquismo exaltan con locura la imaginación amorosa, paralizando enteramente el intercambio relacional y la realización carnal de un placer compartido. Por otro, las desviaciones desesperadas, movidas por el deseo de mantener sus “privilegios”, lo llevan a presentarse como alguien que dice “soy exactamente aquello que hiciste de mí. En mí puedes apreciar y deleitarte con la obra maestra que hiciste de mí. Ser tu obra maestra es lo que me satisface y el lugar que disfruto. No hago nada, tan solo soy”.

2.

Un día, frente a la sorpresa de haber obtenido un buen resultado en una prueba, mi hijo se quejaba de haber estudiado tanto para una prueba que, al fin de cuentas, había sido fácil, como si hubiera sido un desperdicio de tiempo. Podría haberse relajado en lugar de haber estudiado tanto. Frente a lo repetido de la escena, aquel día, como quien no quiere la cosa, le dije: “Hijo, ¿te das cuenta de que cada vez que estudias para una prueba, esta es fácil?”. Al principio no entendió la ironía y se mostró de acuerdo conmigo. Después entendió, me miró y los dos nos matamos de la risa.

Lo fantástico no es estudiar y sacarse una buena nota, lo fantástico es sacarse una buena nota sin haber estudiado. Eso es lo que define *mi* inteligencia como privilegiada. “Estudiando –dirían algunos– cualquiera lo puede lograr. Así no tiene gracia”.

Esta es una forma distendida de introducir y aproximarnos al tema de la erotomanía.

Todo análisis, en algún momento, deriva en una escena imaginaria y excitante en la que un niño, en su fragilidad desprovista de condiciones como para encontrar su deseo, se descubre sometido al abuso de otra persona, mayor que él y, por tanto, poderosa. El texto *Pegan a un niño* (Freud, 1919/2010a) escenifica la placentera pasividad del niño frente a ese *otro* al cual es forzado a someter su voluntad. Esta acción psíquica que involucra actividad y pasividad dará condición y forma a su vida sexual adulta.

En consonancia con el desarrollo de las teorías freudianas, considero que deberíamos destacar esta acción psíquica –de sumisión y pasividad frente al Padre– como posición erotómana fundamental, puesto que está en la base del desarrollo de toda relación humana y exige un intenso trabajo para evitar quedarnos aturridos en torno a los delirios que promueve: “Mi padre solo me ama a mí, por eso le pega a otro niño”.

Considero que un resto de esta posición fundamental se actualiza en la idea de que es inteligente aquel que obtiene una nota alta sin estudiar. “Soy amado sin haber hecho nada para ello, sin necesitar hacer nada. Solo porque él me ama únicamente a mí”. Todo trabajo y esfuerzo realizado degrada al sujeto de su posición erotómana, al retirarlo de esa condición en la que: “Él me desea de este modo y yo nada puedo hacer contra la fuerza de ese impulso”.

Jean Imbeault –en su texto *Le père n'aime que moi* (2004)– acompaña las formulaciones de Freud en *Pegan a un niño* (1919/2010a) y agrega que el fantasma debe ser entendido como “el padre solo me ama a mí” y no como “mi padre me ama solo a mí”, puesto que tan solo “el Padre” de la horda primitiva de *Tótem y tabú* (Freud, 1913 [1912]/2012) estaría en condiciones de resistir omnipotentemente a la realidad de las experiencias y ungir a sus predilectos con los privilegios de su amor: la belleza y la inteligencia.

Le père n'aime que moi (Imbeault, 2004) es el fantasma que fundamenta la fantasía “soy golpeado por mi padre”, en la medida en que actualiza la pasividad frente a la personalidad peligrosa y superpotente a la cual estamos forzados a someternos.

Será en función del sostener esta predestinación por lo que el erotómano luchará desesperadamente.

En una de las bellas síntesis ofrecidas por Jean-Claude Rolland a lo largo de su libro *Os olhos da alma* (2016), dice: “analizarse es someter a la prueba del duelo a los queridos objetos de la infancia transgresoramente conservados” (p. 126).

3.

Al considerarse únicos, los amantes tienen necesidad de vivir próximos a los orígenes y aman evocar las marcas de sus encuentros hasta agotar las palabras, de tal forma que sus experiencias les parecen fuera de serie. Como se pretenden siempre originales, el lenguaje no podría contener, comprender el extraordinario exceso que se evidencia en su unión, la extraordinaria potencia de su historia.

Al exceder lo ordinario, ningún tramo de sus historias es banal. Solamente el lenguaje de las leyendas o de la vida mítica, por su función –analógica, metafórica–, es admitido dentro de su círculo, de su intimidad. Se aprehende la experiencia de los amantes por aproximación —a lo sumo, por analogía–, puesto que hasta tal punto es única que ningún otro ser humano podría comprender lo que pasó con ellos, con los amantes. Cada elemento de la escena de origen estaba allí para dar lugar al encuentro amoroso, generando las condiciones para que este aconteciera. Haber nacido ese año, en aquel lugar, haber salido aquella noche, haber girado la cabeza en aquel momento y... *haberla visto*. Las señales estaban ahí. Claras, inequívocas, son todas certezas. La vida se paraliza, plena de certezas, vacía de movimiento. El movimiento solo estaría al servicio de generar las condiciones para que el amor pudiera advenir. El mundo está paralizado en torno al sujeto, en torno a la fantasía banal: “Mamá, como hoy es mi cumpleaños, no voy a ir a clase”.

De este modo, la erotomanía se atraviesa en el camino del amor, pero solamente lo cruza, ya que, casi enseguida, cuando todo iba bien pero fueron agotadas las certezas, empezará a exigir algo que no llegará jamás: una señal de confirmación del objeto por la cual el amor quedará en una posición de desequilibrio. El amor se sostiene solamente cuando existen las condiciones para tolerar ese desequilibrio. Cuando no las hay, encontramos lo que resiste en la erotomanía: el amor no puede ser puesto en desequilibrio.

Un amor de certezas (Azambuja, 2004), un amor en el que el objeto está siempre allí y nos ama. Un amor que no depende de mí, de lo que yo haga con él. La certeza del amor del objeto aleja del peligro

de la melancolía, que es donde se arraiga. Puesto que, si existe tal certeza, esta tiene como base la melancolía, una “pérdida o un déficit apocalíptico de objeto” (Assoun, 2004, p. 23), de la cual el sujeto procura alejarse, protegiéndose en el amor de las certezas.

Contrariamente a los amantes, en los que el amor se enfrenta al conflicto de la posibilidad de la pérdida, en los erotómanos el objeto debe quedar inmovilizado en un lugar y tiempo absolutos. El amor de las certezas vive de y en lo absoluto.

De este modo, si por un lado la erotomanía busca evitar el dolor del mundo, lo hace con la condición de retirar al sujeto del mundo. De allí la siguiente diferenciación: mientras que el amante vive de la creencia de su amor por el objeto, el erotómano exige la convicción del amor del objeto.

En la erotomanía, el sueño sustituye a la vida. Él ya no puede soñar, y por ello hablamos de delirio cuando nos acercamos a su discurso. Estamos frente a un problema singular en la constitución del Yo: donde hay sueño no puede existir vida, es decir, posibilidad de confrontación con la realidad y, por lo tanto, desequilibrio. En el sujeto apasionado hay vida y sueño simultáneamente, y todo lo que experimentamos alucinatoriamente es el resultado de la exploración de los sueños amorosos en un contexto de vida, cuyas consecuencias constituyen una parte significativa del Yo. En el erotómano la alucinación no es vivida como *una* experiencia, puesto que no encuentra límites que la definan como *una* experiencia. “El padre me ama solamente a mí” no tiene por corolario *una* experiencia, sino *la* experiencia, puesto que en ella la realidad debe ser rechazada. *Una* experiencia significa una de entre otras tantas experiencias, capaces por eso mismo de promover y entrar en la cadena asociativa.

Paul Laurent Assoun (2004) se refiere de este modo a los erotómanos:

El erotómano es un novio inveterado, que convive únicamente con el Banquete de amor (de un amor pertinente a la más alta esfera de la ciencia y del goce) y donde el otro real está ausente, o mejor dicho, está invitado a pesar de él mismo -sin saber que participa (antes de ser informado con un “celo imbecil” de este amante gracioso, de este amor gracioso)-. (p. 23)

Para concluir, me gustaría retomar el tema planteado por Freud en *Introducción del narcisismo* (Freud, 1914/2010b) cuando se cuestiona: “¿en razón de qué se ve compelida la vida anímica a traspasar los límites del narcisismo y poner la libido sobre objetos?”¹ (p. 29). Y argumenta que, cuando el volumen de investidura en el Yo supera cierta medida, “un fuerte egoísmo preserva de enfermar, pero al final

1. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción de esta cita y de la siguiente corresponde a la p. 82 de: Freud, S. (1979). Introducción del narcisismo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1914).

uno tiene que empezar a amar para no caer enfermo, y por fuerza enfermará si a consecuencia de una frustración no puede amar” (p. 29).

Resumen

La intención que mueve esta reflexión es la de cotejar la travesía por el deslumbramiento del *amabam amare* como una idealidad a ser atravesada, en relación con la fijación al ideal que tiene lugar en la erotomanía. Es decir, la intención es debatir acerca de cuándo esa idealidad ya no es algo por lo que atravesar, sino algo que, al mantenerse atravesado, impide la experiencia del amor.

Candidatos a descriptores: *Amar el amor, Experiencia de amar.*

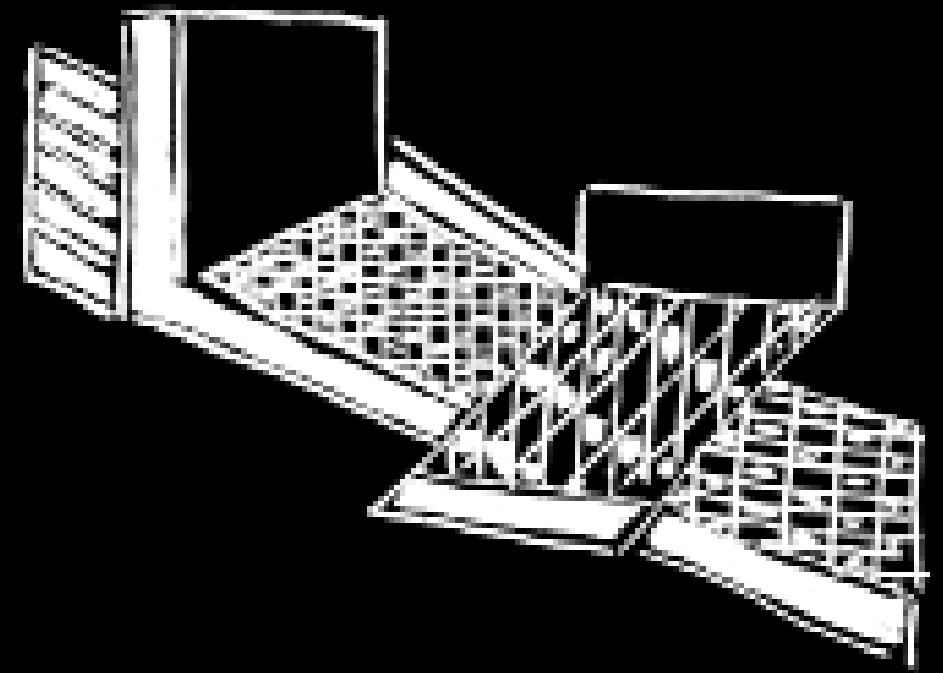
Abstract

The intention that drives this reflection is to compare the journey through the dazzling of *amabam amare* as an ideal to be crossed, in relation to the fixation to the ideal that takes place in erotomania. That is to say, the intention is to debate when this ideality is no longer something to go through, but that, by staying crossed, prevents the experience of love.

Candidates to keywords: *To love love, Experience of loving.*

Referencias

- Assoun, P.-L. (2004). Glossaire: Sur l'érotomane et l'érotomanie. *Revue Penser/Rêver le fait de l'analyse*, 5, 23.
- Azambuja, M. de (2004). L'amour de certitudes. *Revue Penser/Rêver le fait de l'analyse*, 5, 149-161.
- Freud, S. (2010a). Batem numa criança: Contribuição ao conhecimento da gênese das perversões sexuais. En P. S. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 14). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1919).
- Freud, S. (2010b). Introdução ao narcisismo. En P. S. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 12). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1914).
- Freud, S. (2012). Totem e tabu. En P. S. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 11). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1913 [1912]).
- Homero (trad. 1980). *Odisseia*. Lisboa: Sá da Costa. (Obra del siglo 8 a. C.).
- Imbeault, J. (2004). Le père n'aime que moi. *Revue Penser/Rêver le fait de l'analyse*, 5, 177.
- Rolland, J.-C. (2016). Memória subjetiva. En P. S. de Souza Jr. (trad.), *Os olhos da alma*. San Pablo: Blucher.



Incidente

Paulo Endo*

Tiempo, trauma y los narradores del destino en Auschwitz-Birkenau¹

En una primera muestra con los resultados parciales de esta investigación (Endo, 2018a, 2018b), busqué presentar algunas contribuciones del pensamiento freudiano de los años 1895 a 1900, sobre un concepto de memoria que no se restringe a la dinámica del recordar o el olvidar. Para el psicoanálisis, estos conceptos se situarían en la esfera de las experiencias de vida consciente y oscilarían entre el consciente y el preconscious.

Una contribución decisiva del psicoanálisis, y que la clínica psicoanalítica nos permite constatar, son los diversos matices de las experiencias de la memoria, como el recordar mal (los síntomas), el recordar para olvidar (los recuerdos encubridores), lo imposible de recordar y lo imposible de olvidar (lo reprimido), que consagran y permiten reconocer otras experiencias y dinámicas de la memoria, cuyos giros son inconscientes.

En aquella oportunidad de mi primera presentación, destacué la importancia que Primo Levi les asigna a los sueños en su literatura de testimonio e intenté acercar sus análisis a las narrativas de sueños de exprisioneros de Auschwitz².

Esta segunda presentación no se va a detener en los sueños específicamente, sino en el trabajo de los que de cierta forma amparaban, escuchaban y se proponían atribuirles algún sentido a esos sueños, tarea considerada imposible para quien sueña: se trata de los llamados narradores del destino (*fortune-tellers*). Es difícil definir con certeza el papel que los *fortune-tellers* tenían en los campos. En realidad, en la propia literatura de testimonio no se los destaca demasiado. Uno de los méritos de esta investigación es, justamente, contribuir

* Psicoanalista, investigador y profesor libre -docente en la Universidade de São Paulo.

1. Elegí traducir *fortune tellers* como “narradores del destino” en vez de, por ejemplo, “adivinos” pues este término carga un significado peyorativo y lleno de prejuicios. Entiendo que la función de los *fortune tellers* en los campos pasaba en muchas ocasiones por esa función y papel imaginado y definido por los prejuicios. Considero que narrar destinos interrumpidos, darle continuidad a la denominación y a la espera que el tiempo posibilita, indica mejor lo que pretendo enfatizar en este artículo.

2. Este trabajo formará parte de un libro que en breve será publicado en Brasil, y también será publicado en inglés luego del fin de la primera fase de esta investigación, coordinada por el profesor Wojciech Owczarski.

Non-Object (Door), 2008
Stainless steel
281x113x113
©Anish Kapoor.
All rights reserved DACS/SAVA 2020



a poner de manifiesto algunos elementos que no aparecen en otras investigaciones testimoniales sobre los campos de concentración y exterminio, y, específicamente en este caso, sobre los campos de Auschwitz-Birkenau.

Antes, sin embargo, son necesarias algunas palabras sobre Stanisław Kłodziński (1918-1990), exprisionero de Auschwitz. Se trató de un médico polaco, neumólogo y sobreviviente del campo de concentración de Auschwitz. Después de haber sido liberado, se volvió conocido por algunos escritos que redactó sobre Auschwitz y, en particular, por haber creado el *Auschwitz Journal of Medicine* en 1961, que tenía el objetivo de discutir y debatir sobre los campos de concentración nazis durante la Segunda Guerra y sus consecuencias para la salud de los sobrevivientes.

En 1971, siendo todavía editor de la revista, Stanislaw le solicitó al *staff* del museo Auschwitz-Birkenau que les enviaran a los expresidiarios sobrevivientes del campo un cuestionario indagando sobre los sueños que habían tenido en Auschwitz.

Las respuestas sumaron centenares de sueños en más de quinientas páginas de relatos y respuestas a ese cuestionario enviado. En este, una de las preguntas elaboradas por el neumólogo Stanislaw Kłodziński mencionaba a los *fortune-tellers*. La pregunta donde aparecía esta mención fue formulada así: *¿Qué podría decir usted sobre la vida en el campo y después de ese período (narradores del destino en la prisión y en los campos, etc.)?*

Los “narradores del destino” eran aquellos que se ofrecían a leer el futuro, prever el mañana y revelar el fin de la desdicha, y que algunas veces, más raramente, preveían desenlaces trágicos y muerte. Eran intérpretes de sueños, leían las manos, leían cartas. Algunas veces se disponían a hacerlo por un pedazo de pan, una pieza de ropa o cualquier objeto que pareciera útil en el campo, todos ítems raros entre los prisioneros de Auschwitz.

Sin embargo, para algunos sobrevivientes que respondieron esta pregunta y el cuestionario, los *fortune-tellers* eran meros aprovechadores de la buena fe de los prisioneros y de su desdicha.

Entre todas las menciones relacionadas con los adivinos o “narradores del destino” en las respuestas al cuestionario, están las de los exprisioneros que, simplemente, desecharon la pregunta diciendo que no habían encontrado a esos narradores del destino en Auschwitz o que no le daban mucha importancia a ese tipo de actividad en el campo, o incluso que los veían como simples aprovechadores de los ingenuos que a ellos recurrían. Sin embargo, apreciaciones lacónicas y de este género son las menos frecuentes en las respuestas al cuestionario.

A continuación, aparecen algunos ejemplos (Archivos de sueños, s. f.)³:

Yo nunca vi ningún narrador del destino en el campo. (Q1/F17)⁴

Las narraciones de destino eran muy comunes, especialmente en la prisión, pero yo solo oía las profecías para matar el tiempo, jamás pensaba que alguna pudiera llegar a realizarse. (Q1/M19)

3. Todos los testimonios fueron extraídos de los Archivos de sueños de la Biblioteca del Memorial y Museo de Auschwitz-Birkenau, traducidos del idioma polaco a la lengua inglesa. La versión en polaco se encuentra en el Memorial y Museo de Auschwitz-Birkenau, la versión inglesa aún está siendo preparada para su futura publicación. Esta última versión viene siendo trabajada en el ámbito del proyecto *Auschwitz prisoners' dreams*. Apoyado por el gobierno de Polonia y coordinado por el profesor Wojciech Owczarski de la Universidad de Gdansk, el proyecto de investigación también cuenta, como investigadores principales, con Paulo Endo (Universidad de San Pablo), Katja Valli (Universidad de Turku) y Marco Zanasi (Universidad de Roma).

4. N. de la E.: Las letras Q, F y M equivalen, respectivamente, a *Questionnaire* (cuestionario), *Female* (mujer) y *Male* (hombre). Los números se refieren al orden en el que aparecen en los Archivos de sueños.

Nunca les presté la más mínima atención a las narraciones de destino en las prisiones o en los campos. Como veía a los narradores del destino como gitanos que también eran llevados a las cámaras de gas junto a los otros, yo pensaba: si ellos no pueden leer sus propios futuros, ¿cómo podrían leer el mío? (Q1/M39)

Yo siempre pensé en la narración de destino como fraude o engaño. En la mejor de las hipótesis, era un juego de entretenimiento. (Q1/M42)

A diferencia de estos ejemplos, encontramos que la mayoría de los sobrevivientes que mencionan a los *fortune-tellers* muestran un fuerte interés por ellos, y observamos la importancia que los presos les daban a esos “servicios” realizados en el campo, por lo que, a veces, enseguida después de que se despertaban salían a la carrera para escuchar lo que sus sueños podrían predecir sobre su propio futuro, sus seres queridos no encontrados y el fin de la guerra.

Cito uno de los testimonios:

El trabajo de narración de destino (adivinación) también podría conducir a su practicante a obtener las gracias del superintendente de bloque y del *Stubendienst*. En el otoño de 1943, había una anciana con bajo número en el campo, en el *lager A*, en Birkenau, que hizo fortuna al transformar la adivinación (narración de destino) en casi una profesión. Ella tuvo fuerte lucro, que le fue pagado con ofertas de cuidados. Ella tenía las cartas de adivinación que ella misma había confeccionado (en cartón de embalaje). Todos los viernes, que supuestamente eran muy auspiciosos para la lectura de cartas, ella tenía enjambres de presos en fila para (hablar con) ella. (Q1/F8)

Muchas de las menciones sobre los narradores del destino manifiestan considerable estima por esa actividad realizada en el campo, y para muchos funcionó como una estrategia para mantener la esperanza y la expectativa de días mejores, y para creer en el futuro.

A continuación, algunos testimonios más:

Cuando estuve en cuarentena en Birkenau, tuve un sueño que recuerdo bien, en el que yo tenía que conducir un carrito chicoteando a mi caballo por un camino en la floresta. El tiempo estaba caluroso y soleado. De repente, un silbido alto nos despertó. Cuando me levanté de mi litera, confíe en mi vecino, un completo extraño, contándole algunos detalles del sueño. Él rápidamente me llevó al otro lado de la cuadra, donde la narradora del destino correspondiente a ese bloque y el lector de sueños dormían.

En realidad, el hombre era un prisionero de unos cincuenta años, más viejo que nosotros, de Rzeszów, y usaba unas gafas gruesas muy características, por las que se preocupaba obsesivamente, como él mismo admitió. Yo no lo conocía de antes, esa fue la primera vez que lo vi.

Luego de oír el breve relato de mi último sueño, la cartomante me preguntó mi fecha de nacimiento y estudió la palma de mi mano cuidadosamente. Entonces comenzó a describir mi situación, y su relato fue el siguiente: “Hace muy poco tiempo, usted casi perdió la vida en dos oportunidades. Pero eso ya pasó, usted sobrevivirá al campo e inmediatamente partirá en un viaje, pero mientras esté en el campo, será como la rueda chirriante de un carrito. Sufrirá constantemente, pero volverá a su casa donde una persona estará ausente. Usted cambiará de profesión y vivirá una larga vida”. Pero entonces el silbido alto nos mandó entrar al control de presencia frente a nuestro bloque. Nos quedamos uno al lado del otro, y yo esperaba que ella le agregara algo a su adivinación, cuando fuera la oportunidad.

De cualquier forma, en el momento en el que ella comentó sobre dos situaciones de riesgo de vida, me interesé más. De hecho, luego de uno de los exámenes de la Gestapo, llegué a mi límite, pues no quería decir nada impropio que pudiera herir a los otros, especialmente considerando que los seres humanos solo pueden soportar hasta cierto grado de tortura⁵. Y decidí acabar con mi vida. Yo estaba en el ático, en un cuarto piso, cercado por mis torturadores, y salté por una pequeña ventana, pero antes que todo mi cuerpo estuviera del lado de afuera, me tomaron de las manos y los pies y me arrastraron nuevamente hacia adentro. Luego me esposaron y me dejaron en una pequeña celda oscura bajo el edificio. Allí me corté las venas con una lámina de afeitar que encontré. Yo sangré mucho, pero no me morí porque ellos fueron rápidos y llamaron a un médico para que me ayudara. La siguiente parte de mi relato no está ni un poco relacionada con esta historia.

Cuando escuché que la cartomante hablaba sobre cosas que solo yo sabía -mi situación... encarar la muerte dos veces...- me interesé por sus vaticinios y comencé a prestarles atención a sus palabras.

Me detuve en la fila del control de presencia frente al bloque -el campo en el que Schreiber estaba controlando el número de prisioneros designados para el transporte- y entre los demás oí mi número en la lista.

Cuando salí de mi fila, la cartomante me llamó: recuerde, cuando usted es un prisionero, el transporte es un viaje. Una cosa se hizo realidad, y así será con la otra, acuérdesse de esto. Ella tenía razón: fui transportado, me sentí como una rueda chirriante, sobreviví al campo y volví a casa.

Volví a ver a la cartomante a inicios de 1945, en un campo completamente diferente. (Q1/M6)

En muchos casos, y algunos relatos afirman esto, los narradores del destino señalaban una vida posible después de los campos, preveían que los presos saldrían de allí y retomarían sus vidas, indicaban que sus seres queridos aún sobrevivían en algún lugar y que, en el futuro, sería posible reencontrarlos.

Para algunos que oían estas palabras era como cambiar drásticamente la máquina de penurias y sufrimientos por un instante, era como volver a vivir, imaginar, esperar y desear un futuro posible. Era como restablecer, en medio de los riesgos y las ganas de perecer, el devaneo protésico del devenir y la potencia psíquica capaz de poner en marcha una fantasía que se extendía más allá del aquí y el ahora, más allá del tiempo presente, elaborando un futuro imaginado juntos, mecanismo perdido por las urgencias impuestas en la cotidiana penuria del cuerpo y del psiquismo.

En el testimonio de ese hombre que mientras estuvo en Auschwitz había intentado suicidarse dos veces sin éxito y que sobrevivió

y tuvo una larga vida, como predijo el narrador del destino (el adivino), la palabra pudo definir un futuro porque escuchó las aflicciones del presente y, juntos, soñador y narrador del destino inventaron e imaginaron un más allá del aquí y ahora, imposible en el presente, pero posible en otro tiempo y lugar forjados junto con otra presencia humana para la cual los deseos eran factibles, los sueños eran realizables y la muerte no era inexorable, una escucha que ampliaba los límites del tiempo mientras la muerte rondaba. Juntos, soñador y adivino emulaban una experiencia ahora inexistente, pero plausible después; improbable en los campos, pero posible en la vida a ser aún vivida, esperada y lejos de Auschwitz. Algo que pudo ocurrir en aquellas circunstancias especiales e inventadas, en las que dos personas se reunían amparándose para imaginar algún triunfo sobre la condena más brutal.

En psicoanálisis decimos: es preciso por lo menos dos para escuchar el inconsciente (Anzieu, 1989, p. 418; Felman, 2000, p. 27). En alusión a esto, podríamos decir que es preciso al menos dos para forzar a uno de ellos ante los bloqueos de su pena cotidiana, cuando el dolor y la muerte no son eventualidades, sino amenazas constantes e inminentes que gritan tan pronto como se abren los ojos o, como dice Primo Levi, tan pronto como se oye la voz del soldado nazi gritar en los galpones “¡A despertar!”, sellando un destino desde el amanecer.

Serían precisos, entonces, por lo menos dos humanos para reencontrar la humanidad en el hombre que el propio hombre ha hecho desaparecer.

Lo que Elaine Scarry observó en su obra *Body in pain* (1985) sobre las situaciones de tortura y dolor impuestas en medio a la completa asimetría indica lo mismo (p. 164). El dolor es una experiencia sin objeto; imaginarlo remite a objetos sin experiencia. ¿Cómo, entonces, imaginar en medio de lo inimaginable, donde impera la inminencia del dolor absoluto que destruye y deshace, traumática y urgentemente, todas las conexiones con el mundo y con los objetos? ¿Cómo crear e inventar en un tiempo entristecido por la inminencia del fin de todo y de la muerte? Es más, si a veces la función de la fantasía es saturar el vacío con una representación, ¿cómo llenar las lagunas dejadas por la promesa de la muerte inminente y del tiempo futuro que no existirá si no es representando la escena de fantasear juntos?

La importancia y fuerza de este gesto de comunión constituía, en algunos momentos y para algunos individuos, un lenitivo para el trauma de la angustia de la muerte, precisamente porque ese mundo arruinado parecía reerguirse ansioso, entre las piezas destruidas por la devastación, en ese breve cuchicheo que casi emitía instrucciones a ser seguidas: “no desista ahora”, “aguante firme” “más adelante están la libertad, la vida, el amor..., ¿consigue verlo?”

Esa conexión que, según todo indica, sucedió muchas veces entre los narradores del destino y otros prisioneros de Auschwitz parece

5. Aquí la frase parece incompleta. Probablemente el prisionero se refiere a una de las sesiones de tortura a las que fue sometido, practicadas por la Gestapo (*Geheime Staatspolizei*).

revelar un vínculo que se crea para restituir la posibilidad de recuperar objetos borrados por el dolor y el mundo que les pertenece, y pedir prestada la imaginación que ya no es posible sin la escucha, el amparo y un enunciado que proviene de los saberes lejanos e inciertos de un extraño (*fortune-teller*).

Se trata de un préstamo para forjar y forzar la imaginación del devenir a partir de los rasgos que restan de lo que ya ha sido vivido y de las marcas psíquicas precedentes. La fantasía, en este caso, se manifiesta como una posibilidad de soportar lo traumático, lo que se transfiere a la figura de los narradores del destino, quienes, por su parte, soportan y proyectan en un futuro imposible de imaginar solo y cuya referencia son las marcas del pasado aún activas.

El devenir sería, sobre todo, retomar la propia vida, reencontrarse con los suyos, retornar a su casa y a su ciudad.

Los continuos y constantes golpes en el cuerpo, y las privaciones que se les han impuesto imposibilitan los procesos secundarios y la actividad sublimatoria que la fantasía también no raramente proyecta y hace posible psíquicamente. El cuerpo en dolor se convierte en una fuente extrema de necesidades y entra en juego la pulsión de supervivencia. Vector del trabajo psíquico que hace primario y prioritario posibilitar las condiciones de supervivencia del organismo consideradas urgencias psíquicas. La urgencia por alimentarse, protegerse de la intemperie, librarse del agotamiento y evitar el propio aniquilamiento drenan el trabajo y la energía psíquica al punto de la autoconservación, y no es raro que puedan lanzar al sujeto a una práctica prenaricista de vaciamiento y aniquilación del yo.

Así lo testimonia un sobreviviente:

Como en la prisión, normalmente era imposible dormir en los campos. ¿[Cómo] uno podría dormir, relajarse y descansar? Estábamos hambrientos y sedientos. Dormíamos con ropas húmedas de nieve, lluvia y neblina. Dormíamos con otras siete mujeres en una litera inferior, media o superior, o -más tarde- en un galpón de madera, en Birkenau. Sentía tanto frío que me despertaba en el medio de la noche y precisaba caminar hasta el distante galpón sanitario. Dormía entre el humo de las chimeneas de los crematorios. Dormía tan cerca de la rampa que se podían escuchar todos los trenes que llegaban para descargar otro transporte de personas. (Q2/F85)

Al encontrarse subjetivamente vinculados a las previsiones de los narradores del destino, muchos presos reencontraban en la escucha de su padecimiento y desesperación, y en el aquí y ahora del campo, una pausa que mostraba a los narradores como avalistas del tiempo, prediciendo que el sufrimiento y la atrocidad no durarían para siempre, cederían y en algún momento, no muy distante, pasarían.

Se reestablecía así, por un momento, a partir de la afirmación y de la apuesta de los narradores del destino, que ese tiempo podía ser previsto, vivido e imaginado, se reestablecía el derecho y el sentido

de esperar, de resistir. Y el sentido de esa espera vendría acompañado del deseo de aún estar vivo cuando el tiempo del sufrimiento llegara a su fin.

Como observa uno de los sobrevivientes:

Deberíamos estar agradecidos a los narradores del destino (adivinos), lectores de sueños, profetas y poetas porque encendían destellos de esperanza en el desesperado desierto espiritual, en nuestros corazones agonizantes. Ellos nos hicieron creer que el bien puede prevalecer sobre el mal, la justicia sobre la ilegalidad y la violencia. Solamente los que pasaron por el horror de la depresión, el tormento de la melancolía, la oscuridad de la desesperación inconsolable, solo ellos pueden saber cuánta paz y alivio esas informaciones -ver la luz del sol por detrás de las nubes, el rumor sobre las fuerzas aliadas presionando las líneas del frente- que entraban en nuestras almas [ilegible] traían. Se trataba también, y en muchos casos, de un instante de reconstrucción y de esperanza en el porvenir, amparado por un deseo de restituir el pasado que el sujeto psíquicamente aún guarda: volver a la vida que se tenía antes del campo⁶. (Q2/M76)

En el absurdo de la ferocidad de la tortura se concentraban la falta de propiedad del propio cuerpo, roto por la fuerza bruta, y la falta de propiedad de la experiencia temporal, manifiesta en el secuestro del tiempo por los torturadores: “tengo todo el tiempo del mundo” es una frase repetida de muchas maneras por los que ejecutan la tortura.

Se ataca de este modo y cotidianamente al torturado con la radicalidad que vuelve insoportables los procesos de dolor y muerte cuando, en la escena de la violencia, uno tiene la eternidad y el otro la espera; uno tiene todo y el otro nada.

Recuerdo y asocio aquí un hecho que me sucedió a partir de un ejemplo de Françoise Dolto⁷, al cual le añadiré mi propia interpretación, acerca del niño que experimenta con gusto los primeros pasos caminando y el incipiente control cenestésico, acompañado por la mirada expectante de los padres, y que al desequilibrarse se golpea la cabeza contra un mueble y llora, a veces desesperadamente (Dolto, 1992).

El niño siente un dolor inédito, un dolor nunca sentido y fuera de los registros psíquicos provocados por experiencias anteriores a las cuales no puede recurrir, y se desespera porque, a veces, le falta el sentido del tiempo que pasa y la representación de un cuerpo futuro sin dolor. Como frecuentemente ocurre, un adulto sensato se acerca al niño y le dice: “ya va a pasar, ya va a pasar”.

6. En trabajos anteriores sobre la experiencia de la tortura (Endo, 2010a, 2010b), indiqué -a partir de algunos relatos de expresidarios en las cárceles de la dictadura civil-militar brasilera que estuvo vigente entre 1964 y 1985 en Brasil- esa letargia del tiempo fijado por el dolor que producía, en el preso y en el torturado, el colapso del cuerpo y la muerte sempiterna, retirada de la experiencia del tiempo compartido y la sucesión de acontecimientos. Remito al lector a los referidos textos en la bibliografía indicada al final del presente trabajo.

7. Me refiero aquí a la experiencia de automaternaje del niño y al concepto de imagen dinámica que se constituye como una imagen-deseo calcada en el porvenir, en un tiempo futuro. En este caso, en el deseo de que cese el dolor.

En ese momento, el adulto interpela la experiencia del dolor que no cesa y se vuelve un aval del tiempo futuro, se vuelve quien garantiza que otro tiempo sin dolor existe y es posible, invitando al niño a que crea en ello, pautado por su presencia y por su propia experiencia, en la que el niño frecuentemente confía y por eso se calma. Entiende que el futuro se construyó allí mismo, mientras un adulto lo ayudaba a soportar el tiempo presente.

Tal vez en parte se trate del registro de una experiencia muy cercana a la que, ante la ausencia de todas las referencias, incluso las familiares, en el instante de la tortura y de las privaciones, los registros de placer parecen desaparecer atacados por la imposición continuada del dolor. A veces el preso busca en el paso del tiempo el sentido para permanecer vivo aquí y ahora, y lucha contra el imperativo que le es impuesto continuamente: “la desgracia que vive aquí y ahora no va a pasar, va a durar eternamente”.

El sobreviviente de Auschwitz, como vimos, combate esta asertiva en el acto en el que cambia el raro pedazo de pan que tiene en las manos y que le aplacaría el hambre inmediatamente para obtener de vuelta la posibilidad de imaginarse más allá del tiempo presente y del cautiverio de las necesidades inmediatas, yendo contra su experiencia de aniquilación, dolor y desgracia aquí y ahora, y, de cierto modo, superándola.

La oposición entre placer y realidad se revela en este punto como una oposición entre el imaginarse más allá de los muros de la realidad de la muerte, del exterminio, del calcinamiento de los cuerpos en Auschwitz-Birkenau y una realidad posterior en la que la realidad de la muerte anula y arrasa cualquier posibilidad de trabajo psíquico, matando e inmovilizando el psiquismo como tal.

El horizonte que se abre entre el prisionero de Auschwitz y los narradores del destino revela que la fantasía reencuentra, en ese tiempo consagrado a la escucha, un canal de pasaje hacia el tiempo futuro, en el que la posibilidad de una ilusión se genera como una esperanza compartida en la reconstitución de un pasado para siempre perdido.

El tiempo de la fantasía es el tiempo del anhelo. Si en el tiempo de la neurosis la interpretación de lo que se coloca como defensa, ante la imposibilidad de sustentación de la falta, restaura un pensamiento donde había repetición, en el tiempo del trauma sería preciso restituir verdad común, compartida con lo que el acto de fantasear creó cuando era imposible imaginar, crear, inventar y proyectar.

En un caso, la fantasía coloca al sujeto en un hiato entre el placer psíquico y el placer objetal obturando grietas; en el otro, es ella quien puede determinar el punto de fuga en el cual, ante la total ausencia de indicios de una vida futura y la inminencia de la muerte, la palabra reencuentra su sentido al ser proferida para crear un consenso, una experiencia compartida sobre la posibilidad y la viabilidad del devenir.

Es posible suponer que la pulsión de supervivencia (Endo, 2005) preside la dinámica fantasmática ante los límites en los que el deseo de no desear se impone, a veces definitivamente. En ese punto en el que las marcas mnemónicas del erotismo parecen desvanecerse ante el dolor, imaginar un futuro repleto de pasado se consagra como una experiencia extraordinaria, abriendo rendijas de calor y conexión en medio del frío y la oscuridad.

Un sobreviviente de Auschwitz observa:

Recuerdo que muchos sueños eran dominados por el deseo de comer, los sueños que más adelante compartí en detalle con otros detenidos. En el campo acostumbrábamos contarnos nuestros sueños entre nosotros, y algunas chicas nos los explicaban. Me acuerdo que la mayoría de las explicaciones fueron muy gentiles, o sea, las cartomantes les aseguraron a los soñadores que sus familias estaban bien y muchas veces preveían [ilegible] sin los alemanes y un retorno a la vida normal. (Q2/F85)

Impresiona esa aproximación entre el alimento que ayuda a saciar el hambre y está aliado, según la interpretación del *fortune-teller*, a otra saciedad, dada por las experiencias que el tiempo traerá nuevamente a partir de las marcas de lo que ya fue vivido y psíquicamente registrado. Ambas vitales, ambas urgentes y que sobreponen en el mismo registro lo deseable y lo necesario.

La promesa de permanecer aguardando y confirmar que en algún momento será posible volver a la propia vida se articula con lo que la narración del sueño establece: la búsqueda continua del vínculo extendido por la escucha de otro y, solo por ello, convertida en narración. Se vuelven a crear los buenos augurios de la intimidad y las promesas que los individuos se hacen entre sí inventando, cuando están juntos, otra verdad que la realidad les ha arrebatado.

Un soplo de vida es inhalado y el tiempo que se instala desmorona ese instante, convirtiéndose en un paisaje con reminiscencias de un porvenir que se revela en el acto de vivir como un deseo compartido y como continuidad.

Resumen

Este artículo presenta los resultados parciales de la investigación titulada *Sonhos de ex-prisioneiros de Auschwitz (Sueños de exprisioneros de Auschwitz)*, realizada en la Universidad de Gdansk, y que reúne investigadores de cuatro países: Polonia, Brasil, Finlandia e Italia. La colección de sueños de exprisioneros del Memorial y Museo de Auschwitz-Birkenau será la principal fuente para las interpretaciones presentes en este artículo. Discuto aquí la presencia y el papel de los adivinos en el *lager* como restauradores del sueño, la fantasía y la supervivencia psíquica en un contexto de exterminio.

Descriptor: *Psicoanálisis, Tiempo, Trauma. Candidatos a descriptor:* *Auschwitz, Elaboración onírica.*

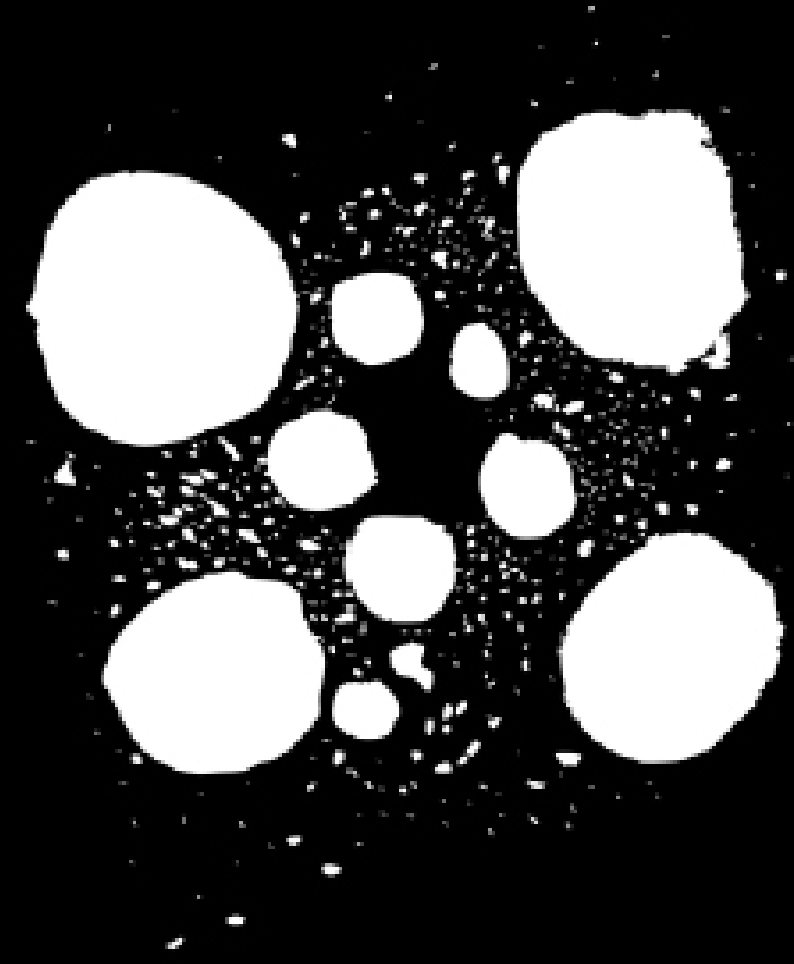
Abstract

This article presents partial results of the research entitled *Dreams of former Auschwitz prisoners* conducted at the University of Gdansk which brings together researchers from four different countries: Poland, Brazil, Finland and Italy. The collection of dreams of former Auschwitz prisoners of the archives of the Auschwitz Birkenau Memorial and Museum is the main source for the analysis and interpretations present in this article. I discuss the presence and role of fortune-tellers in the *lager* as restorers of dream, fantasy and psychic survival in a context of extermination.

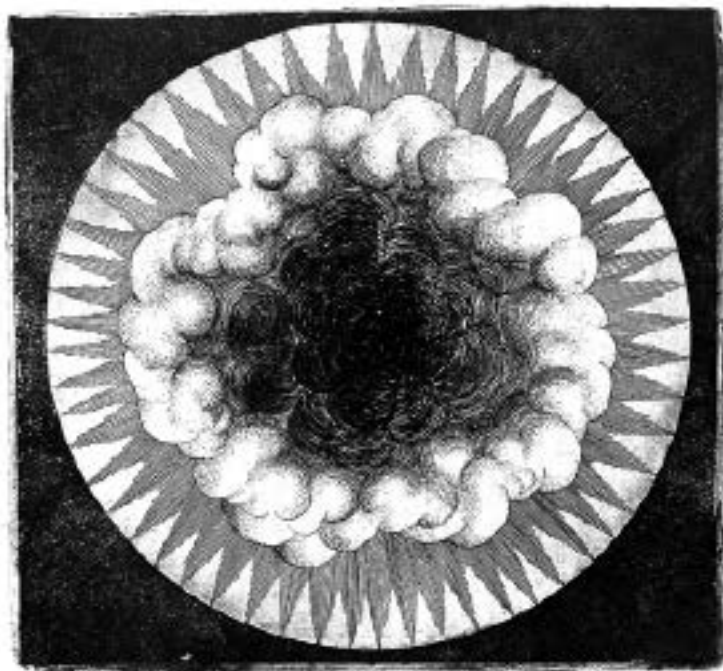
Keywords: *Psychoanalysis, Time, Trauma. Candidates to keywords:* *Auschwitz, Dream development*

Referencias

- Anzieu, D. (1989). *A autoanálise de Freud e a descoberta do inconsciente*. San Pablo: Artes Médicas.
- Arquivos de sonhos (s. f.). Memorial e Museu de Auschwitz-Birkenau, Auschwitz.
- Dolto, F. (1992). *A imagem inconsciente do corpo*. San Pablo: Perspectiva.
- Endo, P. C. (2005). *A violência no coração da cidade: Um estudo psicanalítico*. San Pablo: Escuta/Fapesp.
- Endo, P. C. (2010a). O debate sobre a memória e o corpo torturado como paradigma da impossibilidade de esquecer e do dever de lembrar. En U. C. Santander (org.), *Memória e direitos humanos*. Brasília: IGE.
- Endo, P. C. (2010b). Partilha, testemunho e a insistência e a impermanência do dizer. En G. Milán-Ramos e N. V. de Araújo Leite (org.), *Terra-mar: Litorais em psicanálise. Escrita, cinema, política y educação* (pp. 153-163). Campinas: Mercado das Letras.
- Felman, S. (2000). Educação e crise, ou as vicissitudes do ensinar. En M. Selgimann e A. Nestrovski (org.), *Catástrofe e representação* (pp. 13-71). San Pablo: Escuta.
- Scarry, E. (1985). *The body in pain: The making and the unmaking the world*. Nueva York: Oxford University Press.



Vórtice:
La dimensión mística/espiritual
en la clínica psicoanalítica



Jorge Kantor*

La dimensión mística/espiritual en la clínica psicoanalítica

En este número el Comité editorial de **Vórtice** ha decidido abrir el debate de la dimensión de lo *místico/espiritual* en la práctica clínica.

Lo primero que corresponde preguntarse al respecto es si acaso con los psicoanalistas de la segunda década del siglo XXI –al escuchar cómo las personas en análisis se entienden a sí mismas y en el intercambio de transferencias y contratransferencias–, lo *místico/espiritual* acontece en la clínica, es decir, si siquiera tal dimensión existe.

En **Vórtice** nos hemos planteado este tema como una especie de desafío alborotador de nuestras propias convicciones. Como investigador de la mente de las personas, todo psicoanalista debe considerar que las cosas en las que cree tener certeza merecen nuevos escrutinios.

Así lo hemos considerado, y aunque sabemos que Freud pensaba que la historia de la civilización consistía en una guerra perpetua entre la ciencia y la religión (Gay, 1988) y que “la lucha del espíritu científico contra la

cosmovisión religiosa no ha terminado, sigue librándose en el presente ante nuestros ojos” (Freud, 1932/1986a, p. 156), nuestra atención estará dirigida a la dimensión de lo *místico/espiritual* en la práctica clínica.

Sin duda, es difícil de creer que Freud viera en esta dimensión una expresión saludable de evolución psíquica, más bien parece ser exactamente lo contrario de lo que él esperaba de una mente liberada de las ataduras resultantes de las fuerzas civilizatorias.

Esta convicción no impidió que se preguntara por asuntos que iban aun más allá de lo imaginable, como es el caso de sus dos escritos sobre telepatía: *Psicoanálisis y telepatía* (1941 [1921]/1986a) y *Sueño y telepatía* (1922/1986d).

Parece ser que el asunto le interesaba tanto como para que haya sido lo último que escribió, en una nota brevísima del 22 de agosto de 1938, un año, un mes y un día antes de morir, dejando abierta una pregunta para que nosotros la descifráramos: “Mística, la oscura percepción de sí del reino que está fuera del yo, del ello” (Freud, 1941 [1938]/1986b, p. 302).

Eduardo Gastelumendi (Lima) toma la proposición que la frase de 1938 contiene, entendiendo que su evocación tiene consonancia con el registro de lo regresivo y lo profundo, apelando a la extensión infinita del propio aparato psíquico en la búsqueda de la capacidad del analista de sumergirse en las profundidades de su propia mente, de modo tal que pueda alcanzar las honduras de la mente de la persona en análisis.

Ruggero Levy (Puerto Alegre) encuentra, de modo semejante, que la frase de 1938 nos presenta a un Freud capaz de ser leído hoy en una suerte de *Nachträglichkeit*, incorporando los aportes de Bion, Meltzer y Laplanche, entre otros autores, sobre los aspectos imposibles de definir de un aparato psíquico desde una lógica positivista.

Igualmente, Ignacio A. Paim (Puerto Alegre) nos muestra a un Freud aventurándose en lo que aún le es desconocido, llevándonos por la obra de Freud en un itinerario que nos

muestra cómo él entendía este material inefable, aquello que la comprensión secundaria apenas abarca.

José Canelas (San Pablo) y Cristiane Blaha (Río de Janeiro) exponen cada uno, profunda y espléndidamente, cómo la lucha sigue librándose contra la cosmovisión religiosa “ante nuestros ojos”, revisando y estableciendo los trayectos principales de los aportes freudianos, contrastados con la dimensión de lo *místico/espiritual* en la actualidad.

Fernanda y Ney Marinho (Río de Janeiro) nos presentan la importancia fundamental de la noción de *fe* en el funcionamiento de la mente humana, revelando desde el paradigma bioniano los intrínquilos del proceso de pensar y sentir en la dimensión de lo *místico/espiritual*.

Jani Santamaría Linares (Ciudad de México) también utiliza el paradigma bioniano al destacar la importancia de la dimensión *místico/espiritual* como una herramienta en la tarea clínica, un estado en el que el analista debe posicionarse frente al reino de lo inefable, por terrible o sublime.

Por último, Brenda Covarrubias (Guadalajara) reverbera tejiendo una estructura a partir de la pregunta de una persona en análisis sobre en qué creen los psicoanalistas. Brenda nos propone que nos despojemos de certezas y convicciones para permitir que se reconstruya la verdad de las personas en análisis.

Referencias

- Freud, S. (1986a). 35ª conferencia. En torno de una cosmovisión. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22, pp. 146-168). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1932).
- Freud, S. (1986b). Conclusiones, ideas, problemas. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 301-302). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1941 [1938]).
- Freud, S. (1986c). Psicoanálisis y telepatía. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 165-184). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1941 [1921]).
- Freud, S. (1986d). Sueño y telepatía. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 185-212). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1922).
- Gay, P. (1988). *Freud: A life for our time*. New Haven: Yale University Press.

* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

Eduardo Gastelumendi*

Las dos notas finales como acordes iniciales

22 de agosto. *La espacialidad acaso sea la proyección del carácter extenso del aparato psíquico. Ninguna otra derivación es verosímil. En lugar de las condiciones a priori de Kant, nuestro aparato psíquico. Psique es extensa, nada sabe de eso.*

22 de agosto. *Mística, la oscura percepción de sí del reino que está fuera del yo, del ello.*
S. Freud, 1938

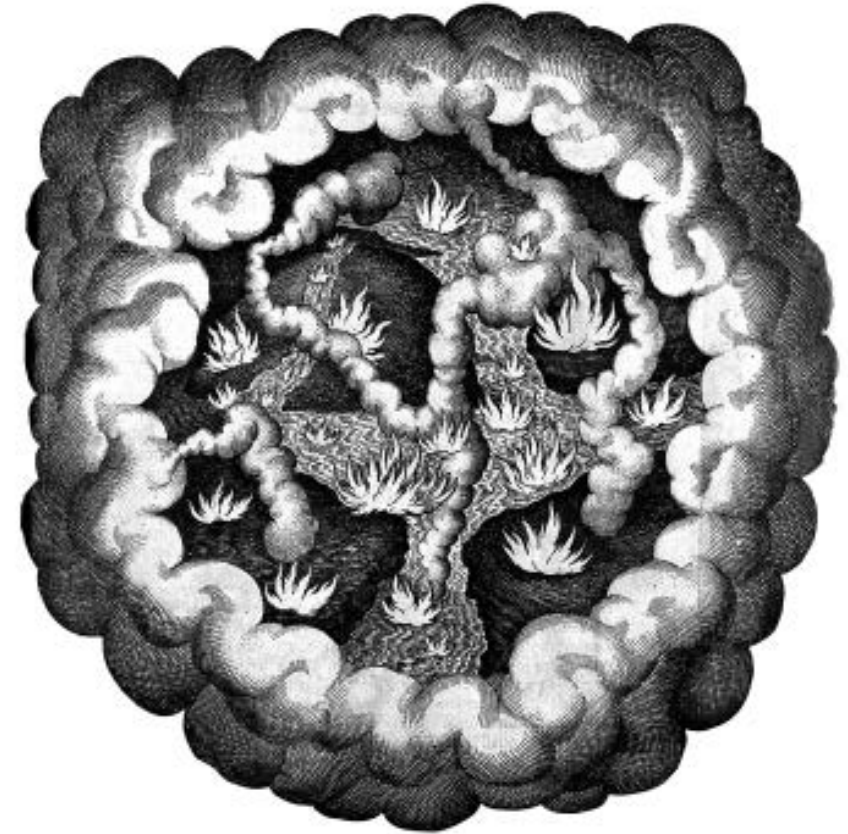
Las dos notas con las que se cierran las *Obras completas* de Freud (1941 [1938]/1986, p. 302) son preciosas. Desde hace algún tiempo las escucho como si fueran no las notas finales, sino aquellos dos brillantes acordes con los que Beethoven inicia su tercera sinfonía, la *Heroica*. El fallecimiento de Freud dio inicio a una etapa de nueva libertad a su gigantesca y trascendente obra, el psicoanálisis. Esta libertad, la que el propio psicoanálisis permite, ha impulsado a nuestra disciplina en su evolución hasta ser la que ahora es y que, al mismo tiempo, quienes la practicamos vamos construyendo.

Esas dos últimas notas –escritas el mismo día en Londres, su reciente y último hogar, al

que Freud llegó huyendo de la gran regresión colectiva, paranoica y asesina del nazismo– se parecen y se complementan, y sorprenden. Veamos cómo.

Su parecido reside tanto en su brevedad (en alemán, veintiocho palabras la primera, once la segunda) como en su expresión formal y estética. Parecen venir de un oráculo y ser portadoras de verdades *a la Bion*, no saturadas. Por sus ambigüedades gramaticales –incluso en su idioma original– despiertan conexiones implícitas, también ambiguas (preambivalentes), lo que les da un intenso sabor a proceso primario. Imagino esas palabras brotando desde los huesos de Freud, desde su ser más íntimo.

También se complementan. La primera encara dos aspectos de la espacialidad (la del aparato psíquico y la espacialidad extensa) y los conjuga en un único espacio: “Psique es extensa [pero] nada sabe de ello”¹. La segunda nota se refiere a la experiencia (mística) del ser humano inmerso y consciente, plenamente *aware* al entrar a esos espacios liminares, donde se per-



cibe a sí mismo sumergido en una espacialidad (extensa) y se reconoce como *siendo* ese mismo espacio, de algún modo idéntico a la extensión de sí mismo, *más allá del reino del yo, del ello*.

Por último, estos casi aforismos sorprenden porque no es el Freud que creemos conocer por sus textos y sus posiciones sustentadas a lo largo de años en relación con lo místico. Freud era un científico y un ateo. Sin embargo, la relectura y la reflexión sobre ellos transforma la sorpresa inicial en admiración, al reconocer al mismo Freud de siempre, al Freud que, consecuente consigo mismo, nunca dejó de dirigir su pensamiento intrépido y honesto, así como su insaciable curiosidad hacia lo desconocido, aun a costa de reformular algunas ideas que sostenía previamente.

¿Qué posibilidades abren estos acordes? ¿Hacia cuáles desarrollos psicoanalíticos apuntan? Pienso que la dimensión atemporal de la psique (la del inconsciente), idea bien conocida en su obra, Freud osadamente sugiere considerarla también extensa, haciéndola una con el espacio exterior. El resultado: un psiquismo sin tiempo ni límites. En la primera nota, afirma: “psique es extensa”. En la segunda se refiere a una autopercepción de sí mismo “fuera [del reino] del yo, [y] del ello”. Creo que Freud está sugiriendo que podemos percibirnos, siquiera oscuramente, como siendo, existiendo de alguna manera no solo *antes* de nuestra vida personal, sino también fuera de nosotros mismos, por extraño e *infamiliar*² que suene. Se trataría de una dimensión

* Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

1. Jorge Kantor y Max Hernández (junio de 2003) han escrito un texto muy original al respecto.

2. Debo mi conocimiento de este término a la psicoanalista brasileña Magda Khouri, en una presentación reciente (setiembre de 2019) en la Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

psíquica potencialmente asequible a todo ser humano, pero que es raramente percibida y menos aun reconocida, ya que los muchos desafíos cotidianos del individuo, que incluyen los avatares de la convivencia con los demás y un fantasear edípico y preedípico permanente, dejan poco espacio y tiempo libre para una atención a temas ontológicos. Es aquella dimensión, llamémosla espiritual, la que impulsa el anhelo que se busca satisfacer, siquiera parcial y superficialmente, en las liturgias periódicas de las diversas religiones o en el éxtasis de los montañistas.

Hay formas de acceder más íntimamente a ese estado, como la meditación, o a través de técnicas como la *respiración holotrópica*³ desarrollada por Stanislav Grof, creador de la psicología transpersonal, o a través del uso ritual de sustancias, como la ayahuasca –para una perspectiva psicoanalítica de su uso, véanse los textos de Domingo Nanni (2015, 2018) y de Eduardo Gastelumendi (2001, 2010, 2013)–. Estas experiencias permiten no solo acceder a un estado de consciencia distinto (los llamados *estados modificados de consciencia*), sino que son una inmersión profunda en un estado del ser. En ese sentido, son vivencias ontológicas.

¿Qué implica todo esto para la práctica psicoanalítica? Quisiera responder usando una analogía. Quienes, como psicoanalistas, salen del consultorio para vincularse –o, mejor, para implicarse– con grupos sociales menos favorecidos –la “clínica extensa”, según Fabio Herrmann (2005)–, reciben un impacto emocional con carácter de *Unheimlich*, lo infamiliar. El analista, inquieto por ello, al trabajar interiormente para asimilarlo, se transforma íntimamente. Del mismo modo, aunque de otra manera, estas experiencias que ahora nos ocupan, llamémoslas espirituales, transpersonales o trans subjetivas (en un sentido distinto al que plantea el psicoanálisis vincular), también trastornan (y revolucionan) al analista.

En un trabajo sobre el tema (Gastelumendi, 2013) sostengo que

un sujeto ya constituido, que ha logrado en su desarrollo diferenciar sin confusión su Yo de los otros, con límites bien establecidos entre su *self* y el entorno, puede recuperar, por algunos momentos (como ocurre durante el sentimiento oceánico), la vivencia de aquella unidad olvidada, de ese aspecto profundo y real de nuestra naturaleza. Sustento que una experiencia como esa posee un valor único para quien la vive. (p. 103)

Pienso que el analista que haya visitado esas regiones de su psique –a las que eventualmente puede también accederse durante un trabajo analítico regresivo y profundo– está en mejores condiciones para acompañar procesos semejantes con sus pacientes.

Referencias

- Freud, S. (1986). Conclusiones, ideas, problemas. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 301-302). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1941 [1938]).
- Gastelumendi, E. (2001). Madre ayahuasca y Edipo. *Memoria del Segundo Foro Interamericano sobre Espiritualidad Indígena*. Tarapoto: CISEI/Takiwasi.
- Gastelumendi, E. (2010). Ayahuasca: Current interest in an ancient ritual. En K. Miyoshi, Y. Morimura, K. Maeda et al. (ed.), *Neuropsychiatric disorders* (pp. 279-286). Tokio: Springer.
- Gastelumendi, E. (2013). Una mirada psicoanalítica a la experiencia con ayahuasca. *Revista Psicoanálisis*, 12(1), 91-110.
- Grof, S. (1988). *Psicología transpersonal*. Barcelona: Kairós.
- Herrmann, F. (2005). Clínica extensa. En L. M. C. Barone (org.), *A psicanálise e a clínica extensa*. San Pablo: Casa do Psicólogo.
- Kantor, J. y Hernández, M. (junio de 2003). ¿Psique es extensa? Trabajo presentado en el 8° Congreso Peruano de Psicoanálisis, Fronteras del psicoanálisis: Nuevas miradas, Lima.
- Nanni, D. (2015). *Cuatro escritos sobre el uso de ayahuasca en psicoterapia*. Paraná: Fundación La Hendija.
- Nanni, D. (2018). *Quinto escrito sobre el uso de ayahuasca en psicoterapia*. Paraná: Fundación La Hendija.

3. En América Latina, un impulsor de esta experiencia es el psicoanalista y psicodramatista argentino Carlos Martínez-Bouquet.

Ruggero Levy*

¿Se trataría de una intuición de Freud?

Mística, la oscura percepción de sí del reino que está fuera del Yo, del Ello.

Sigmund Freud

Genial, solo puedo comenzar diciendo que esta intuición de Freud de 1938 es genial.

Lo creo porque entiendo que el padre del psicoanálisis en aquel momento trascendía su contexto epistemológico e intuía que la aprehensión del inconsciente ocurre más allá de las palabras y de la investigación positiva.

En los comienzos del psicoanálisis, Freud, en su ansia por volverlo una ciencia natural –método de observación positivo, objetivo–, creía que los hechos psicoanalíticos deberían tener una correspondencia con los hechos reales vividos en la infancia del individuo (Hanly, 1992/1995). Es decir, en la “historia vivida” por el paciente debieron existir hechos reales que se correspondiesen, de algún modo, con las experiencias oníricas y los síntomas neuróticos presentados al analista. En epistemología, esta búsqueda de la verdad por correspondencia tiene a la física como ciencia prototípica, newtoniana, diría yo. En este tipo de postura científica, la hipótesis de

trabajo debe necesariamente corresponder a un hecho real, condición que le confiere veracidad. De este modo, el resultado de una fórmula de física newtoniana acerca de la fuerza de la gravedad, por ejemplo, debe poder corresponder siempre a un fenómeno real. Una manzana tirada de una altura determinada, si el experimento fuera realizado en la Tierra donde la fuerza de gravedad es una constante, deberá siempre llevar un tiempo determinado para llegar al suelo. Pues bien, frecuentemente Freud asumía, en busca del realismo científico (Hanly, 1992/1995), esta postura epistemológica. El ejemplo más ilustrativo es el análisis clásico de El hombre de los lobos.

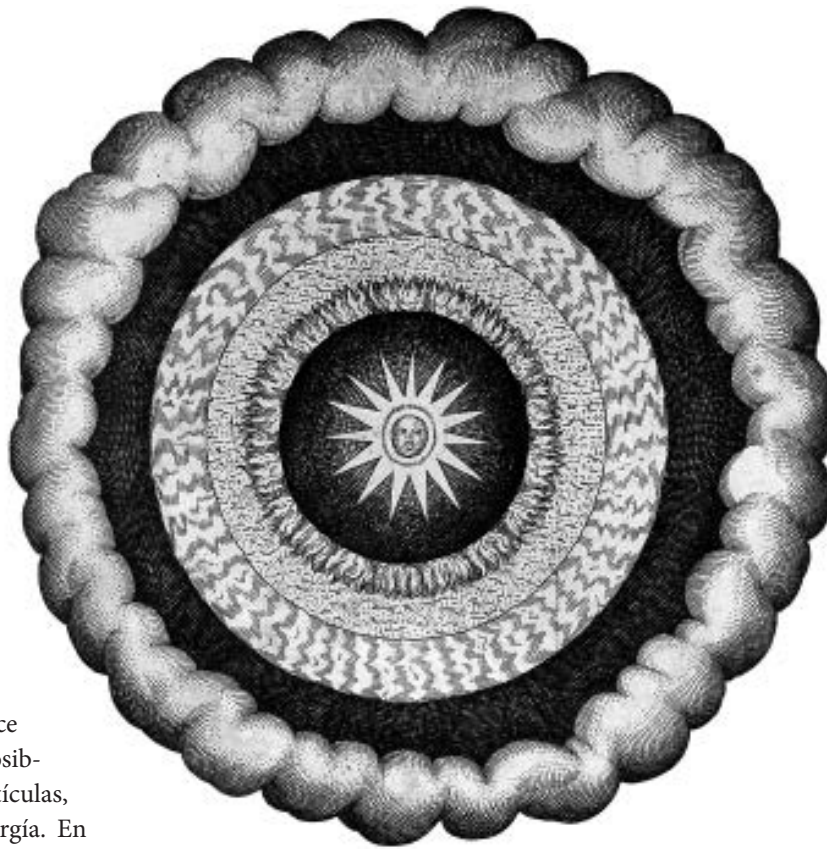
En el trabajo de interpretación del sueño de los lobos, Freud, como un verdadero historiador involucrado en la reconstitución de un evento histórico, reconstruye la “escena real” que probablemente debiera haber ocurrido de acuerdo con su visión de la época. Era la búsqueda de una correspondencia casi absoluta. Freud, además de postular que El hombre de los lobos habría presenciado el coito de los padres, buscó incluso determinar la posición en la que estarían y la hora de lo ocurrido. Aunque

* Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre.

Freud también haya utilizado otros criterios científicos, como por ejemplo la verdad por coherencia (Hanly, 1992/1995), esa *objetividad* le parecía esencial para que el psicoanálisis pudiera reivindicar un lugar como ciencia. Entonces, en este contexto, el psicoanalista sería quien busca restablecer la verdad objetiva de los hechos en un procedimiento llamado reconstrucción.

Sin embargo, posteriormente se dieron evoluciones epistemológicas. Particularmente a partir de la década del treinta, Heisenberg (1930/2013) describe el principio de la incertidumbre en el que establece que, en el nivel subatómico, es imposible determinar la posición de las partículas, como si consistieran en masa o energía. En realidad, son simultáneamente masa y energía, y ocupan un espacio indeterminado. Además, el nuevo paradigma entiende que el observador inevitablemente interfiere en el fenómeno observado. Es el fin del empirismo ingenuo que tanto influyó el psicoanálisis cuando se creía en el psicoanalista como un observador neutro que no interfería en su campo de observación. Este nuevo paradigma de la física refleja la complejidad con la que los fenómenos pasaron a ser entendidos. Podemos imaginar lo que esto significó en términos de comprensión del funcionamiento mental.

Es importante destacar en qué medida el psicoanálisis actual coincide con esta noción más común del pensamiento científico que integra el caos y la complejidad en la búsqueda por el conocimiento, desplazando el pensamiento positivista, determinista. Este nuevo modelo comprende al observador como parte del campo de observación y, fatalmente, interfiriendo en el mismo. Esto quita definitivamente al psicoanalista de su posición clásica de espejo que simplemente refleja, de frío observador de lo que pasa en la mente del paciente. Al analista



no solamente lo afectan las emociones y fantasías del paciente, sino que también él afecta directamente el campo relacional.

Antes de continuar, quiero resaltar que si por un lado Freud utilizaba, a partir de su epistemología positivista, el criterio de verdad por correspondencia y coherencia, por otro, paradójicamente, como bien dice Civitarese (2018), fue uno de los pensadores brillantes que erosionaron las bases del positivismo, como entiendo que lo hizo con sus notas de 1938. Un ejemplo de esto es su concepto de *Nachträglichkeit*, de *après coup*, que hace exactamente eso. Si el pasado puede ser resignificado y reinscrito, quiere decir que puede cambiar: el observador cambia, y con ello también su pasado. Está implícito el concepto de que el observador modifica lo observado y más, pues Freud admite que el mismo sujeto, diferente en otro momento, le da nuevo significado a su pasado.

Además de esta visión más compleja de los hechos psicoanalíticos, especialmente en Bion, el inconsciente pasó a ser visto como un terri-

torio oscuro, amorfo, inefable e inaprehensible para los sentidos, colocando la intuición en un lugar privilegiado para alcanzarlo. En *Atención e interpretación*, Bion (1970/1993) estudia detalladamente la situación analítica y la función analítica, y describe otro elemento que será esencial para la creación de un ambiente capaz de conocer la experiencia emocional.

Este elemento comporta cierta negatividad, que Bion llamará *capacidad negativa*, es decir, la capacidad de soportar el no saber, eliminando la memoria y el deseo para que la mente esté abierta a un nuevo conocimiento. El autor dice que la memoria y el deseo son “iluminaciones” que destruyen la capacidad del analista para la observación, “así como la penetración de luz en la cámara oscura destruye el valor de la película expuesta” (Bion, 1970/1973, p. 76). Esta *ceguera* implica tolerar la frustración, la incertidumbre que existe en el estado de desconocimiento. Meltzer (1988/1995) hablará de la tolerancia al misterio. Y Laplanche (1992) hablará de *recusación al saber* para poder conocer. La recusación en Laplanche tiene varios sentidos: es la recusación a gratificar (abstención), la recusación a funcionar en el plano de la orientación y sí en el de la comprensión, y la recusación al saber que, según él, el analista debe exigirse a sí mismo. Es decir, no solo en Bion (1965/2004), sino en diversos autores, cierta negatividad en el estado mental del analista parece ser un elemento esencial en la aprehensión del inconsciente.

Las formulaciones de Bion siguen adelante y se acercan a las intuiciones de Freud de 1938. Bion (1965/2004) definirá el concepto *O*. *O* sería la verdad última del paciente y del analista, llamada por él *divinidad* en sus últimos trabajos, pero *divinidad* no en el sentido religioso, obviamente, *divinidad* en el sentido de lo que es inaprehensible para los sentidos, aquello con lo que se busca tener contacto, aquello en lo que se debe tener fe y a lo que vamos a aproximarnos de algún modo, aquello que tenemos la convicción de que existe, aunque sea inefable. Pienso que es de esta dimensión de lo

místico que hablaba Freud en 1938. Creo que intuía que no era suficiente aflojar las cadenas lógicas de la asociación libre y la atención flotante, como ya había descrito el *Eso* de la segunda tópica, un inconsciente que iba mucho más allá de las representaciones, es decir, oscuro y amorfo, y que presentía -creo- que para hacer contacto con él sería preciso una “oscura percepción”. Tal vez algo cercano a lo que Bion (1965/2004) describe como “volverse *O*”, cuando el contacto con el inconsciente amorfo y oscuro es alcanzado por medio de intuiciones, sueños oníricos de vigilia y figurabilidades cercanas al polo alucinatorio (C. Botella y S. Botella, 2002), que mucho se parecen a las revelaciones místicas religiosas. Es encantador que Freud, el gran científico del iluminismo, intuyera algo de esta naturaleza. ¡Genial!

Referencias

- Bion, W. R. (1973). *Atenção e interpretação*. Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1970).
- Bion, W. R. (2004). *Transformações: Do aprendizado ao crescimento*. Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1965).
- Botella, C. y Botella, S. (2002). *Irrepresentável: Mais além da representação*. Puerto Alegre: Sociedade de Psicologia do Rio Grande do Sul, Criação Humana.
- Civitarese, G. (2018). Truth as immediacy and union: A new common ground in psychoanalysis? – Commentary on essays addressing “Is truth relevant?”. En G. Civitarese, *Sublime subjects: Aesthetic experience and intersubjectivity in psychoanalysis*. Londres: Routledge.
- Freud, S. (1988). Conclusiones, ideas, problemas. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 301-302). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1941 [1938]).
- Hanly, C. (1995). *O problema da verdade na psicanálise aplicada*. Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1992).
- Heisenberg, W. (2013). *The physical principles of the Quantum Theory*. Londres: Dover. (Trabajo original publicado en 1930).
- Laplanche, J. (1992). *Novos fundamentos para a psicanálise*. San Pablo: Martins Fontes.
- Meltzer, D. (1995). *A apreensão do belo*. Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1988).

Ignácio A. Paim Filho*

La extraña dimensión de lo espiritual y lo sagrado en la práctica analítica

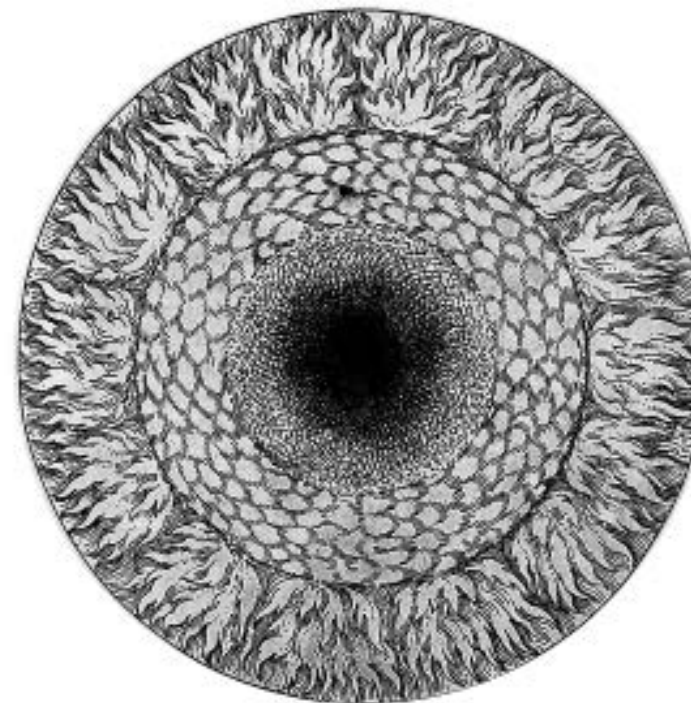
Los analistas son en el fondo unos mecanicistas y unos materialistas incorregibles, aunque quieren cuidarse de robar a lo anímico y a lo mental sus peculiaridades todavía desconocidas. Y si abordan la indagación del material oculto, ello sólo se debe a que por ese medio esperan discriminar definitivamente, de la realidad material, los productos del deseo de los hombres¹.

Sigmund Freud, 1921

Entre múltiples sensaciones desconcertantes, recibí y acepté esta invitación de trabajar algunas ideas sobre la temática de lo místico/sagrado/espiritual en la clínica psicoanalítica. Sensaciones que me despertaron inquietudes ominosas, para evocar el trabajo de Freud de 1919, que nos invita a mirar hacia los enigmas

de los orígenes y sus vicisitudes: el caldero pulsional, en su errancia entre lo aprehensible y lo inaprehensible.

Adoptando ese trabajo como orientador *-cuidando de no robar a lo anímico y a lo mental sus peculiaridades todavía desconocidas-*, busco reflexionar sobre esta singular propuesta. Es este un contexto estimulante para saber algo *de ese desconocido deseo de la humanidad*: la búsqueda de la permanencia frente a la impermanencia, la necesidad de creación del *alma inmortal*, con su apertura hacia lo espiritual y lo sagrado. Tal creación pone en escena el pensamiento animista y sienta las bases para el pensamiento religioso, en coincidencia con la creencia de lo inconsciente en la inmortalidad.



Comienzo por la cuestión del deseo, en especial por el apremio del deseo narcisista y su relación con la idea de la muerte *-fenómenos ocultos-*. Siguiendo ese recorrido, me siento tocada por el relato de Freud de 1927. En él se destaca la problemática del desamparo, que despierta la necesidad humana de generar refugios, amparados en la novela familiar, para lidiar con lo que no se representa, sino que se presenta como el enigmático acontecimiento que la transitoriedad del otro devela y vela: la inexorable finitud; Dios/Padre, con su mística, cobra cuerpo. En ese escenario, se impone el interrogante: ¿qué tiene que ver la dimensión espiritual, con sus mandamientos sagrados, con ello y con *Ello*, y, por consiguiente, con nuestra práctica clínica?

Manteniendo ese interrogante como guía, evoco el enunciado de Freud de 1938: “Mística: la oscura percepción de sí del reino que está fuera de Yo, del Ello” (p. 302)². Un hallazgo de restos, de trazas a ser exploradas. Este proyecto fue esbozado en Londres, en tiempo de guerra, tiempo de exilio, tiempo de muerte *-tiempo de dejar trabajar los misterios de la vida-* quizás en busca de resultados para un tiempo futuro.

Comencemos por la concepción misma del misticismo. Definido libremente, puede ser entendido como una experiencia subjetiva, que alude al contacto espiritual con una entidad divina. Me atrevo a explorar que lo místico está relacionado con el encuentro con una pulsionalidad *desgarrada*, que anuncia al ser

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre.

1. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 171 de: Freud, S. (1979). Psicoanálisis y telepatía. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1941[1921]).

2. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción, así como el número de página, corresponde a: Freud, S. (1979). Conclusiones, ideas, problemas. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1938).

humano, a través de la angustia, el terror del desamparo. Así, tiene la potencialidad de poner en marcha la necesidad de instrumentar el pensamiento religioso, o incluso, metafísico –invención de un objeto pleno, sucedáneo del complejo paterno–.

Por lo tanto, el misticismo surge de la *oscura autopercepción del Ello* que –por la transformación en lo contrario– adquiere atributos para construir una narrativa mítica, entre sensaciones, imágenes y palabras, que intentan dar cierta contención al vacío de los orígenes: del terror a lo sublime. Ello –*reino exterior al Yo*– totalmente inconsciente, está íntimamente vinculado con la fuente y fuerza embriagadora de la pulsión de muerte y, al mismo tiempo, por medio del Yo, al objeto absoluto de la falta: somos seres castrados, por lo tanto, condenados a la incompletud, finitos en lo infinito de nuestros deseos de inmortalidad. Tenemos, en esos términos, las condiciones propicias para la búsqueda del estado trascendental –ligazón entre la creación y el creador–, con sus garantías de pleno amparo.

Volvamos a nuestra indagación sobre lo místico, con sus eternos misterios en su dimensión espiritual y sagrada. Antes, sin embargo, un paréntesis: ¿qué podríamos pensar sobre el elemento sagrado? Tenemos aquí una complicación. Lo sagrado implica algo inviolable, que no puede ser profanado, que merece veneración e inspira temor: suelo sagrado es suelo santo, territorio de la fe incondicional. Sin embargo, el pensar psicoanalítico freudiano, con su forma desconfiada de ser (Paim Filho, 2019), se contrapone a lo sagrado. Profanar dogmas generando interrogantes en “suelo sagrado” es propio de la esencia del pensamiento científico –compromiso de desacralizar lo que está dado como verdad establecida *a priori*, en pro de las modificaciones que promueve *a posteriori*–.

Tal hecho es destacado por Freud (1918/1998) en la pregunta al pastor Pfister: “¿Por qué ninguno de todos estos devotos creó el psicoanálisis? ¿Por qué fue necesario esperar a un judío completamente ateo para hacerlo?” (p. 86). Pero he aquí una cuestión: ¿es ser ateo condición necesaria para el ejercicio de nuestro oficio? Preguntas de difícil respuesta: ambas remiten a lo místico del analista, más que del analizando.

Siendo así, trazo especulaciones por ese camino, sin temor a caer en la tentación, remitiendo el pensamiento freudiano a los recorridos que hacen del ateo aquel que sostiene el *no* frente a la creencia en la ilusión de un poder intangible: precondition para el ejercicio de la abstinencia –limitar el poder de la fascinación, del sometimiento y la devoción (Freud, 1921/1969f)–. Este es un recorrido necesario para trabajar la heteronomía en la búsqueda de la autonomía, en el marco de la lúcida recomendación: “Por tentador que pueda resultarle al analista [...] crear seres humanos a su imagen y semejanza [...] no es ésta su tarea [...]. Sería infiel a ella si se dejara arrastrar por su inclinación”³ (Freud, 1940/2014, p. 202).

Con este escenario así reseñado, veamos cómo darle un destino a nuestra pregunta-guía, manteniendo nuestra mirada sobre ese extranjero: el analista. Si el místico nos constituye, inevitablemente se hará presente en el consultorio de análisis, particularmente en los sueños, paradigma del retorno de lo reprimido, en las ominosas sensaciones que remiten al más allá de lo reprimido, a la magia.

Frente a esa constatación, vemos que su presencia es, antes que nada, una forma de comunicación de lo más primitivo que nos habita: *la sabiduría de lo místico* (Freud 1930/1969f). Eso primitivo necesita ganar palabras para ser pensado y quizás volverse menos oscuro para el Yo.

Saber un poco más de nuestro desamparo a través del pensar religioso podría transformarse en herramienta para propiciar cambios psíquicos. De este modo, si el misticismo de cada uno de nosotros puede romper con las amarras de lo sagrado, que siempre carga consigo un *quantum* de prohibición categórica al libre pensamiento, estarán dadas las condiciones para que tenga lugar el trabajo de duelo. He aquí una de las esencias del quehacer psicoanalítico: elaborar duelos, un proceso que implica renuncias, en un juego fecundo entre aceptar y no aceptar la realidad de la castración; esa que denuncia lo imponderable de la incompletud: somos seres hablantes, condenados a cumplir el ciclo de la vida que transcurre entre el nacer y el morir. El místico clama por ser trabajado *en* el analista y *por* el analista, concepción coherente con lo incisivo de: “la belleza de la religión por cierto que no pertenece al psicoanálisis” (Freud, 1918/1998, p. 86).

Tenemos frente a nosotros un contexto a ser explorado para que emerjan extrañezas –una estética del espanto– frente a las posibles certezas fijas e inmutables que lo *infantil de la sexualidad* posibilita, esa que busca protección en la invención de una *Weltanschauung* religiosa. Aquella comprendida como ideología, lo sagrado, que toma de lo místico la disposición a generar mitos, con el potencial de jugar entre la sombra y la luz, acomodando y desacomodando nuestro saber.

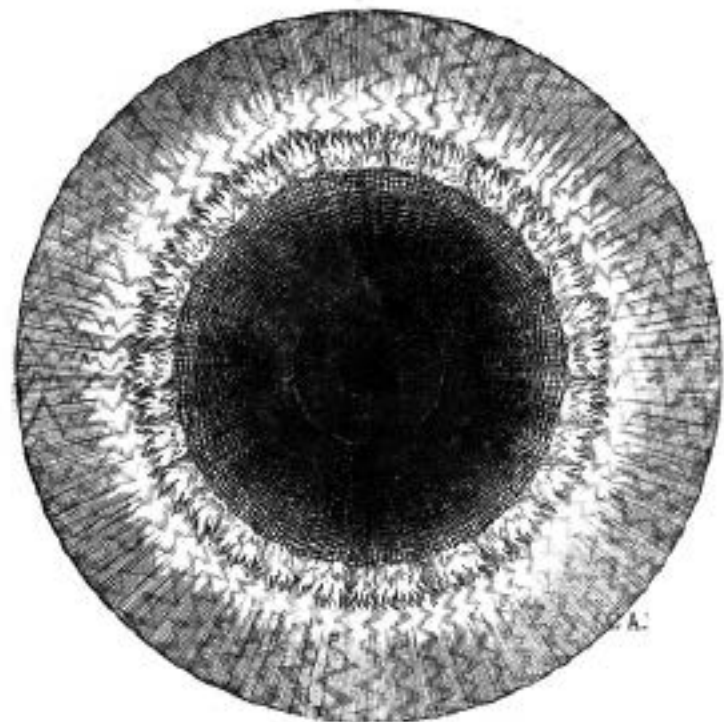
Finalmente, subrayo la importancia de mantener viva la afirmación de Freud de 1900: “Aun en los sueños mejor interpretados es preciso a menudo dejar un lugar en sombras [...] Ese es el ombligo del sueño, el lugar en que él se asienta en lo no conocido” (p. 482). Ombligo, cicatriz que perpetúa el corte que denuncia el desamparo soberano y, al mismo tiempo, la marca fundante de la presencia del otro en mí: lo interminable del psiquismo frente a lo terminable de la vida, la impenetrable frontera de la muerte.

Referencias

- Freud, S. (1969a). A interpretação dos sonhos. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 5, pp. 323-611). Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1900).
- Freud, S. (1969b). A questão de uma Weltanschauung. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 22, pp. 193-220). Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1933).
- Freud, S. (1969c). Futuro de uma ilusão. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 21, pp. 15-71). Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1927).
- Freud, S. (1969d). O mal-estar na civilização. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 21, pp. 81-171). Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1930).
- Freud, S. (1969e). Psicanálise e telepatia. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 18, pp. 217-234). Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1921).
- Freud, S. (1969f). Psicologia de grupo e a análise do ego. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 18, pp. 91-179). Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1921).
- Freud, S. (1998). Carta 09/10/1918. En K. H. K. Wondracek y D. Junge (trad.), *Cartas entre Freud & Pfister (1909-1939): Um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Viçosa: Ultimato. (Trabajo original publicado en 1918).
- Freud, S. (2010). O inquietante. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 329-376). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1919).
- Freud, S. (2014a). Compêndio de psicanálise. En P. H. Tavares (trad.), *Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Trabajo original publicado en 1940).
- Freud, S. (2014b). Resultados, ideias e problemas. En P. H. Tavares (trad.), *Obras incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica. (Trabajo original publicado en 1938).
- Paim Filho, I. A. (2019). *Inconfidências metapsicológicas: Das Unheimliche*. Puerto Alegre: Sulina.

3. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la página 176 de: Freud, S. (1979). Esquema del psicoanálisis. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1940).

Psicoanálisis y religión



Hoy el tema *psicoanálisis y religión* es de gran actualidad. Basta constatar, por ejemplo, en Brasil, la necesidad que se les impuso a los psicoanalistas de diferentes grupos miembros y no miembros de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés) de proponer una reflexión y organizar acciones políticas para enfrentar proyectos de ley propuestos por representantes de la llamada banca evangélica. Estos pretenden que el Estado

reglamente la profesión de psicoanalista para favorecer la formación de profesionales en esta área realizada por iglesias evangélicas.

Freud reflexionó en varios momentos de su obra sobre religión y religiosidad. A partir de su experiencia clínica y su teorización en metapsicología, construyó –en el sentido de *Construcciones en análisis* (1937/1975)– una *historia de la evolución de la cultura humana*, que constituye lo que él llamó herencia filogenética. En

Tótem y tabú (Freud, 1912-1913/2012) nos muestra que el hombre atribuye características humanas a las fuerzas de la naturaleza y las vuelve dioses siguiendo un modelo infantil y arcaico. En 1927, Freud se vuelca, en *El porvenir de una ilusión*, sobre el sentido psicológico profundo de la “religión del hombre común”. La lectura de este texto fundamental nos sitúa ante una concepción extremadamente compleja, sutil y actual de las relaciones entre ciencia y religión, y entre psicoanálisis y religión. En esta obra, Freud habla de un “tesoro de representaciones” creado por las tradiciones religiosas. Este tesoro psíquico nacería de la necesidad de “volver soportable el desvalimiento humano, [por medio de representaciones que son edificadas] sobre el material de recuerdos referidos al desvalimiento de la infancia de cada cual y de la del género humano”¹ (p. 159).

En *El malestar en la cultura* (Freud, 1930/2010), como iluminista que cree en la ciencia, realiza una severa crítica a la religión llamándola “delirio de masa de la humanidad”² (p. 38). Ese sentido delirante de las ideas religiosas ocurriría cuando concomitantemente hay formaciones de masa. Entramos así en el terreno de fundamentalismos religiosos y proyectos de poder teocráticos. Hacia el final de su vida, deja como legado su magnífico texto sobre el monoteísmo *Moisés y la religión monoteísta* (Freud, 1939 [1934-1938]/2018).

Con el desarrollo de la idea de un núcleo paterno que estaría por detrás de toda concepción de Dios, Freud perfecciona su reflexión. Podemos entender que para él existe un movimiento en la historia de la evolución de las religiones, que pasa de una religiosidad materna arcaica a una religiosidad en la que se vuelve central el núcleo paterno.

¿Cómo podemos pensar actualmente el tema de la religión considerando la decadencia

de las religiones junto con la proliferación de fanatismos religiosos y sus guerras santas? Hoy la economía capitalista de mercado, el exceso de consumo, la tecnología, el anonimato urbano, el desarraigo generalizado con el deterioro de la confianza en las autoridades públicas y religiosas dejan a los individuos confusos y sin referencias estables que les permitan encontrar respuestas para sus incertidumbres. ¿Cómo reinventar, entonces, nuevas inscripciones provistas de valor humano? ¿Cómo darle valor a la experiencia espiritual de los individuos sin caer en las prohibiciones de pensamientos practicadas por las diferentes instituciones religiosas? ¿Es posible la construcción de una cosmogonía contemporánea que tome en consideración los últimos descubrimientos de la ciencia?

En su texto de 1927, Freud coloca la actitud científica ante el mundo como la única posibilidad de enfrentar nuestro desamparo. En una carta a Marie Bonaparte deja clara su visión crítica del trabajo de los hombres de ciencia: “Los espíritus mediocres exigen de la ciencia un tipo de seguridad que esta no les puede ofrecer, una especie de satisfacción religiosa” (Freud, citado por Souza, 1998, p. 55).

La aprensión de Freud se vuelve actual si consideramos la dimensión religiosa que la ciencia y la tecnología vienen tomando en las últimas décadas en nuestra civilización. En un artículo titulado *Fe y razón*, Terry Eagleton (2010), importante crítico literario británico, realiza un profundo análisis de la relación entre la ciencia y la fe por medio de una lectura crítica de dos autores neoateístas muy en boga actualmente: Richard Dawkins –zoólogo evolucionista radicado en Estados Unidos y autor de *Dios: Un delirio*– y Christofer Hitchens –periodista y polemista inglés, con una columna quincenal en la revista *Época*–. El crítico

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

1. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 18 de: Freud, S. (1979). *El porvenir de una ilusión*. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 1-56). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1927).

2. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 81 de: Freud, S. (1979). *El malestar en la cultura*. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1930 [1929]).

británico muestra la relación compleja entre conocimiento y creencia. “Una creencia, por ejemplo, puede ser racional”, dice Eagleton (2010, p. 109). El autor cita a Slavoj Žižek -*In defense of lost cause* (2008)-, que defiende la idea de que los fundamentalismos confunden fe y conocimiento.

El fundamentalista es como aquel neurótico incapaz de creer que lo aman, y con espíritu infantil exige alguna prueba irrefutable de ello. De hecho, él no es un creyente. Los fundamentalistas no tienen fe. Son, en verdad, la imagen especular de los escépticos. En un mundo de extrema incertidumbre, solamente verdades incontrovertidas absolutamente seguras promulgadas por el propio Dios pueden ser confiables. (Eagleton, 2010, p. 110)

La idea de fe atrae la reflexión de los psicoanalistas porque trae consigo la noción de un compromiso amoroso, más que una descripción de cómo son y cómo funcionan las cosas. ¿Sería preciso creer para comprender? ¿Podemos afirmar que todo razonamiento es orientado por alguna especie de fe? Para la ortodoxia cristiana, como muestra Eagleton, la fe es lo que hace posible el verdadero conocimiento. El crítico inglés acerca esta idea a la noción de Lenin, según la que “la teoría revolucionaria solo podría completarse si tuviera como base un movimiento revolucionario de masa” (p. 115). Así, “el conocimiento se obtiene por medio de un comprometimiento activo, y un comprometimiento activo implica fe” (p. 115).

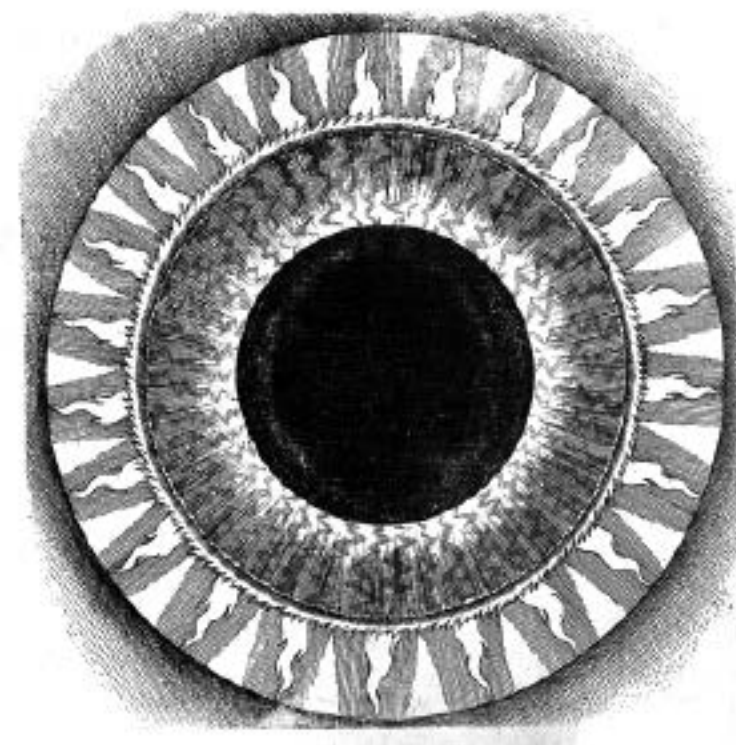
Finalmente, para traerlo al campo de la clínica y de la teoría psicoanalíticas, recordamos que la entrada en la transferencia se establece por un acto de fe: solamente teniendo fe en el analista corremos el riesgo de revelarnos a él plenamente. El conocimiento que un análisis puede proporcionarles al analizado y al analista está relacionado con el amor y la fe en el analista y el análisis.

Referencias

- Eagleton, T. (2010). *Fé e razão*. *Serrote*, 4, 106-128.
- Freud, S. (1975). Construções em análise. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 23, pp. 289-304). Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1937). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1994). L'avenir d'une illusion. En S. Freud, *Oeuvres complètes* (vol. 18). Paris: PUF. (Trabajo original publicado en 1927).
- Freud, S. (2010). O mal-estar na civilização. En P. S. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 18). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1930).
- Freud, S. (2012). Totem e tabu. En P. S. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 11, pp. 13-244). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1912-1913).
- Freud, S. (2018). Moisés e o monoteísmo: Três ensaios. En P. S. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 13-188). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1939 [1934-1938]).
- Souza, P. C. (1998). *As palavras de Freud*. San Pablo: Ática.
- Žižek, S. (2008). *In defense of lost cause*. Londres: Verso.

Cristiane Blaha*

El silencio de los (no) inocentes: Psicoanálisis, religión, mística y... una peligrosa confusión



Después de haber hecho de la sexualidad nuestro Logos y nuestro Dios, y del Falo paterno la garantía de la identidad, el psicoanálisis nos invita hoy a recargar nuestras ambiciones de libertad en regiones más móviles, más arcaicas y no menos ricas en potencialidades: allí, donde lo Uno (la identidad) no llega a ser; o no se contenta con ser solamente Uno.
Julia Kristeva

Lou Andreas-Salomé le escribió a Freud -4 de enero de 1930- (Freud y Andreas-Salomé, 1966 [1912-1936]/1975):

Leí *El malestar en la cultura...* y como en el caso de *El porvenir de una ilusión*, me sorprendió el hecho de que, a pesar de este asentimiento, mi -cómo decir- actitud frente a las cuestiones religiosas, siga siendo diferente de la suya, por lo menos en la medida en que usted encuentra difícil perdonarle al “hombre común” su re-

ligión, mientras que para mí ello sigue siendo un asunto de gran interés en todas sus variadas formas. (p. 238)

En el trabajo de 1927, *El porvenir de una ilusión*, Freud formuló la tesis de que las ideas religiosas serían ilusiones, creadas por el hombre, como expresión de su deseo de hacer frente al desamparo, a las fuerzas de la naturaleza y, principalmente, al enigma de la muerte. Hombre del iluminismo, Freud se preocupaba por dar al psicoanálisis el estatuto de ciencia, apartándolo de todo uso religioso, además de creer que, en un futuro próximo, la ciencia tendría la mayoría de las respuestas para las aflicciones humanas y que, muy brevemente, la religión sería cosa del pasado, por tanto, que no tendría futuro.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

Sin embargo, casi cien años después, la(s) religión(es) permanece(n) con mucha fuerza en nuestro mundo, presentándose bajo innumerables caras, desde las más solidarias y místicas hasta las más fundamentalistas posibles. Desde los atentados con bombas hasta la insurgencia de grupos de (supuesta) supremacía blanca cristiana, se mata, se reprime y se discrimina en nombre de Dios. En Brasil, en los últimos años, asistimos aterrados a la persecución y destrucción de templos de culto afrobrasileños en una escalada de intolerancia religiosa jamás vivida por nosotros hasta ahora.

Observamos también la difusión de una espiritualidad errante, por decirle de algún modo: una mezcla de meditación oriental, con devoción por santos católicos, estudio de la Cábala, experiencias místicas, es decir, un uso de prácticas religiosas a gusto del consumidor, modelo bastante en sintonía con el mundo contemporáneo, en su perfil mercantilista y narcisista.

¿Cómo podemos nosotros, los psicoanalistas, adentrarnos en este tema? ¿Cuál sería una buena experiencia mística en el mundo contemporáneo?

Para responder con un poco de rigor, veamos cuál es la definición de mística: “un fenómeno humano de primer grado, una realidad de la más alta importancia. Se trata, finalmente, del ápice de la vivencia religiosa, del punto culminante de la experiencia que el ser humano hace de Dios” (Araújo, 2015, p. 7). Según este autor, la experiencia mística no cabe en palabras, es fugaz, pasajera y supone una actitud de entrega. Además de ello, implica una sensación de ruptura de los límites del Yo y de comunión con lo divino. Cabe destacar que existe una correspondencia entre las definiciones presentadas por todas las religiones, tanto orientales como occidentales. Araújo entiende que el psicoanálisis tiene todo el derecho a pro-

nunciarse sobre la experiencia mística y estudiarla, sin creer, sin embargo, que tiene la palabra final sobre el asunto. Es decir que nosotros, los psicoanalistas, debemos ser cuidadosos y respetuosos en relación con ella, reconociendo su existencia y no intentando verla como un síntoma¹ a ser eliminado.

Los interrogantes son muchos, entre los que podemos destacar: si una experiencia no cabe en palabras, ¿cómo puede ser transmitida y recibida en el curso de un análisis? Y, aun más, ¿“acontece” en el campo analítico? O, incluso, ¿nuestra formación nos hace sordos a esta experiencia? Sí, porque lo místico se confunde con el misticismo, y esa palabra es conocida por nombrar prácticas engañosas.

Freud estaba muy preocupado por dar al psicoanálisis el estatuto de ciencia y por mantenerlo protegido de los religiosos. A lo largo de su vida, se ocupó en múltiples trabajos del tema de la religión y, luego de la publicación de *El porvenir de una ilusión* (Freud, 1927/2014b), escribió una carta a Oskar Pfister, con fecha 25 de noviembre de 1928, en la que afirma haberlo escrito para proteger el psicoanálisis de la mano de los sacerdotes, así como en *Pueden los legos ejercer el análisis: Diálogos con un interlocutor imparcial* (Freud, 1926/2014a) tuvo como objetivo proteger el psicoanálisis de los médicos. El impacto de sus ideas sobre religión fue inmenso y marcó a hierro y fuego a sus seguidores, quizás imbuidos por el mismo ideal iluminista del triunfo de la ciencia y el ocaso de la religión. Pfister respondió con la publicación del artículo *La ilusión de un futuro* (1928/2003), pero fue la crítica de su amigo Romand Rolland la que se hizo más conocida, puesto que abre otro trabajo de Freud: *El malestar en la cultura*, de 1930. En carta a Freud, este afirma que lo que estaría en la base del sentimiento religioso no sería cierta nostalgia de un padre protector, sino la sensación religiosa, el “sentimiento

oceánico”² que vio tanto en los místicos católicos como en los grandes místicos asiáticos, un sentimiento de profunda unión con el mundo circundante en ausencia de fronteras entre el sí mismo y el todo. Freud responde con la frase que se hizo célebre: “La mística está tan cerrada para mí como la música” (Roudinesco, 1997/1998, p. 668).

A su vez, Araújo (2015) destaca que mística y música son experiencias embriagadoras...

También podemos pensar que la experiencia mística no se restringe al relacionamiento con Dios, sino que está, por ejemplo, en la más originaria de las experiencias humanas de amor: la relación entre la madre y su bebé.

¿El júbilo frente a la naturaleza, el nacimiento de un hijo, la experiencia amorosa, la emoción frente a una obra de arte (Kakar, 2018) no son también epifanías de la vida cotidiana? Aquello del Yo que se pierde en el otro, en lo inmenso de la naturaleza, en lo cósmico. Y también en las experiencias dolorosas: ¿no sentimos acaso nuestra propia carne arder al ver a la Amazonia ardiendo en llamas?

Sin mezclar las cosas, puesto que no se trata de psicoanalizar la religión ni de sacralizar al psicoanálisis (lo cual muchas veces sucede), ¿cómo volvernos menos críticos y más abiertos a ese mundo donde lo sagrado es valorado? ¿O hemos creado un mundo aparte que, sin embargo, se juzga a sí mismo universal (Kakar, 2018), una burbuja desde donde ahora pagamos el precio de un cierto aislamiento debido a nuestra mirada superior de desprecio a los espiritualizados y a los que no profesan nuestra fe en el psicoanálisis?

Es curioso que las últimas anotaciones de Freud (1937-1938/2018) señalaran lo que quedó pendiente en su obra y que ahora vuelve con la fuerza del retorno de lo reprimido: lo femenino, la relación materna, el odio, lo místico. Él nunca dejó de cuestionarse, de

reformular, y aunque no se desdijera de lo dicho, se mantuvo hasta el final de su vida como un investigador creativo y osado. ¿Qué haremos nosotros? ¿Quedaremos presos de la letra freudiana o tendremos el valor de interrogar nuestras certezas?

Podríamos decir que el psicoanálisis es una práctica de poca importancia para el funcionamiento del mundo y que las religiones acarrean más problemas que soluciones. Es verdad. Pero, observen, donde existe la práctica del psicoanálisis y de la libertad religiosa, hay libertad.

Referencias

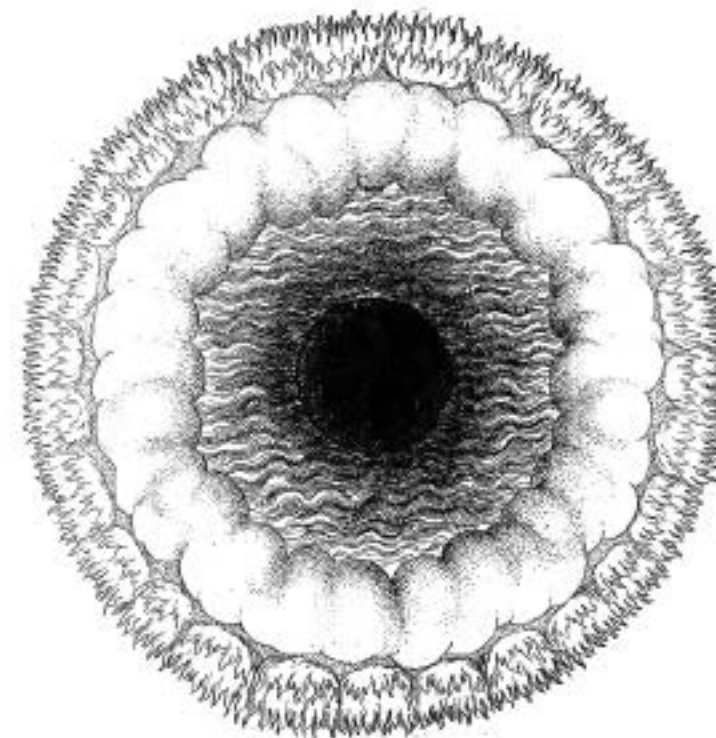
- Araújo, R. T. (2015). *Experiência mística e psicanálise*. San Pablo: Loyola.
- Freud, S. (2014a). A questão da análise leiga: Diálogo com um interlocutor imparcial. En P. S. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 17, pp. 124-217). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1926).
- Freud, S. (2014b). O futuro de uma ilusão. En P. S. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 17, pp. 231-301). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1927).
- Freud, S. (2018). Conclusões, ideias, problemas. En P. S. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 363-364). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1937-1938).
- Freud, S. y Andreas-Salomé, L. (1975). *Correspondência completa Freud - Lou Andreas-Salomé*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1966 [1912-1936]).
- Kakar, S. (2018). “A psicanálise será uma moderna prática de meditação”: Uma conversa com Sudhir Kakar. *Calibán*, 16(2), 190-201.
- Kristeva, J. (2013). A religância, ou do erotismo materno. *Ide*, 35(55), 205-218.
- Pfister, O. (2003). A ilusão de um futuro. En K. H. K. Wondracek (org.), *O futuro e a ilusão: Um embate com Freud sobre psicanálise e religião*. Petrópolis: Vozes. (Trabajo original publicado en 1928).
- Roudinesco, E. (1998). *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar. (Trabajo original publicado en 1997).

1. Lo que no impide que pueda ser entendido, en análisis, como síntoma de determinado paciente.

2. Tomado del literato Ramakrishna, quien, a su vez, lo toma de un texto sánscrito medieval. La metáfora no podría ser mejor: el océano, en efecto, es un símbolo perfecto de una totalidad sin fronteras en la que las multiplicidades se disuelven y los opuestos se funden (Araújo, 2015).

Fernanda Marinho* y
Ney Marinho*

El acto de fe: La fe sin dioses ni demonios



SACERDOTE: Pero ¿no crees que cuando hayas demostrado toda esa multitud de “falsos dioses”, puede incluso ser discernible un “Dios” que no sea falso?

P. A.: Sin duda alguna. No tengo dificultades para aceptar que tal posibilidad pueda existir. Pero, en la medida en que mi limitada capacidad me permite alcanzar la verdad, no he experimentado la realidad de la cual hablas. Recuerdo a mi madre preguntándole a mi padre si había experimentado alguna vez eso que dijo un poeta: “A veces una luz sorprende al cristiano mientras canta”; y mi padre respondió, tras meditarlo un instante, que no. Recuerdo el súbito comienzo de la noche tropical, la habitación iluminada por la luz de las lámparas y esa terrible pero solemne e incomprensible conversación. ¿Por qué estaban tristes? La experiencia no me ha contestado1. (Bion, 1991/1996, p. 170)

La lectura de *El porvenir de una ilusión* (Freud, 1927/2014) lleva a cualquier psicoanalista a reflexiones inevitables. ¿Se habría equivo-

cado Freud con respecto a la religión, a su papel y a su fuerza? ¿Habrá subestimado Freud la fuerza de la ilusión? O, incluso, ¿por qué Freud no habrá mencionado, en su avasalladora crítica, el carácter agresivo, por momentos feroz, de la religión, tal como lo vemos a lo largo de la historia? Todos estos interrogantes están acentuados y, por cierto, multiplicados, por el igualmente avasallador avance de los fundamentalismos de toda naturaleza, desde los islámicos y judíos hasta el más reciente (o, por lo menos, más evidente en el último tiempo) ¡de los evangélicos! Todos predicán la exclusión de los infieles o el belicismo, o apoyan con fuerza políticas antiiluministas de extrema derecha. En suma, en vez de dar lugar al “primado del intelecto”, la religión retrocedió a formas y expresiones primitivas con las que obtuvo extraordinario éxito.

Sin embargo, el psicoanálisis trabaja y vive en un ambiente común a los religiosos, místicos, charlatanes, puesto que, según Bion (1970/2006):

Entre los muchos estados mentales de los que se ocupa el psicoanalista hay muchos que suelen ser coto de caza de otras personas; por ejemplo, los ladrones, los perversos sexuales, los asesinos, los chantajistas. Su mundo mental va acompañado por un mundo de realidades externas que alimenta sus estados mentales mediante una organización establecida de espionaje internacional y comercial, de fuerzas policiales, de organizaciones religiosas; uno de los grupos se complementa con el otro². (pp. 132-133)

De hecho, tal como Freud (1924/1971) ya había enfatizado, el psicoanálisis necesita pa-

sar de la gris teoría al “eternamente verde árbol de la vida”³ (p. 149). De este modo, vamos a encontrar en la práctica clínica un parentesco con experiencias místicas, espirituales o religiosas.

Términos como *místico*, *mesías* y *fe*, utilizados por Bion en sus aproximaciones al universo psíquico y al psicoanálisis, son, como mínimo, curiosos e interesantes. Por un lado, evocan la religión con su llamado y fuerza irrefutables en la organización subjetiva del hombre y de los grupos humanos; por otro, al hacerlo, propician también la posibilidad de exploración de ese vasto territorio y sus matices desde otras perspectivas, no religiosas, deconstruyendo algunos de sus elemen-

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

1. N. del T.: Traducción de F. Borrajo Castanedo, M. Á. del Castillo Aguas, M. Á. Martínez García, C. Martínez Muñoz, M. Martínez Sáenz, M. Méndez-Casariago y R. Mortimore, bajo la supervisión de la Dra. Mercedes Velo. La traducción corresponde a la p. 423 de: Bion, W. R. (1995). *Memorias del futuro*. Madrid: Julián Yébenes. (Trabajo original publicado en 1991).

2. N. del T.: Traducción de E. Muñiz Castro. La traducción de esta cita y de las demás citas de esta misma obra corresponden a: Bion, W. R. (1974). *Atención e interpretación*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1970).

3. Freud citando a *Fausto*, en *Neurosis y psicosis*. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 155 de: Freud, S. (1992). *Neurosis y psicosis*. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1924).

tos paradigmáticos. Con ello, abren nuevas líneas para el abordaje del fenómeno psíquico, tanto individual como grupal, las cuales a la vez se nutren de la experiencia clínica, teniéndola como objetivo, fuente y objeto de desarrollos.

Vamos a explorar tan solo el término *fe*, cuya importancia nos hace sugerir que se trata de un “elemento más del psicoanálisis”, es decir, de “una noción tan básica como continente↔contenido; EP↔D; hecho seleccionado, algo propio de aquello que entendemos como siendo psicoanálisis y no cualquier otra cosa” (Marinho, 2015, p. 2).

Cuando Bion (1970/2006) nos propone la abstención de memoria, deseo, sensorialidad y comprensión como condición necesaria para la aprehensión del fenómeno psíquico en la situación analítica –“apreciación vívida de los hechos emocionales” (p. 76), en sus palabras-, inaugura un punto capital de distinción entre una actividad *sobre* psicoanálisis y una actividad que *es* psicoanálisis. Del mismo modo se diferencia el psicoanálisis –único, singular, en la vivencia de la experiencia emocional de la dupla analítica- del hablar *sobre* psicoanálisis.

Comenta José Paz⁴ (2001):

Maestro Eckhart diferencia Dios de Deidad. Dios es todo lo que de él *hablamos y pensamos*. Deidad es aquello que en realidad *es*. Dios estaría en el vértice teológico. Alcanzar la Deidad implicaría una teología negativa, en la que se desea el despojamiento de la idea de Dios. En la que se tendría que abandonar la creencia y caminar en la fe rumbo al misterio. Sería este el camino del místico. El camino del misterio. Sería este el camino del analista, el camino del analizando, en el curso del Análisis, en el caldo de las Transformaciones “hacia O” y “de acuerdo con O”. (p. 50; las cursivas son propias)

Creencia/fe; hablar, pensar sobre, conocer/ser, K/O; dos dimensiones allí delineadas que son intrínsecas al psicoanálisis, al que también le podríamos remitir la creencia y la fe. La creencia, religiosa o no, pertenece al dominio

del conocimiento (K); la fe, al dominio del ser (O); la creencia, al dominio de lo sensorial, de lo cognoscible, pasible de enunciación, inscrito en el orden temporal, finito; la fe, es propia del dominio de lo no sensorial, de lo inefable, de lo atemporal, del misterio, de lo infinito.

Al postular fe (F) –fe en la realidad última y en la verdad- como estado de mente convocado a sustituir memorias y deseos, Bion (1970/2006) se orienta, entre otros, al presupuesto de la necesaria cualidad de no saturación de la fe:

Una fuente más de distorsión es la tendencia a vincular F con lo sobrenatural por falta de experiencia de lo “natural” con que se relaciona. La tendencia consiste en introducir un dios o un dominio que F va a revelar (o que “evolucionará” de O). El elemento F, que debería quedar sin saturar, se satura y se vuelve inadecuado para su propósito. (p. 61)

Desde otra perspectiva: “La fe subsiste más allá de las pruebas. En el punto en que terminan para el pensamiento todas las posibilidades, se revelan para la fe posibilidades nuevas” (Kierkegaard, 1849/1969, p. 20).

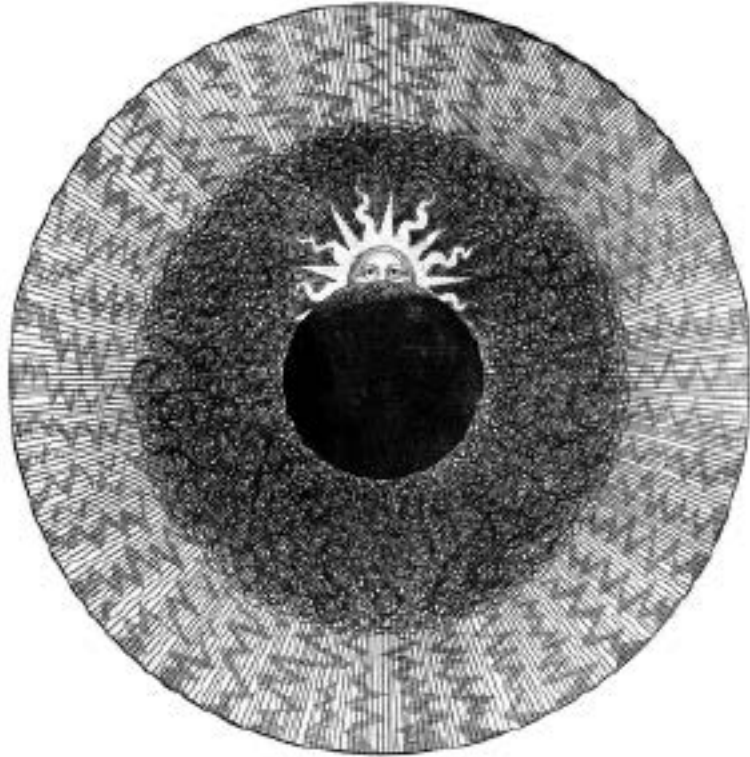
F se manifiesta en *acto* –el *acto de fe*; una actitud mental y, tal como propusimos y referimos anteriormente, un elemento del psicoanálisis-, pero es también un estado de la mente científica, artística, matemática, que nos permite crear, sea cual sea el campo; por tanto, es factor esencial de la creatividad humana, principal expresión de la libertad del hombre, libre de la esclavitud a dioses y demonios.

Referencias

- Bion, W. R. (1996). *Uma memória do futuro: O passado apresentado* (vol. 2). Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1991).
- Bion, W. R. (2006). *Atenção e interpretação*. Río de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1970).
- Freud, S. (1971). Neurosis and psychosis. En J. Strachey (ed.), *Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 19) Londres: Hogarth Press. (Trabajo original publicado en 1924).
- Freud, S. (2014). O futuro de uma ilusão. En P. S. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 17, pp. 231-301). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1927).
- Kierkegaard, S. (1969). *Tratado do desespero*. Brasília: Coordenada. (Trabajo original publicado en 1849).
- Marinho, F. y Marinho, N. (2015). *O ato de fé*. Trabajo presentado en el 25 Congreso Brasileño de Psicoanálisis, San Pablo. Trabajo inédito.
- Marinho, F. y Marinho, N. (2016). *Incorpóreo*. Trabajo presentado en el 31 Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis, Cartagena.
- Paz, J. M. G. (2001). *O canto do bode: Uma análise trágica sobre a condição humana que, possivelmente, não é nenhuma. Uma psicanálise entre Nietzsche e Bion*. Lisboa: Teseaurius.

4. Comentar lusoangolano de la obra de Bion. Ver: Paz (2001).

Lo místico en busca de una sesión



Melanie Klein (1946/1995) advirtió que cuando los pacientes tienen razones para criticar al analista, allende de las resistencias, algunas razones han tenido para hacerlo.

Una tarde de otoño, Luisa entró al consultorio; comentó que recién se había mudado a vivir a la ciudad; el sentimiento de extrañeza se mezclaba con miedo. Comentó que le aseguraron que “vivía un espíritu en esa casa” y, angustiada, agregó: “Sé que ustedes, los psicoanalistas, no

son religiosos ni creen en nada místico, pero te voy a contar...”. Me conmovió su dolor, me atrapó el comentario sobre el “psicoanalista escéptico”; no era la primera vez que lo escuchaba, algunos pacientes “confiesan”: “No quería contarte esto, me han dicho que a los psicoanalistas no les gustan estos temas sobre la religión, lo espiritual, lo místico; no los consideran científicos”.

No me propongo discutir los prejuicios o preconcepciones que acompañan a la es-

cucha analítica, apenas propongo sugerir posibles aproximaciones. En efecto, ciencia y misticismo por muchos años se han manejado por separado. Este abordaje, tan lleno de connotaciones, ha limitado la riqueza y seriedad que este tema requiere. *Científico* se había asociado exclusivamente a “lo que se ve, a lo que es”, y *místico* daba cuenta de lo desconocido. Surgen entonces algunas preguntas: ¿Existe alguna relación entre misticismo y psicoanálisis? ¿De qué manera podremos diferenciar la palabra *misticismo* de la saturación de connotaciones frecuentes en el vértice religioso o esotérico?

En la sala de análisis, nos encontramos en el reino de lo que es invisible sensorialmente, pero visible intuitivamente; trabajamos en lo que Bergstein (2018) llamó “una yuxtaposición entre el pensamiento analítico y el misticismo” (p. 7).

El fenómeno místico ha sido objeto de estudio en la reflexión psicoanalítica por autores como Bergstein (2018), C. Botella y S. Botella (1989/2003), Tauszik (noviembre de 2010), Eigen (2012), Levine (2018) y Bion (1970/1974, 1977/2005), entre otros. Conviene recordar que Freud definió la experiencia mística como un “sentimiento oceánico”, un retorno a una fusión narcisista de los primeros meses donde se desdibujan los límites yoicos, y en 1938 compartió la idea: “Mística, la oscura percepción de sí del reino que está fuera del yo, del ello” (Freud, 1941 [1938]/1991a, p. 302).

En continuidad con el pensamiento del maestro vienés, destacaré la importancia del estado místico (Bion, 1970/1974) en la tarea analítica. Mi objetivo es resaltar la importancia que tiene este estado mental desde el que escuchamos y recibimos todas las comunicaciones. La extensión limitada del presente trabajo me impone la difícil tarea de seleccionar enlaces referentes al tema, por lo que no discutiré la comunicación puntual sobre la polémica acer-

ca de la inevitable tensión que ocurre entre el místico y el grupo (Bion, 1970/1974).

El autor inglés trazó un paralelo entre un estado mental psicoanalítico y un estado mental místico. Sus aportaciones enriquecieron, redefinieron y ampliaron el concepto de “atención flotante” formulado por Freud (1912/1991b); Bion (1970/1974) escribió que el estado mental del analista se aproximaba a lo que Freud (Freud y Andreas-Salome, 1966 [1912-1936]/1992) describió en una carta a Andreas-Salome, en 1916: “Sé que, en mi trabajo, me he cegado artificialmente para concentrar toda la luz en un pasaje oscuro” (p. 43).

Bion (Santamaría, 2019/inédito¹) añadió que, en su experiencia, este proceso posibilita la intuición de una “evolución presente” y coloca las bases para futuras “evoluciones”. La actitud psicoanalítica, subrayó, es parecida a la mística, es un acto deliberado, consciente, de disciplina, que depende de una suspensión activa de memoria y deseo, es un modelo de trabajo que invita al analista y al paciente a comprometerse en una experiencia emocional que capture algunas chispas de lo incognoscible. La “ceguera artificial” muestra una escucha que no se preocupa por elementos perceptibles a través de los sentidos y está en condiciones de captar lo que no se percibe.

Trabajar desde un estado místico implica dirigirnos a una experiencia en el reino de la realidad inefable, prepara al analista para el encuentro de todos los terrores, las dificultades y las bellezas que toda sesión incluye, y es el estado que abre y hace espacio para cultivar las condiciones bajo las que podrán germinar y florecer ideas nuevas y pensamientos salvajes (Santamaría, julio de 2018).

En la sala de análisis, estamos constantemente inmersos en un flujo que Bion (1977/2005) comparó con el mítico río Alpheus (Vermote, 2017), el flujo se mueve en distintas direcciones,

* Asociación Psicoanalítica Mexicana.

1. Trabajo a presentar en 2020 en Bion International Conference, Barcelona.

muestra turbulencias y cambios catastróficos, y como en todo crecimiento, nosotros no podemos capturarlo a través del entendimiento, solo podemos dejarnos experimentar por él desde un estado mental místico que se aproxime a lo infinito, lo que significa que debemos *permitir que O encuentre a K*, y uno no puede *tratar de hacer* que suceda, solamente puede *dejar* que esto suceda ...

Generar movimiento psíquico a través de este estado coloca lo místico en el corazón de la práctica psicoanalítica, ofrece una mirada multidimensional y hace posible que el paciente se mueva hacia la observación de su realidad psíquica porque la preocupación de la realidad externa es finita, mientras que la realidad interna es un círculo infinito (O). En palabras de Tabak (2005): “la teoría y el método de Bion hacen de lo místico una abstracción modelística de las experiencias que como psicoanalistas tenemos y no un modelo místico del psicoanálisis” (p. 21).

Agradezco la invitación a volver a pensar un tema crucial en nuestra disciplina y comparto una cesura (Bion, 1962), una pausa de una frase de T. S. Elliot que, en mi opinión, expresa el estado mental místico que se requiere para tolerar el dolor inherente de lo inefable en la experiencia emocional:

La fe, el amor y la esperanza se encuentran en la espera... espera sin pensamientos ya que no estás preparado para él, Así, las tinieblas serán la luz y la inmovilidad será la danza.

T. S. Elliot, “East Coker”, *Four quartets*, 1943

Referencias

- Andreas-Salomé, L. (1916). “Anal” und “Sexual”. *Imago*, 4(5), 249-272.
- Bergstein, A. (2018). The ineffable: Emotional truth beyond language. Londres: Karnac. Bion, W. R. (1962). *Aprendiendo de la experiencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Bion, W. R. (1966). Catastrophic change. *Bulletin of the British Psychoanalytical Society*, 5, 13-24.
- Bion, W. R. (1974). *Atención e interpretación*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1970).
- Bion, W. R. (1975). La cesura. En W. Bion, *La tabla y la cesura*. Valencia: Gedisa.

Bion, W. R. (1992). Turbulencia emocional. En W. Bion, *Seminarios clínicos y Cuatro textos*. Buenos Aires: Lugar. (Trabajo original publicado en 1976).

Bion, W. R. (2005). *The italian seminars*. Londres: Karnac. (Trabajo original publicado en 1977).

Botella, C. y Botella, S. (2003). Mística, conocimiento y trauma. En C. Botella y S. Botella, *La figurabilidad psíquica*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1989).

Eigen, M. (2012). *Psychoanalysis and kabbalah*. Londres: Karnac.

Freud, S. (1991b). Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 12, pp. 107-119). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1912).

Freud, S. (1992). El malestar en la cultura. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1930 [1929]).

Freud, S. (1991a). Conclusiones, ideas, problemas. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 301-302). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1941 [1938]).

Freud, S. y Andreas-Salome, L. (1992). *Letters* (E. Pfeiffer, ed.). Nueva York-Londres: Norton. (Trabajo original publicado en 1966 [1912-1936]).

Grotstein, J. (2007). Bion, the mathematician, theistic, the psychoanalyst. En J. Grotstein, *A beam of intense darkness: Wilfred Bion's legacy to psychoanalysis* (pp. 102-109). Londres: Karnac.

Klein, M. (1995). Notas sobre los mecanismos esquizoides. En M. Klein, *Obras completas* (vol. 3). Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1946).

Levine, H. B. (2017). Is the concept of O necessary for psychoanalysis? En H. B. Levine y G. Civtairesse (ed.), *The W. Bion tradition*. Londres: Karnac.

Santamaría, J. (2019). *Intuition, knowledge and faith in the clinical situation*. (Inédito).

Santamaría, J. (julio de 2018). *The psychic birth in the clinical session*. Trabajo presentado en Bion International Conference, Ribeirão Preto.

Tabak de Bianchedi, E. (2005). ¿El Bion de quién? ¿Quién es Bion? *Revista Chilena de Psicoanálisis*, 24(1), 19-23.

Tauszik, J. M. (noviembre de 2010). *Mística, clínica e individuación*. Trabajo presentado en la Bion International Conference, Puerto Alegre.

Vermote, R. (2012). Sobre el valor del último Bion en la teoría y la práctica analítica. *Libro Anual de Psicoanálisis*, 27.

Vermote, R. (2017). On Bion's text “Emotional turbulence”: A focus on experience and the unknown. En H. B. Levine y G. Civtairesse (ed.), *The W. Bion tradition*. Londres: Karnac.

Brenda Covarrubias*

A mi nombre

Entre la gracia y la caída, debería haber lugar para una común medida.

Green, 1990

Mientras la paciente esperaba que le abriera el cancel para que pudiera salir, me preguntó: “¿Tú perteneces a alguna religión?”. Tras mi silencio y –espero– una no tan desconcertante mirada, corrigió su pregunta: “Bueno, ¿ustedes en qué creen? ¿En nada?”.

Sus preguntas me siguieron como insectos voladores atraídos por la luz y me dejaron intranquila. Después, estas preguntas regresaron a manera de un tímido toquido, recordándome que seguían en estado de espera, pero al no haber respuesta, los toquidos se convirtieron en fuertes palmadas. A final de cuentas, concluí que ella quería saber qué es lo que me sostiene. ¿Por qué supone que no creo en nada? ¿A quiénes se refirió con “ustedes”?

Bajo el nombre del amor, de la verdad y de los seres queridos, se tejen promesas; genios y hombres de mucha o poca fe han perecido en el intento por demostrar desde una hipótesis hasta su inocencia, por (des)enmascarar sus afectos o verse librados de un sufrimien-

* Asociación Psicoanalítica de Guadalajara.

“potencia”. No hay una salida limpia del Edipo ni un desenlace concluyente para la vorágine de identificaciones. Imagino que durante la abrupta salida los capítulos sucedidos en esta trama terminan siendo enterrados, traducidos rápidamente en otras lenguas para no ser descifrados, y unos cuantos se introducen en botellas que se arrojan al mar. Y, al final, todos se bañan con un polvo que tiene la cualidad de *sagrado*. Lo sagrado sería un representante de aquello que libera de los malestares y desconoce el conflicto, de ahí que las figuras parentales y todo lo que en lo sucesivo se desplaza sobre estas adquiere formas divinas, intocables e incuestionables.

Dicen que lo que enferma es aquello a lo que nos aferramos; son múltiples los artificios que utilizamos para no desprendernos: a manera de bombas de humo que (re)caen sobre nuestra percepción, cortes escurridizos a los pensamientos, manipulando el tiempo como si fuera un reloj de arena que gira de un lado a otro, coartando su curso. Sin embargo, no olvidemos que todo individuo tuvo un papel en lo que le vino de afuera, y tras un trabajo de remodelación, esto le pertenece (Green, 2002/2011).

Durante la experiencia analítica, al retirar ese polvo sagrado se remueven las identificaciones, tiembla el preservado equilibrio narcisista, se rompen aquellas promesas de satisfacción eterna. Este objeto nuevo, terciario, es una especie de antorcha interna que le permite al paciente iluminar todo aquello que quería mantenerse distante sobre altares y vitrinas para que, por fin, pueda ser pensado y cuestionado. El analista realiza un cuidadoso trabajo de exhumación –sin profanar– de las antiguas remodelaciones, en las que vagabundean afectos tan aturridos que cualquier aproximación de su parte es tomada con recelo y agresividad por considerarse desconocida. Precisamente, para Winnicott (1971/1986), la destructividad y la supervivencia del objeto es fundamental para el desarrollo del amor y de un mundo de realidad compartida, ya que le devuelve una

unidad, lo (des)apropia de lo que no es. Al poder tocar, contactar todo aquello que estaba sin develar o sobre lo que no se quiere saber, lo sagrado pierde fuerza y los objetos dotados de este poder pasan a ser objetos frente a los cuales podemos transitar de manera más natural, debido a que ahora son objetos más reales. Con esto no quiero decir que los objetos queden exentos o libres, sino que adquieren otro orden dentro de nuestro aparato psíquico y erigido sobre la propia caligrafía del paciente. Hacer uso de esto supone que el individuo pueda recurrir a su objeto psíquico interno, que responde a su espera y va compensando los desacuerdos (Green, 2002/2011).

Esa “nada” a la que se refirió la paciente no tiene que ver con una actitud nihilista, sino con un distanciamiento de principios omnipotentes o de control mágico sobre el exterior, esa “nada” se relaciona más con no sentir una severa distorsión entre lo interno y lo externo, lo propio y lo ajeno, debido a la creación y el reconocimiento de nuestra subjetividad, y, por consiguiente, la de los otros. *Ustedes, nosotros*, quienes confiamos en el método psicoanalítico nos alejamos del determinismo psíquico, de la lógica tradicional, creemos en las leyes del inconsciente y la verdad de la experiencia transferencial. En el análisis hay un amor por la verdad. Esas verdades que nos conciernen, que nos cruzan; el creer tiene que ver con este tipo de experiencia (Kristeva, 2009). Esto es lo que nos sostiene y nos mantiene deseantes en el día a día.

Referencias

- Green, A. (2001). *La nueva clínica psicoanalítica y la teoría de Freud: Aspectos fundamentales de la locura privada*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1990).
- Green, A. (2011). *Ideas directrices para un psicoanálisis contemporáneo*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 2002).
- Kristeva, J. (2009). *Esa increíble necesidad de creer*. Buenos Aires: Paidós.
- Winnicott, D. W. (1986). *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa. (Trabajo original publicado en 1971).

Untitled, 2007
Resin and paint
Diameter 450cm
Collection Queensland Art Gallery
©Anish Kapoor. All rights reserved DACS/SAVA 2020



Dossier:
Figuras de la intolerancia



Gabriela Levy*

#Odio(s)

Lo exterior, el objeto, lo odiado habrían sido idénticos al principio. Y si más tarde el objeto se revela como fuente de placer entonces es amado, pero también incorporado al yo, de suerte que para el yo-placer purificado el objeto coincide nuevamente con lo ajeno y lo odiado.

Freud, 1915

La reflexión de Freud sobre el odio atraviesa tanto sus teorizaciones relativas a la constitución del psiquismo cuanto sus escritos llamados *sociológicos*. El entrelazamiento de este concepto entre lo individual y lo colectivo, lo psíquico y lo cultural, hace de él, por lo tanto, una clave privilegiada para la comprensión de las nuevas modalidades de malestar en la contemporaneidad.

Freud postula que el objeto nace en una relación de odio primordial dirigida al mundo exterior. Se odia, así, con la intención de destruir todo lo que, ajeno, aparece como fuente de excitación y de displacer. Este odio característico de la formación del psiquismo se mantiene, con todo, en el núcleo del yo, pudiendo

ser actualizado en el encuentro posterior con otro extraño considerado hostil. En este contexto, “se odia frente a la constatación de la alteridad amenazadora del otro, de la exigencia de reordenamiento narcisista y del malestar derivado de la experiencia del encuentro con lo exterior” (Birman, Souza y Rodulfo, 2014, p. 168). Por otro lado, en el plano de la cultura, en tanto remanente de la culpa por la hostilidad al padre, el odio se sitúa también, según Freud¹, en el origen de la ley simbólica y del lazo social. De este modo, a pesar de mantenerse en tanto marca activa, el odio quedaría contenido a través de la renuncia pulsional basada en las prohibiciones culturales².

En la posmodernidad occidental, con la caída de las grandes narrativas de legitimación³ y de los valores democráticos, asistimos a un creciente debilitamiento de esta contención cultural del odio. Así, la erosión de los marcos y de las normas sociales colectivas, y la consecuente expansión del hiperindividualismo, tanto como el mandato permanente

de autodefinición y reafirmación performática del yo⁴, parecen abrir una brecha o, más aun, dar funcionalidad a una cierta reedición del odio primordial. Observamos, de hecho, una exacerbación de discursos y prácticas de violencia e intolerancia a las diferencias en el campo social que configura un desafío al psicoanálisis en la actualidad, tal como lo fue para Freud en su tiempo.

Este es el tema central de los trabajos que componen el presente *Dossier: Figuras de la intolerancia*. En ellos se destaca también el papel fundamental de las redes sociales como difusoras y amplificadoras del odio y de la correlativa constitución de identidades fragmentadas arraigadas en comunidades de “idénticos” que comparten “violentas pasiones”⁵ y apelan a la intolerancia al otro, al diferente, a la alteridad.

Abrimos este conjunto de trabajos con el texto “Discursos del odio y mercados de la crueldad”, de Ezequiel Ipar. En este artículo, Ipar parte justamente de conceptos freudianos como pulsión de muerte, sado/masochismo, odio a las pequeñas diferencias, identificación agresiva, entre otros, con el fin de pensar este recrudescimiento del odio y de la crueldad en la actualidad. Su texto destaca así la manera en que migrantes, negros, minorías étnicas, LGTBIQ, mujeres, es decir, todos aquellos catalogados como diferentes funcionan como objeto del odio en los discursos (¿Twitter?) autorita-

rios de liderazgos populistas-nacionalistas en los que se ofrece al público una imagen/espejismo de un supuesto: “Yo-no-dañado, que disfruta mientras exhibe delante de todos su pretendida omnipotencia”.

Este tema del rechazo a la diferencia se retoma en la secuencia en el artículo de Carla Rodrigues: “Misoginia, femicidio, racismo, punitivismo: Algunos significantes de la violencia contra las mujeres”, que trata de la cuestión crucial del odio a lo femenino. Partiendo de un célebre y mediático caso de femicidio en el Brasil de los años setenta, la autora analiza las narrativas subyacentes a los significantes presentes en los discursos de violencia contra las mujeres. Carla Rodrigues pasa a proponer entonces la hipótesis de una “misoginia estructural” pensada como raíz de la aversión y del

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

1. Ver: *Tótem y tabú* (Freud, 1913 [1912-1913]/2003b).

2. Ver, por ejemplo: Freud (1927/2004a, p. 7, p. 11; 1930 [1929]/2004a, p. 111).

3. Ver: Jean-François Lyotard (1979).

4. Ver los trabajos de Alain Ehrenberg (2000, 2012).

5. Usando la expresión de David Hume.

odio a lo femenino -no solo a la mujer en sí, sino contra todos los cuerpos desviantes de la heteronormatividad-. Pensar esta necesidad de una “forclusión del elemento femenino” como trazo diferencial perturbador permite, así, “ampliar la perspectiva de la violencia contra la mujer, más allá de la relación heteroafectiva, para indicar que existe una autorización, aunque velada, a toda forma de violencia en todo cuerpo que afirma su marca femenina”.

La imagen de recientes protestas globales contra políticas radicales restrictivas de los derechos reproductivos femeninos, simulando los personajes de una novela distópica adaptada como serie de televisión -las esclavas reproductoras de *El cuento de la criada*, de M. Atwood (1985/2006)- abre el artículo “El largo eco de las distopías”, de Luciana Coelho. A partir de esta y de otras resonancias literarias sobre la exacerbación contemporánea de los populismos totalitarios, de los conflictos identitarios y de las polarizaciones político-religiosas, la autora interroga el papel de los nuevos instrumentos de comunicación en masa, sobre todo de las redes sociales y de las aplicaciones de mensajes, como motor de aislamiento radical en comunidades de semejantes, blindadas a alteridades y motorizadas por el odio al Otro.

Los hábitos de uso de los medios participativos digitales constituyen también el foco de análisis de Nathalie Paton en el texto “Radicalización: ¿Una consecuencia del mandato de individuación?”, pero en este artículo la autora versa sobre los procesos actuales de radicalización entre jóvenes, como el islamismo o los ataques a tiros en escuelas (*school shooting*). Inscribiéndose así en la línea de trabajos que investigan los procesos contemporáneos de individuación frente al declive institucional y al mandato constante de autoconstrucción de identidades personales, la autora muestra cómo en estos casos extremos de violencia hay una búsqueda exacerbada de la construcción identitaria individual apoyada en comunidades digitales basadas en el

odio y el rechazo al diferente. En este contexto, el proceso de radicalización habilitaría a sus autores a un proceso paradójico de individuación en el que estos “antisujetos” pasan a constituirse, incluso póstumamente, como celebridades mediáticas.

Siguiendo esta línea de violencia mediaticizada como vector de construcción identitaria, cerramos este *Dossier* con el texto de Pablo Alabarces, “Una teoría general del *aguante*”, que nos trae interesantes elementos para entender las turbulentas pasiones colectivas suscitadas por el fútbol. A través de una etnografía de las hinchadas organizadas (“barras bravas”), Alabarces busca desentrañar, a partir del punto de vista de los interesados, la lógica subyacente a la violencia en estos grupos, lo que designa como “lógica del *aguante*”. Esta lógica gira, según el autor -por otra parte, como en varias de las situaciones discutidas en este *Dossier*-, en torno a una fuerte retórica de metáforas sexuales (que recuerdan la “misoginia estructural” propuesta por C. Rodrigues) y de prácticas violentas, donde se construye y fortalece, ante el palco mediático amplificador de la televisión, un *nosotros* valorizado frente a otro semejante (la hinchada adversaria), odiado e inferiorizado.

Referencias

- Atwood, M. (2006). *O conto da aia*. Río de Janeiro: Rocco. (Trabajo original publicado en 1985).
- Birman, J., Souza, M. L. R. y Rodolfo, R. (2014). O ódio necessário. *Percursos*, 52, 168-170.
- Ehrenberg, A. (2000). *La fatigade de soi: Dépression et société*. París: Odile Jacob.
- Ehrenberg, A. (2012). *La société de malaise*. París: Odile Jacob.
- Freud, S. (2003a). Pulsiones y destinos de pulsión. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915).
- Freud, S. (2003b). Tótem y tabú. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 13). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1913 [1912-1913]).
- Freud, S. (2004a). El malestar en la cultura. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1930 [1929]).
- Freud, S. (2004b). El porvenir de una ilusión. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1927).
- Lyotard, J.-F. (1979). *La condition postmoderne*. París: Les Éditions de Minuit.

Ezequiel Ipar*

Discursos del odio y mercados de la crueldad

Que somos contemporáneos de Freud debería resultar a esta altura una trivialidad. Sus descubrimientos científicos siguen iluminando los análisis más diversos en términos de disciplinas y tradiciones teóricas que toman como objeto problemático la vida del sujeto individual y colectivo. Sin embargo, este hallazgo vuelve a resultar sorprendente y perturbador cada vez que volvemos a descubrir en una época turbulenta y oscura de la historia el significado concreto de esta actualidad de Freud. Pensemos por un momento en los textos que Freud escribió al final de su carrera, esos que van desde *El problema económico del masoquismo* (Freud, 1924/1986b), pasando por *El malestar en la cultura* (Freud, 1930 [1929]/1986a), hasta llegar a su grandioso *Moisés y el monoteísmo* (1938/1986c). Estos textos nos orientan hacia modelos de análisis que dan cuenta de un modo privilegiado de un mundo contemporáneo en el que reemerge la xenofobia en el contexto de crisis económicas, el racismo se despliega por nuestra cultura en diversas formas y se expande el uso ideológico del nacionalismo agresivo, la fobia-LGTBIQ y la violencia de género. Todos estos fenómenos sociales (y políticos), que contienen una dimensión psíquica ineludible para su explicación, requieren ser abordados con conceptos que Freud nos legó: pulsión de

muerte, sadismo (y masoquismo), odio a las pequeñas diferencias culturales, identificación agresiva, efecto de masa, etc.

En otro plano, esta misma actualidad llega por el lado de los grandes acontecimientos políticos. En este caso, resulta difícil no reconocer la vigencia del diagnóstico de Freud que asociaba las pulsiones agresivas con la paranoia y un tipo muy particular de narcisismo. Para relevar esta otra actualidad de Freud, solo debemos colocar bajo análisis algunos fragmentos del discurso corriente del presidente del país más poderoso del mundo, que tendría que observar principios de racionalidad y responsabilidad por la capacidad de destrucción con la que cuenta el Estado que gobierna. Solo en el último año, Trump nos ha ofrecido cientos de discursos sintomáticos. Voy a citar solo dos momentos de estos discursos que aparecen con enorme frecuencia en sus cuentas oficiales en las redes sociales. En el primer discurso que me interesa proponer, Trump (7 de octubre de 2019) afirmó: “si Turquía hace algo que yo, en mi grandiosa e inigualable sabiduría, considere extralimitado, voy destruir totalmente y obliterar la economía de Turquía (¡lo he hecho antes!)”. En este pasaje, la relación entre narcisismo, paranoia y pulsiones agresivas aparece prácticamente en la superficie de este discurso público, que tal vez en

* Profesor en el área de Teoría Sociológica en la Universidad de Buenos Aires.

otro momento habría tenido que construirse de un modo más sutil y subterráneo, aun cuando en definitiva funcionara dentro de la misma economía pulsional. En el segundo fragmento aparece más claro el problema que quiero analizar aquí; me refiero a la reemergencia de un tipo de narcisismo que se enlaza muy fácilmente con la crueldad. En este caso, Trump está advirtiendo a la población de su país sobre la llegada de migrantes a los Estados Unidos, y lo hace refiriéndose a un objeto que aparece representado con la forma de una plaga, al mismo tiempo peligrosa y primitiva. Dice Trump (16 de mayo de 2018):

Tenemos personas llegando a nuestro país o intentando llegar –porque estamos deteniendo a muchos de ellos–, que ustedes no crearían lo malos que son. Estas no son personas, son animales, y nos estamos encargando de expulsarlos del país en un nivel y en una proporción sin precedentes.

Dejamos constancia de que usamos al actual presidente de los Estados Unidos simplemente como caso testigo; podríamos haber usado a muchos otros jefes de Estado actuales como material para ejemplificar un tipo de discurso que exalta las disposiciones agresivas de los sujetos al punto de transformarlas en las pasiones excluyentes de nuestra vida social y política. La conjunción completa de los fenómenos, que nos devuelve la profunda actualidad de Freud, nos muestra, entonces, formas del narcisismo, paranoia, agresividad y crueldad.

Sobre este cuadro de situación de la escena política y social, han aparecido en la literatura especializada y periodística distintos señalamientos y análisis que toman como referentes los “discursos de odio”. No vamos a polemizar ahora con esta nomenclatura que nos parece, al mismo tiempo, adecuada (por lo que señala) y excesivamente abstracta (porque esconde, en la explicación que ofrece, los mecanismos psíquicos que intervienen). Por el momento, nos valemos de los fenómenos tal como son registrados por este concepto que destaca para nuestro tiempo la emergencia excepcio-

nal del odio en discursos y prácticas sociales. Ya pusimos de manifiesto quiénes funcionan como objetos más frecuentes de este odio: migrantes, otros grupos étnicos, otras nacionalidades, miembros de colectivos LGTBIQ y mujeres. Todos estos grupos o individuos se transforman en objetos de odio a través de racionalizaciones más o menos elaboradas que dicen sobre ellos que “vienen de otro lado”, “no son como nosotros”, “pretenden cambiar nuestra forma de vida” y “ponen en riesgo nuestra existencia”. La estructura elemental de estos enunciados –que asignan motivos y razones que justifican los odios del xenófobo, del racista, del misógino, etc.– parecen seguir, en principio, el interés de autoconservación o la búsqueda ansiosa de la propia utilidad. Al menos de ese modo está escrita la superficie de sus argumentos, que prometen un resguardo contra las amenazas que vienen del exterior y ofrecen la preservación de lo que el sujeto valora de su propia vida. Bajo esta perspectiva, se dice que se odia lo que se cree que constituye una amenaza para la propia existencia o para lo que le resulta útil a la misma.

La interpretación sociológica habitual de este mecanismo social piensa que lo que suele suceder con estos odios es que han atravesado un proceso de desplazamiento y sustitución de sus objetos. Esta lectura, que resulta esclarecedora hasta cierto punto, encuentra al final del proceso –esto es, en el odio racista– la condensación y el desplazamiento de frustraciones y malestares que son de otra naturaleza. La lectura del mecanismo involucrado aquí sería la siguiente: como los sujetos no pueden resolver lo que les provoca temor dentro del sistema social, proyectan hacia afuera y hacia abajo el odio que les provocan las pérdidas y el deterioro de su posición social. Allí se produce el reemplazo del objeto que no se puede enfrentar ni representar, por otro que sí puede ser enfrentado y representado como una amenaza. El caso típico de este tipo de experiencias es el temor que produce el desempleo en contextos de

crisis, cuando el mismo no puede ser superado en la objetividad del mundo socioeconómico¹. Pues bien, lo que estaríamos observando serían procesos sociales en los cuales las amenazas a la seguridad y el bienestar se traducirían luego, siguiendo una lógica defensiva, en odios hacia los migrantes, los negros o los diferentes, a quienes se terminaría acusando de ser los responsables de aquellos males. Al mismo tiempo, junto con el malestar que produce la pérdida de acceso a los bienes materiales, estas formas de odio parecen aptas para resolver también lo que se sufre como daño en la autoestima y el reconocimiento social, que las crisis suelen diseminar en distintos grupos sociales. En todos estos casos, los dirigentes políticos que agitan las pasiones políticas del autoritarismo de la opinión pública son aquellos que se encargan de sustituir las causas reales de esos temores económicos y de desplazar dentro de la dinámica psíquica el odio hacia nuevos destinatarios, por lo general a través de una percepción paranoica que pretende reparar imaginariamente al yo-dañado. Como vemos, con esta primera versión de la explicación de la emergencia de los discursos de odio podemos entender de qué modo y a través de qué mecanismos el odio racista, xenófobo o misógino está canalizando el malestar de la crisis social. Son los “grandes personajes” del autoritarismo contemporáneo los que elaboran la mediación de sus momentos, ofreciéndole al público la imagen de un Yo-no-dañado, que disfruta mientras exhibe delante de todos su pretendida omnipotencia.

Pero hay algo que falta y encontramos algo que sobra en esta explicación. Lo que falta es, evidentemente, explicar por qué ese malestar y esos odios, que suponemos que tienen que ser desplazados de sus causas reales dentro del aparato psíquico de los sujetos, eligen esos objetos particulares para descargar el juego de este mecanismo. Del otro lado, lo que sobra en

la explicación sociológica habitual es el fenómeno de la crueldad, la infinita intensidad que adquieren en estos casos estudiados las pulsiones agresivas que se aferran con desesperación a sus objetos-víctimas. Con respecto al primer aspecto de lo que permanece inexplicado, digamos por ahora que no habría que sobrevalorar las ideas que afirman que esa selección de objetos sustitutivos para descargar el odio depende radicalmente de la contingencia de las luchas políticas o, por el contrario, las que nos dicen que ese proceso responde al determinismo absoluto de la cultura, que ya posee prefabricados los estigmas y los sistemas de canalización de las energías violentas. Por más que los objetos elegidos tengan algo de azaroso y que su selección no dependa de ninguna propiedad positiva o de ningún vínculo efectivo con los destinatarios del odio, existe en estos desplazamientos algo que tenemos que seguir indagando, que siempre nos provee de información útil sobre el mecanismo general. En esta búsqueda interpretativa habría que destacar algunos elementos importantes. En primer lugar, a los objetos de odio se les atribuyen simultáneamente inclinaciones contradictorias. Por un lado, se denuncia que estos sujetos pretenden aprovecharse del ciudadano corriente, realizando así una inmodificable disposición hacia la ociosidad. Se dice sobre ellos que son vagos, que no saben hacer las cosas como se deben hacer y que les falta fuerza para empeñarse en el trabajo. Sin embargo, la queja que los pone de manifiesto también los considera peligrosos por su excesiva laboriosidad y su aceptación abnegada de las peores condiciones de trabajo. En este caso, lo que se dice es que vienen a trabajar bajo cualquier condición y que les quitan el trabajo a los ciudadanos nacionales. Esta contradicción –que los sujetos que odian no llegan a percibir– referida al tipo de participación de los objetos odiados en la

1. Recordemos que para la época en la que Freud estaba tan preocupado por la dinámica social de las pulsiones agresivas, países como Estados Unidos o Alemania tenían tasas de desocupación que oscilaban entre el 25% y el 30%, producto del *crack* financiero del año 1929.

división del trabajo social es sumamente relevante. El otro elemento, entre varios que habría que relevar con más cuidado, tiene que ver con la referencia reiterada a la sexualidad. Prácticamente todos los objetos odiados están investidos de una carga o un significado sexual: se los imagina promiscuos, se denuncia con suspicacia la cantidad de hijos que poseen y se cuestiona con severidad el desenfreno corporal que muestran en el espacio público. Estos dos planos, el del trabajo y el de la sexualidad, evidentemente están relacionados en la selección de los objetos de odio. Tanto por la rigidez del ideal del Yo que ponen de manifiesto en sus confrontaciones como por el tipo de ambivalencia que todavía dejan traslucir a través de sus contradicciones, todo indica que, para entender la lógica de la selección de estos objetos de odio, tenemos que seguir indagando qué sucede en la vida anímica de los sujetos en esa instancia en la que se cruzan las obligaciones frente al mundo del trabajo con las exigencias de su sexualidad.

El otro aspecto de este proceso que me interesa resaltar en esta oportunidad es el que se refiere a lo que sobra en la explicación sociológica corriente, esto es, al exceso que aparece en estas pasiones del odio bajo la forma de la crueldad. La crueldad es el gran enigma del momento y es el problema frente al cual el psicoanálisis puede realizar el aporte más significativo. Claramente, la crueldad de las manifestaciones de odio y las prácticas violentas que estamos observando en el mundo contemporáneo no se dejan explicar –al menos, no por completo– a partir de las razones utilitaristas implícitas que se les asignan a los comportamientos defensivos. Para defenderse frente a la competencia en el mercado de trabajo que podrían ofrecer los migrantes, se puede entender como respuesta defensiva la idealización de los muros, pero no el deseo de castigarlos y la necesidad de verlos sufrir. Ahí aparece el exceso que es propio de la crueldad, si la entendemos como la necesidad de contemplar o provocar el sufrimiento del otro para obtener

una satisfacción que es de un orden diferente al que se proclama en el argumento defensivo. Esta lógica de despliegue de las pulsiones humanas “más allá del principio del placer” no es para nada ajena a lo que nos permite pensar el psicoanálisis freudiano.

Para quienes hacemos trabajo de campo en estudios sociológicos referidos a disposiciones ideológicas y movimientos autoritarios contemporáneos, los diagnósticos de Freud resuenan todo el tiempo. Voy a comentar brevemente un caso que se podría generalizar mediante su confrontación con muchos otros. Se trata de un grupo al que le habíamos propuesto discutir el significado del término *justicia social*. Si bien en los intercambios de posiciones y argumentos la conversación oscilaba entre las ideas de “ayuda a los más vulnerables”, “igualdad distributiva”, “imperio de la ley” y “leyes que estén derechas”, finalmente la discusión fue derivando hacia versiones muy intensas de punitivismo social. Dentro de esta conclusión provisoria, los participantes decían que la justicia social implica “que la ley sea dura con quien lo merezca”. No importa indagar ahora las razones de la confusión en torno a este importante concepto de nuestra vida democrática, lo que importa es tratar de entender por qué esa discusión comenzó a quedar monopolizada por las ideas de “dureza” y “castigo”, para desembocar luego en la exposición de una crueldad muy intensa. Lo que antecedió a la emergencia de esas expresiones fue un diagnóstico que establecía la inmodificabilidad del comportamiento y de la personalidad de los seres humanos: “para mí no tienen recuperación”, “yo creo que no se pueden reinsertar en la sociedad”. Si bien ahora no se referían solo a un otro-odiado, sino a alguien que ya imaginaban transgrediendo la ley de diferentes formas (más o menos graves, todas mezcladas: desde robar sin usar la fuerza hasta la descripción de una violación), aparecía frente a eso el exceso de la crueldad, que los participantes no tenían ninguna vocación de disimular y que, más bien, tomaban como un motivo de orgullo personal. De hecho, la enumeración

de las posibilidades de castigo que iban descubriendo juntos les producían un goce muy evidente. El código penal que comenzaron a fantasear establecía que “el que roba tiene que ir preso de por vida y debe trabajar para producir su propio alimento”, ya que no se merece que le den nada y mucho menos un salario; luego, “el que mata o viola debería morir”, sin reparar en la posibilidad de que pudiera haber ocurrido algún error por parte del tribunal que lo juzgó. Pero aun esta interpretación extrema de la ley del talión les parecía poco, y por eso pedían que quien fuera a ser castigado sufriera antes de que se terminara de ejecutar la pena, incluso o sobre todo si se trataba de la pena de muerte: “yo lo haría sufrir antes de hacerlo llegar a la muerte”, “me gusta hacerlo sufrir o castrarlo y que muera desangrado”. ¿De dónde sale esta necesidad, que se ha vuelto tan intensa en el mundo social, de que el otro sufra más allá de cualquier necesidad? ¿Qué es lo que tenemos que interpretar cuando se agota el potencial explicativo de la hipótesis defensiva, que nos decía que el mecanismo de la sustitución del objeto se regía por la búsqueda de la preservación del Yo en tiempos de crisis? ¿Qué papel cumplen los ideales morales y las ideas de justicia en estas transgresiones del sujeto? Evidentemente, necesitamos recurrir al análisis freudiano del sadismo, pero modulado por la situación social contemporánea. Este asunto es lo último que voy a analizar.

Sí sostenemos el concepto de Freud y reconocemos que la crueldad puede satisfacer un deseo oscuro que existe en los sujetos, lo primero que encontramos en la contemporaneidad es un variado y complejo mercado de la crueldad. Se trata, en un sentido muy estricto, de un conjunto de imágenes, representaciones, discursos públicos y fantasías que ofrecen una multiplicidad de objetos y de prácticas en las cuales se puede satisfacer esa parte del sujeto a la que le gusta el sufrimiento inútil del otro. La particularidad de esta situación es que es el propio mercado competitivo el que ofrece, junto con los bienes que tienen un valor por su utilidad, esta otra mercancía, aparentemente

te extraña y contradictoria, cuyo consumo no aporta ningún placer o beneficio, tan solo la contemplación del padecimiento del otro. Esta es una diferencia importante en relación con el tiempo histórico de Freud, en el cual las identificaciones con las ideologías que movilizaban la crueldad y su promoción a nivel político (nazismo y fascismo) se articulaban en movimientos anticapitalistas o antimercado. Por el contrario, en nuestro tiempo es el propio mercado el que ofrece la posibilidad para la generalización de la crueldad. De hecho, es el propio mercado el que aporta las razones que justifican el goce con el sufrimiento de una multiplicidad de sujetos que han quedado segregados y marcados por los discursos de odio. Este fenómeno, que se extiende desde los medios de comunicación de masas hasta las prácticas más moleculares de muchas instituciones (económicas y políticas), es el que le ha dado vía libre a las formas más intensas de crueldad. La tarea que queda por delante es inmensa. Tenemos que tratar de entender por qué los procesos sociales están haciendo aflorar en los sujetos estas formas de la crueldad y el sadismo, que claramente no pueden coexistir de modo duradero con las pretensiones de una sociabilidad democrática.

Referencias

- Freud, S. (1986a). El malestar en la cultura. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1930 [1929]).
- Freud, S. (1986b). El problema económico del masoquismo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 161-176). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1924).
- Freud, S. (1986c). Moisés y el monoteísmo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 1-132). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1938).
- Trump, D. J. (16 de mayo de 2018). Remarks by President Trump at a California Sanctuary State Roundtable. *WhiteHouse.gov*. Disponible en: <https://www.whitehouse.gov/briefings-statements/remarks-president-trump-california-sanctuary-state-roundtable/>
- Trump, D. J. (7 de octubre de 2019). As I have stated strongly before, and just to reiterate, if Turkey does anything that I, in my great and unmatched wisdom, consider to be off limits, I will totally destroy and obliterate the Economy of Turkey (I've done before!). They must, with Europe and others, watch over... [Tweet]. Disponible en: <https://twitter.com/realdonaldtrump/status/1181232249821388801>



Something Like Her, 2018
Silicone and paint - 305x213x72 cm
©Anish Kapoor. All rights reserved DACS/SAVA 2020

Carla Rodrigues*

Misoginia, femicidio, racismo, punitivismo: Algunos significantes de la violencia contra las mujeres**

* Filósofa, profesora del Departamento de Filosofía de la Universidade Federal do Rio de Janeiro.

** Una primera versión de estos argumentos fue debatida en el Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos (EBEP) en marzo de 2019, en el simposio Mulheres, femininos e feminicídios. Esta investigación sobre violencia es parte del proyecto Judith Butler: Do gênero à violência de estado, con apoyo de la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj).

Era un jueves, 30 de diciembre de 1976, vísperas de Año Nuevo, que en el pequeño balneario de Armação dos Búzios solían ser tranquilas, con rituales al lado del mar en la Praia dos Ossos, principal núcleo urbano de entonces. Fue ese día que el empresario Doca Street disparó cuatro tiros, tres de ellos en el rostro de su novia, Ângela Diniz. Por haberse cometido el crimen en Búzios, entonces distrito de Cabo Frio, el juicio, con un jurado popular del que solo participaron hombres, tuvo lugar en la pequeña ciudad del litoral norte del Estado de Río de Janeiro, hoy con doscientos mil habitantes y, a fines de los años ochenta, apenas una pequeña provincia. En el primer juicio, Doca Street fue condenado a dos años de prisión, a cumplir en libertad, resultado obtenido por el criminalista Evandro Lins e Silva con la estrategia de culpar a la víctima por su propia muerte. Su argumentación mostró a Ângela, conocida en los diarios como la Pantera de Minas, como una mujer promiscua, haciendo lo que siempre se hace con las mujeres: juzgando en aquella que ha sido asesinada la culpa de su propia muerte, como hizo Lins e Silva en 1980, en su discurso final:

La “mujer fatal”, ese es el ejemplo dado para que el hombre se desespere, para que el hombre sea llevado, a veces, a la práctica de actos en los que él no es idéntico a sí mismo, y actúe contra su propia naturaleza. Señores del jurado, la “mujer fatal” encanta, seduce, domina, como sucedió en el caso de Raul Fernando do Amaral Street. (Ordem dos Advogados do Brasil, s. d., párr. 62-63)

“Mujer fatal” es un sintagma importante en ese contexto porque juega con la ambigüedad de ser fatal como objeto de amor y ser fatal para sí misma: una mujer capaz de provocar su propia muerte.

Al mismo tiempo en que la vieja cantinela del femicidio prestaba el servicio de librar a los hombres de sus crímenes, las mujeres brasileñas –que ya estaban movilizadas en la segunda ola feminista, por lo menos desde 1975, cuando la Organización de las Naciones Unidas estableció que ese fuera el Año Internacional de

la Mujer– que pensaban y actuaban sobre eso que se llamaba *condición femenina* salieron a las calles a protestar por el resultado del juicio. La sentencia del primer juicio fue reformulada en un segundo juicio, en 1981, y Doca Street fue condenado a quince años.

Cumplió tres en régimen cerrado, dos en uno semiabierto, diez en libertad condicional. Con ello, pensábamos haber desacreditado el argumento de legítima defensa de la honra y del crimen pasional para justificar el asesinato de mujeres, antigua tradición local.

Desde el Brasil colonial, el marido ya estaba autorizado a matar a la mujer en caso de adulterio. Llegó la proclamación de la República, y en 1890 la ley todavía permitía el homicidio de la mujer adúltera. Con la justificación de sufrir “perturbación de los sentidos y de la inteligencia”, el marido no tenía que responder por el asesinato. Visto por la lente de la historia, el jurista Lins e Silva no habría innovado con el argumento de legítima defensa de la honra para conquistar la libertad de Doca Street, sino apenas recurrido a una vieja tradición de violencia contra las mujeres. En ese contexto, situar el problema como histórico ha sido mi método de abordaje de esta violencia como un fenómeno desde siempre autorizado, sea por la ley, sea por el comportamiento de la víctima, que suscita su propia muerte y, así, asume también la culpa por haber sido asesinada.

Resta, entonces, al menos un problema: si la violencia contra las mujeres fuese apenas una huella histórica de la cultura patriarcal, del machismo estructural, ¿a qué conceptos recurrir para comprender el número creciente de asesinatos que nos hacen creer que estamos frente a una novedad? En 2017, cada 10 femicidios cometidos en 23 países de América Latina y el Caribe, 4 ocurrieron en Brasil. Cada 6 minutos hay en Brasil una denuncia de violencia contra la mujer. Escribo ahora, en octubre de 2019, y ya fueron 60.580 registros, el 78% relacionados con violencia doméstica.

Fue por la dificultad de encontrar un abordaje para el tema que decidí comenzar conjugando

dos preguntas: ¿Quién ama no mata?¹, cuestión tomada del *slogan* que animó el movimiento de mujeres en los ochenta, y: ¿Por qué nos matan? En la reivindicación “quien ama no mata” está implícito que hay un sujeto que ama y que ese sujeto, si de hecho amase, no mataría. O sea, podría deducirse de ello que, si cada día tenemos más muertas, es porque cada día somos, además, menos amadas. Busco pensar más allá del amor de un hombre por una mujer para ampliar la cuestión e intentar llegar a proponer como hipótesis que existe una misoginia estructural que solo podrá pensarse si consideramos la violencia contra la mujer en todas las instituciones de la sociedad. Cito a Michel Foucault (1976/1999):

Cuando ustedes tienen una sociedad de normalización, cuando ustedes tienen un poder que es, al menos en toda la superficie y en primera instancia, en primera línea, un biopoder, pues bien, el racismo es indispensable como condición para poder quitar la vida de alguien, para poder quitarles la vida a otros. La función asesina del Estado sólo puede ser asegurada si el Estado funciona en el modo del biopoder, por el racismo. (p. 306)

Traigo de Foucault el concepto de *biopoder* y su articulación con el racismo porque me parece necesario extraer de la violencia contra la mujer su carácter familiar y personal para poder pensarla como fenómeno de una biopolítica que autorice que se quite la vida de los otros, de algunos otros muy específicos. La función asesina del Estado no se daría, así, solo en sus modos más explícitos, por ejemplo, cuando un policía dispara contra un joven negro. La función asesina del Estado se mostraría donde esté funcionando una autorización a la violencia, sea contra las personas negras, como en el racismo identificado por Foucault –las estadísticas muestran que las mujeres negras son mayoría entre las víctimas de femicidio–, sea contra los indígenas, con-

tra los pobres, contra la población carcelaria, contra personas homosexuales o transexuales.

La hipótesis de una misoginia estructural me permite conferir al odio a las mujeres un carácter más amplio, que no solo quede restringido a la relación de pareja, sino que forme parte de todas las esferas institucionales de la sociedad: Estado, economía, cultura, de tal forma que la violencia se comprenda como tan estructural como el racismo señalado por Foucault, lo que además me permite pensar la importancia de la alianza con los movimientos negros y su lucha antirracista.

Uno de los problemas de algunos instrumentos jurídicos como la Ley Maria da Penha y el femicidio como agravante penal es contribuir a restringir la violencia contra la mujer al ámbito doméstico. La ley Maria da Penha circunscribe el ámbito de la agresión al campo familiar, y el femicidio como agravante penal clasifica el asesinato como crimen horrendo cuando incluye menosprecio o discriminación a la condición de mujer, caracterizando como femicidio el crimen perpetrado por el compañero, marido, novio, en fin, por un hombre con quien la mujer se relacione afectivamente.

¿Pero no sería toda violencia doméstica contra la mujer justamente una demostración de ese menosprecio que el aparato jurídico solo describe en la esfera doméstica? A esta pregunta puedo agregar entonces algunos problemas: si la misoginia es estructural y excede la relación de pareja, y el agravante penal del femicidio limita el problema a lo que significa matar “a la propia mujer”, ¿no sería el agravante penal una especie de confirmación de la misoginia, pero también de su autorización, si bien por la vía punitivista? ¿Qué se mata cuando se mata a una mujer? ¿Cuándo se mata a la “propia” mujer?

El primer problema que tales indagaciones me causan es la exigencia de estabilizar una definición de mujer. Aquí voy a recurrir a la filosofía de Judith Butler y a su movimiento de subversión de la identidad a partir de la percepción de que, si no existe base ontológica de sustentación para los sujetos, no se puede insistir en una base ontológica de sustentación para el sujeto mujer. Se trata, por lo tanto, de deslizar la inestabilidad tanto para la definición de mujer cuanto para la definición de femenino, que tendrá como resultado alguna chance de abrir la cultura a otras formas de expresión de sí que no estén predeterminadas por la norma. Eso que al principio podría importar solo a las feministas –romper con el estereotipo de lo que es ser femenina, si pienso en el género; o de lo que es ser mujer, si pienso en el sexo– se vuelve una cuestión cuando se trata de ofrecer amparo y cuidado para todos los y todas las que hacen esas rupturas con la norma.

Butler me ha interesado por muchas de sus provocaciones, pero aquí voy a limitarme a valerme de las perturbaciones que ella promueve en el concepto de género al observar cuánto era insuficiente considerar el sexo como algo dado material, natural, biológico e inmutable, y el género como discursivo, social, cultural y, así también, inmutable.

Con ese abordaje, ella pasa a conferir a la heteronormatividad –y ya no a la diferencia sexual– un carácter central como operador crítico que nos permite percibir qué cuerpos están en constante proceso de precarización.

Sin embargo, ha sido a partir de la crítica al modo en el que la diferencia sexual funcionaba como marcador de asimetría entre hombres y mujeres en la vida cultural que identificamos, enfrentamos y en algunos casos superamos algunas de las huellas del machismo estructural en las relaciones sociales. Si propongo este diagnóstico es por aceptar

que a partir de la centralidad del concepto de heteronormatividad como instrumento para pensar la opresión contra todos los cuerpos desviantes de la norma, pasa a ser necesario hacer un desplazamiento más, esta vez del machismo hacia otra categoría –en mi hipótesis, hacia la misógina estructural– que nos permita pensar la abyección, el odio, el horror y la aversión a todo cuerpo marcado por el elemento femenino. El machismo se sustenta en la inferiorización de la mujer, pero ¿qué sustenta la misoginia? Sería la propia estructura social que aún no ofrece otro “lugar para la mujer”, retomando una expresión muy propia de los años ochenta².

Si pienso que el horror a la mujer es estructural, así como el racismo es estructural en la autorización para matar, entonces tal vez pueda también pensar que la misoginia está presente en todo el aparato institucional, económico y jurídico que ordena la vida social. Es decir, con el significante *misoginia* es posible ampliar la perspectiva de la violencia contra la mujer más allá de la relación heteroafectiva para indicar que existe una autorización, aunque velada, a toda forma de violencia en todo cuerpo que afirma su marca femenina. En rigor, podría incluso pensar que *femicidio* no es un significante que designa homicidio de mujeres –esto podría llamarse *mujericidio*–, sino que *femicidio* es un significante que precisa pensarse como designación de muerte, negación y aniquilación del elemento femenino, esté donde esté lo femenino. Con esta hipótesis, paso a poder incluir como femicidio los crímenes de homofobia, que resulta insoponible por exponer la presencia de lo femenino en lo masculino; lesbofobia, entendida como negación de la marca de feminidad; transfobia, que expone la artificialidad de lo femenino y de lo masculino. La vulnerabilidad es marca femenina en una estructura misógina

1. La frase “Quién ama no mata” pasó de las calles a la televisión cuando, en 1982, la *Rede Globo* estrenó la miniserie con ese título, inspirada en crímenes pasionales que movilizaron la opinión pública en esa época. Con autoría de Euclides Marinho, bajo la dirección de Daniel Filho y Dennis Carvalho, la serie estuvo en el aire entre julio y agosto de 1982, y presentó veinte episodios con historias de violencia doméstica entre parejas de clase media. Más sobre la serie en: <http://memoriaglobo.globo.com/programas/entretenimento/miniseries/quem-ama-nao-mata/trama-principal.htm>

2. Respecto del debate sobre la necesidad de establecer un “lugar para la mujer”, me permito remitir al texto *Coreografías: Entrevista con Jacques Derrida*, entrevista de comienzos de los años ochenta de Jacques Derrida con la feminista estadounidense Christie V. McDonald (Derrida y McDonald, 1980/2019).

que puedo vincular a la necesidad de forclusión del elemento femenino como perturbador, *femenino* como signifiante de inestabilidad allí mismo donde la estructura carece, exige o depende de estabilidad.

Para comenzar a aproximarme a una conclusión, quisiera incluir como provocación el problema de que sea por la vía del punitivismo que nosotras, mujeres, o nosotras, feministas, estamos intentando –por lo menos desde los años ochenta en Brasil– enfrentar la violencia contra las mujeres. Es como si con la mano izquierda empuñásemos carteles a favor de los derechos humanos, de los derechos de las mujeres y contra la violencia, y con la mano derecha reivindicásemos el rigor de la ley, punitivas más rigurosas y encarcelamiento, sin mirar las condiciones jurídico-políticas del funcionamiento de ese aparato legal. Es relativamente fácil encontrar teóricos del derecho y activistas de los derechos humanos que sean contrarios al encarcelamiento como política. Es más difícil, no obstante, tomar en serio las posiciones políticas antipunitivistas porque son erróneamente asociadas a la impunidad.

Voy a recurrir de nuevo a los años ochenta, década en la que los *critical legal studies* (CLS; estudios jurídicos críticos) habían florecido en Estados Unidos. Ciertos investigadores, principalmente del derecho, pretendían demostrar que la ley sustenta los intereses de determinados grupos sociales, formando un conjunto de preconceptos e injusticias. La idea básica de los CLS es la que constatamos en Brasil todos los días: la ley es política, no neutra ni desprovista de valores. En 1989, bajo la coordinación de la jurista feminista Drucilla Cornell, ese grupo promovió un seminario en la Cardozo Law School, en la ciudad de Nueva York, donde el filósofo Jacques Derrida fue invitado a

hablar y presentó una crítica a la búsqueda de un ideal de justicia a partir del derecho, llamando la atención al hecho de que donde hay ley, existe ya la violencia de la ley, y de que en toda reivindicación de derechos hay una violencia instauradora del derecho que se oculta en la violencia conservadora del derecho³.

Hace muchos años vengo suscribiendo, en diferentes trabajos, las críticas de Derrida, que señala –como también hago yo– los límites de la perspectiva del derecho, que me obliga a apelar al camino jurídico para enfrentar el problema de la violencia contra las mujeres. Me veo puesta, entonces, frente a la oferta de que para resolver el crecimiento del femicidio tengo que defender más prisiones, que ya están colmadas de hombres pobres y negros, que son los que van a parar a las cárceles en este país⁴. No pienso que la prisión evite el próximo crimen, el próximo asesinato o la próxima cachetada, pero no soporto más ver a mujeres que mueren asesinadas, golpeadas y desprotegidas.

A partir de aquí, voy a apoyarme en una feminista negra abolicionista, ya que me parece que es fundamental establecer alianzas con quien está pensando el problema de manera más radical. Me refiero a Angela Davis (2018), de quien cito:

Aquellos que defienden el fin de las prisiones son rechazados como idealistas utópicos cuyas ideas son, en la mejor de las hipótesis, poco realistas e impracticables y, en la peor de ellas, ilusorias y tontas. Esto ejemplifica cómo es difícil imaginar un orden social que no dependa de la amenaza de encerrar personas en lugares terribles destinados a aislarlas de sus familias y de su comunidad. La prisión es considerada algo tan “natural” que es extremadamente difícil imaginar la vida sin ella. (p. 10)

Naturalizamos no solo la existencia de las prisiones, sino de todo el aparato de seguridad

pública, que en el caso brasileño es inmenso y está en expansión tanto en sus configuraciones estatales como en las paraestatales. En comunidades pobres de Río de Janeiro, los hombres que golpean a las mujeres son “justificados” por milicianos⁵. Forma parte de la naturalización de la existencia de las prisiones la suposición ideológica de que hay grandes cantidades y cualidades de población que pueden considerarse indeseables, y, por lo tanto, depositadas “del lado de afuera” de la sociedad, o en lo que Davis llama “agujero negro en el cual son depositados los detritus del capitalismo contemporáneo” (p. 17). Habiéndose vuelto un *ingrediente esencial de nuestro sentido común*, la prisión precisa ser repensada, sea por la perspectiva de funcionar como depósito de abyección, sea por la de ser el principal sustento de un sistema de seguridad pública que en Brasil todavía funciona en términos de una violencia colonizadora que hoy apresa y mata a aquellos que algún día exterminaba. Un esfuerzo en ese sentido se expresa en el documento de la Agencia Nacional para el Desencarcelamiento, con propuestas de transformación de la actual política carcelaria⁶.

Por todo ello, mi problema sigue siendo argumentar contra el punitivismo, y no aproximarme a la mera impunidad que siempre ha privilegiado a los hombres blancos y poderosos, y relegado a los sótanos de las cárceles a los que están fuera del campo de los derechos desde siempre, incluso antes de estar presos. Para concluir, retornando al ejemplo inicial del juicio a Doca Street, vuelvo a citar el discurso de su abogado defensor, Lins e Silva, en 1980:

La cárcel no es la solución, no resocializa, no regenera a nadie; envilece, degrada, corrompe. [...] La segregación no enseña ni es capaz de hacer que la persona reaprenda a vivir en el medio

social, dentro de su colectividad; al contrario, la reclusión es fuente de vicios, es generadora de revueltas, es un eficaz disolvente del carácter. La prisión adapta al aislamiento, jamás a la vida en libertad. (Ordem dos Advogados do Brasil, s. d., párr. 18-21)

Mi problema como mujer, filósofa y feminista pasa a ser entonces cómo, al mismo tiempo, concordar con ese argumento contra las prisiones –que Lins e Silva usó para liberar a un hombre blanco de la cárcel– y discordar con todo lo que todavía fundamenta la muerte y la violencia contra las mujeres, contra la feminidad, contra lo femenino. Si hay un carácter histórico y permanente en la violencia, este es extensivo a la violencia policial y punitivista, también estructural. Si hay algo de nuevo en esta violencia contra lo femenino, tal vez sea no solo su intensificación, sino su aceptación como parte del agravamiento de aquello que Foucault llamó sociedad de normalización.

Referencias

- Cornell, D., Rosenfeld, M. y Carlson, D. (ed.). (1992). *Deconstruction and the possibility of justice*. Nueva York: Routledge.
- Davis, A. (2018). *Estarão as prisões obsoletas?* Rio de Janeiro: Difel.
- Derrida, J. (1994). *Force de loi: Le fondement mystique de l'autorité*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. y McDonald, C. V. (2019). Coreografías: Entrevista con Jacques Derrida. *Revista Estudos Feministas*, 27(1), 1-12. (Trabajo original publicado en 1980).
- Foucault, M. (1999). Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976). En M. E. Galvão (trad.), *Aula de 17 de março de 1976*. San Pablo: Martins Fontes. (Trabajo original publicado en 1976).
- Ordem dos Advogados do Brasil (s. d.). *O caso Doca Street*. Disponible en: <http://www.oabsp.org.br/sobre-oabsp/grandes-causas/o-caso-doca-street>
- Pastoral Carcerária Nacional (2017). *Agenda nacional pelo desencarceramento 2016-2017*. Disponible en: https://carceraria.org.br/wp-content/uploads/2018/11/AGENDA_PT_2017-1.pdf

3. Los textos presentados en el coloquio de Estados Unidos están publicados en: Cornell, Rosenfeld y Carlson (1992). Las ediciones francesas de las presentaciones de Jacques Derrida están reunidas en: Derrida (1994). El tema de la distinción entre violencia fundadora y violencia conservadora del derecho se debate en el texto *Para una crítica de la violencia*, de Walter Benjamin (1921), y es retomado por Derrida.

4. Brasil es el tercer país en población carcelaria, solo debajo de Estado Unidos y China. Son cerca de 750.000 personas, 68% negros, 60% analfabetos, 40% sin haber sido juzgadas en primera instancia.

5. Entre los numerosos esfuerzos por pensar el tema en Brasil, quisiera mencionar las investigaciones de Aline Passos –Ciencias Sociales/Universidade Federal de Sergipe (UFS)– y de Fernanda Martins –Ciencias Criminales/Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS)–, con quien he tenido la oportunidad de dialogar.

6. Ver: *Agenda nacional pelo desencarceramento 2016-2017* (Pastoral Carcerária Nacional, 2017).



Musculan, 2016
Silicone, fibreglass and gauze
160x285x130 cm
©Anish Kapoor. All rights reserved DACS/SAVA 2020

Luciana Coelho*

El largo eco de las distopías

Cómo el aislamiento de los individuos en grupos de iguales en las redes sociales ha promovido la radicalización de creencias, miedos y expectativas, y atrofiado la capacidad de escucha.

Mujeres vestidas con largas capas rojas y un sombrero típico de inmensas alas blancas – que evocaban, al mismo tiempo, la indumentaria de las sectas protestantes del siglo XIX y las anteojeras de un caballo– comenzaban

a colmar las calles de Filadelfia. Era julio de 2018 y Mike Pence –vicepresidente estadounidense conocido por sus visiones contrarias a los derechos reproductivos femeninos– visitaría a la ciudad.

* Periodista del diario *Folha de S. Paulo*.

Las protestas que evocaban a las esclavas reproductoras de *El cuento de la criada* (*The handmaid's tale*) –novela publicada por la canadiense Margaret Atwood en 1985 para criticar los totalitarismos, convertida en serie de televisión ahora que esos fantasmas vuelven a rondarnos– se multiplicaron en ciudades tan distintas como Nueva York y Montgomery (Alabama) y, con otros objetivos, Buenos Aires, Dublín, Londres y San Pablo.

Pacíficas y decididas, estas manifestaciones y sus repeticiones han sido la expresión más elocuente y el señuelo más *pop* para la exacerbación de los conflictos identitarios como uno de los reflejos de una polarización política que se intensifica.

En una reciente entrevista publicada en el diario estadounidense *The New York Times* realizada por Alexandra Alter el 5 de setiembre de 2019, en ocasión del lanzamiento de una secuencia temporal de su obra, Atwood afirmó que el destino esperable para *El cuento de la criada* sería el de ser olvidado como un libro de época, y las alertas que ella postula en la novela –en un momento en el que la Guerra Fría aún preocupaba y la Cortina de Hierro se mantenía en gran parte intacta– se probarían equivocadas. “Pero –concluía– no fue de esa manera como siguió la historia” (párr. 47).

De hecho, no fue. Nunca fue y no hay indicios de que en algún momento será. George Orwell, él mismo criado durante la ascensión y el triunfo de totalitarismos, ya había emitido alertas similares en la seminal *1984*, publicada en 1949; cincuenta años antes, en 1899, lo había hecho H. G. Wells con *Cuando el durmiente despierta*, que solo recientemente ha tenido una edición brasileña, al sonar la misma alarma.

Más que los libros en sí, la constante repetición temática de la opresión y del totalitarismo –que cobró la vestidura de *distopía* en el siglo

pasado, pero que puede remontarse al inicio del teatro y la literatura– debería tomarse más en serio por parte de estudiosos, politólogos, sociólogos, actores políticos e, incluso, electores.

En este momento, la confluencia de nacionalismos emergentes nutridos de una especie de *sebastianismo*¹ mal curado, que se propaga por los países de Occidente como una secta de dogmas y reacciones en manada (viscerales), no es casual o inédita, ni tampoco es una inflexión.

Aquellos que la promueven, sea cual fuese su polo en el espectro político, saben que siempre habrá una porción de la población que estará dispuesta a aceptar respuestas simplistas que corroboren sus credos o aspiraciones personales. Así, no es raro que la religión, más frecuentemente en Oriente pero también en Occidente, sea usada como lastre por autócratas y otros que precisan convencer a su séquito de que lo que quieren y proponen es bueno.

Si hay en esta historia un elemento nuevo –o, quién sabe, recauchutado– es el uso de un instrumento de comunicación de masas más eficaz que los precedentes para difundir ideas entre los grupos más afectos y endosarlas: las redes sociales y, especialmente, las aplicaciones de mensajes.

Blindadas contra todo lo que les es externo (contestaciones, dudas, críticas, opiniones disonantes o el mismo contexto), ellas cimientan creencias políticas como una eficiente cámara de resonancia.

De esa forma, los grupos se vuelven cada vez más estancos, y cada posibilidad de intercambio con lo que viene de otro –con lo que diverge – se vuelve fricción y confrontación.

Es visible esa tendencia en los ciclos electorales más recientes en Europa, en Estados Unidos y en América Latina.

Según un estudio publicado en septiembre de este año por la Universidad de Oxford y dirigido por Philip Howard –director del Insti-

1. El sebastianismo fue un movimiento profético surgido en Portugal a fines del siglo XVI, como consecuencia de la desaparición del rey D. Sebastião en la Batalla de Alcácer-Quibir, en 1578. Como no aparecía el cuerpo, se creía que D. Sebastião volvería para salvar al Reino de Portugal de todos los problemas desencadenados tras su desaparición.

tuto de Internet de Oxford (OII, por sus siglas en inglés)– y por la investigadora Samantha Bradshaw, a partir de análisis cuantitativos y cualitativos, la manipulación político-electoral de forma cohesionada y organizada ha sido más que duplicada en el mundo desde 2017. Desde entonces, según el estudio, por lo menos setenta países han sido el escenario de la divulgación generalizada de propaganda falsa por Internet con fines de manipulación de la opinión pública; es decir, propaganda que no se publica claramente como anuncio electoral, sino que busca mover puntos sensibles de la opinión pública en cuestiones subyacentes a determinados grupos.

No se trata de un movimiento espontáneo. En al menos veinticinco de esos países, el estudio detectó la contratación de empresas especializadas en comunicación estratégica, del tipo que utiliza algoritmos de redes sociales para predefinir grupos específicos.

El fenómeno se diseminó en regímenes autocráticos, que usan el bombardeo de mensajes en línea, sobre todo para manipular informaciones y suprimir la disidencia (Rusia, China, Venezuela y Arabia Saudita son ejemplos de ello), pero también marcó los ciclos electorales recientes de 45 democracias.

Brasil está entre los países citados por los autores, en el mapa que denominan el *orden de la desinformación mundial*, con WhatsApp –medio muy popular también en India e Indonesia–, YouTube y Facebook señaladas como las principales plataformas utilizadas en el país para la propagación de desinformación.

Llama además la atención la prevalencia de propagación de mensajes falsos por *contratantes particulares*. En otros lugares, los divulgadores principales son los Estados, las organizaciones sociales, los partidos políticos y los individuos formadores de opinión; en Brasil, México, Estados Unidos, Guatemala y Bahrein, además de India, son los individuos y las empresas, de forma velada, los que pagan las campañas de desinformación, con una fuerte actuación de robots para compartirla.

En circuitos cerrados –comunidades virtuales, estén conectadas por aplicaciones de mensajes o por redes sociales convencionales, en las que se recibe los mensajes de conocidos o de semejantes en términos de identidad ideológica, religiosa o social–, la propaganda y los mensajes falsos reverberan sin ser confrontados con otras fuentes o versiones, sin posibilidad de cuestionamiento o de defensa por parte de aquellos ubicados como *enemigos*.

Uno de los comportamientos identificados en el estudio de Oxford es precisamente el ataque y la desmoralización de aquellos que intenten cuestionar el mensaje central difundido. Otras tácticas percibidas son: difamación de oponentes, estímulo de la polarización y desvío de la atención. Y, entre las técnicas, están el intento de desacreditar el periodismo profesional para crear confusión y duda, y el intenso bombardeo de un mensaje en dichas plataformas, muchas veces usando *hashtags* que equivalen a los antiguos *slogans* y palabras de orden para incitar el público y crear la idea de que esa es la opinión de la mayoría dentro de ese bando.

Nótese que esto fue posible porque, en todos esos países y por variadas razones, había un público ávido de esos mensajes mentirosos que confirmasen sus creencias y miedos, el mismo público que los algoritmos de programación de las redes sociales, en las que todos nosotros dejamos tantas informaciones y características propias, son capaces de escudriñar.

Así, la prevalencia de un mensaje único e inequívoco entre los grupos políticos que quedaron insatisfechos con su parte en las décadas de avance de la globalización es la marca más resistente de esta nueva ola de desinformación, y la cacofonía en la que se ha transformado el debate político –en los países en que actualmente es posible tenerlo– solo sirve para amplificar el mensaje de cada uno de esos grupos dentro de sí mismos.

Para evitar adentrarse en polémicas brasileñas, este texto se atenderá al caso estadounidense, con el éxito de Donald Trump, un tema

ya bastante comentado, pero aun así válido para observar como ejemplo concreto.

Trump, un millonario neoyorquino proveniente del mercado inmobiliario y del *showbiz*, podría fácilmente tomarse como progresista por sus orígenes y modos. No obstante, supo capturar el descontento latente de los que no vislumbraron un beneficio propio en los años del gobierno demócrata de Barack Obama, que coincidieron –también por causa de Obama, aunque no solo por eso– con los del ascenso chino y del reencuadramiento de la influencia rusa.

Con un vocabulario escaso y una retórica repetitiva, de consignas, Trump construyó su escalada sobre aquellos que estaban descontentos con el lugar de Estados Unidos en el mundo o incluso con su propio lugar en un país más diverso y progresista. Estos, entonces, se aprestaron a divulgar su motivada apuesta, aunque poco fundamentada, en un no político que les traería soluciones mágicas.

Las redes sociales se encargaron de entregar el mensaje a los destinatarios correctos y a potenciarlo, no siempre a través de medios legítimos.

Esa creencia en la fuerza nacional y la satanización de la política como medio, por paradójicas que suenen, parecen una característica poco vista hasta entonces. El Estado es rechazado, al mismo tiempo que los gobernantes a los cuales se confiere superpoderes (y, entre los sectores más radicalizados, infalibilidad) mueven multitudes en la izquierda y, hoy, sobre todo en la derecha.

Ciertamente, el desaliento capturado y usado por Trump ya podía verse en grupos organizados a ambos lados del espectro.

Occupy Wall Street, movimiento que tomó plazas y calles de grandes ciudades estadounidenses a comienzos de esta década para protestar contra un sistema que perpetúa la desigualdad social, la Primavera Árabe en Medio Oriente –a pesar de sus especificidades y del mérito de brotar entre dictaduras y autocracias–, y, en menor escala, las protestas del 13 de junio

en Brasil –todas manifestaciones genuinas en su origen y propósito–, descarrilaron el proceso político tradicional al rechazar el diálogo con el *enemigo* (por caso, todos los políticos).

Quien más rápidamente pasase como parte de ese grupo y consiguiese imprimir sus ideas a un mensaje ganaría fácilmente, a su vez, su apoyo. O, en otros casos, quien esperara que la plena horizontalidad en el comando de esos movimientos espontáneos culminase en caos e impidiese cualquier objetivo de avance de esos grupos también tomaría su espacio, abogando por un supuesto *bien mayor*.

En ese contexto, la disputa por la superioridad moral también cobró una escala inédita desde la Guerra Fría. Si las décadas de 1990 y 2000 vieron emerger y fracasar la Tercera Vía, esta década fue testigo de la ascensión de una retórica de rechazo a la conciliación. *Nosotros* no somos una opción mejor que ellos; *nosotros* somos la única opción posible frente a tamaña degeneración.

Para ello, es preciso echar mano de una guerra de valores, porque solo ella –y no una argumentación lógica– sería capaz de sustentar el fanatismo necesario para mantener esos séquitos. Es preciso que las personas creen que sus valores son más justos, que sus objetivos son más nobles, que su manual es más benéfico.

Manteniendo las diferencias en los medios, no es una directriz tan diferente de aquella empleada con éxito por organizaciones terroristas religiosas con la promesa del Reino de los Cielos.

Esta guerra de valores tampoco puede resumirse en ideas intangibles. Necesita ser personificada para que haya figuras a satanizar; precisa ser reducida a rasgos y a determinadas condiciones humanas para que haya un blanco al que apuntar. Así, este fanatismo político se alimenta también de achaques y asesinatos de carácter.

Cuando disputaba la presidencia en 2016, Donald Trump dedicó más tiempo a criticar y atacar los valores que atribuía a su adversaria, Hillary Clinton, y a su antecesor y soporte

de la candidata rival, Obama, que a presentar propuestas de gobierno o cuestionar los planes de sus adversarios.

Hillary, en su discurso, era *corrupta*; Obama ni siquiera merecía el título de estadounidense (fue cuestionando el lugar de nacimiento del demócrata que el actual presidente consiguió ganar espacio político). Eso fue preciso para mantener la cohesión del séquito y atraer a incautos insatisfechos, moverse con brío, tocar valores, crear rechazos personales basados en supuestos criterios morales, aun cuando todo evidencie que la moralidad, en el caso de Trump, es frágil.

A falta de enemigos externos reales, como aquellos que amenazaban al país en la Guerra Fría, era preciso hacer que el adversario doméstico se convirtiera en el “otro”, el “extranjero”, el diferente a nosotros.

Además de eso, el neoyorquino Trump, empresario muy exitoso, necesitaba que sectores de la población poco identificados con él se sintieran representados por sus banderas.

Nada más eficaz que mimetizar sus valores religiosos y morales, quitando la garantía de los derechos de las minorías, uniéndose a los ultraconservadores en la persecución contra los derechos reproductivos (de allí las figuras vestidas de rojo del comienzo de este texto que evocan una novela en la que las mujeres son relegadas a la función de su útero), reduciendo la ciencia, el arte, la intelectualidad y la producción académica.

Resurgía, así, lo que los estadounidenses denominan *guerras culturales*, propaladas por el mismo partido de Trump en las décadas de 1980 y 1990, y calibradas de nuevo ahora para una época de estridencia y flujo constante de comunicación.

Esa táctica fue rápidamente imitada por otros políticos y se mostró muy exitosa. No se sabe, sin embargo, por cuánto tiempo.

Aparte de los arrepentimientos personales de electores a ambos lados del Atlántico, la primera fisura real de esa nueva ola política apareció en el proceso del Brexit: el divorcio británico de la Unión Europea, por el cual el

Reino Unido votó mayoritariamente, sorprendiendo al mundo en junio de 2016.

Pasados más de tres años del plebiscito que lo definió, el Brexit es ampliamente rechazado según las encuestas de opinión en el Reino Unido, quedando una pequeña franja de seguidores de línea dura en su apoyo.

El más firme de esos defensores, Boris Johnson, dadas las peculiaridades del sistema británico, terminó siendo elevado a Primer Ministro tras la caída de su correligionaria Theresa May, menos radical. Tampoco él parece capaz de solucionar la ecuación, que ahora es un problema gigantesco que arriesga generar consecuencias económicas bastante negativas. Esto no representa un fracaso del Partido Conservador en su conjunto, pero la inoperancia de las propuestas defendidas hasta ahora muestra que lo que se le prometió a los electores en 2016 era, como tantas cosas dichas en los estrados, una quimera.

Si esa fisura se abriera más ampliamente, aunque la reversión del proceso del Brexit sea imposible en este momento, podrá bastar para confirmar otras convicciones políticas.

Un evento importante para entender si hay o no un debilitamiento en curso será la elección presidencial de Estados Unidos el próximo año, en la que habrá que observar: 1. Si Donald Trump es reelegido. 2. En el caso de que no lo sea, si la victoria será de alguien que represente creencias igualmente inquebrantables, pero de otro signo político.

Si ambas respuestas fueran *no*, el efecto dominó posiblemente se extienda más allá del territorio estadounidense, pudiendo inclusive alcanzar antípodas políticas que utilizan los mismos recursos retóricos, como el caso del venezolano Nicolás Maduro, que mantiene con Trump un juego de espejos en el que recurre a tácticas mucho más brutales.

Si así fuera, el debilitamiento de la actual ola de nacionalismos de tendencia autocrática en mayor o menor grado significaría, con todo, que el mundo se ha librado de ese tipo de sectas. La larga crisis económica por venir debe

alimentar otras creencias, otros descontentos, otros líderes con sentido de oportunidad.

Así es que la tendencia literaria y dramática de las distopías, que resurgen de tiempo en tiempo en forma de alertas que nos asombran con sus grandes hermanos y sus mujeres humilladas, parece ser cíclica, apuntalando nuestra insistencia por no aprender y por rehusarnos a entender al “otro”, por creernos mejor, también, que nuestros antepasados.

No por casualidad son patas del mismo fenómeno.

Un mea culpa cabe aquí en cuanto a la idea de superioridad moral. También nosotros, responsables de discutir y propagar ideas, nos arrogamos esa condición. También los que desmenuzamos problemas con una mirada periodística, artística o académica, tenemos dificultades para comprender al “otro”, y conferirle las mismas capacidades de decisión que nos conferimos a nosotros mismos y a nuestros iguales.

Referencias

- Alter, A. (5 de septiembre de 2019). “I’m too old to be scared by much”: Margaret Atwood on her ‘Handmaid’s tale’ sequel. *The New York Times*. Disponible en: <https://www.nytimes.com/2019/09/05/books/handmaids-tale-sequel-testaments-margaret-atwood.html>
- Atwood, M. (2006). *O conto da aia*. Río de Janeiro: Rocco. (Trabajo original publicado en 1985).
- Orwell, G. (2009). *1984*. San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1949).
- Wells, H. G. (2017). *O dorminhoco*. San Pablo: Carambaia. (Trabajo original publicado en 1899).

Nathalie Paton*

Radicalización: ¿Una consecuencia del mandato de individuación? **

1. Radicalización y subjetividad

Las representaciones de las prácticas mediáticas juveniles relativas a las formas contemporáneas de radicalización, como el yihadismo o los tiroteos en escuelas, se relacionan en general con prácticas riesgosas. Reflejan la existencia de medios de propaganda en circulación en la web, el peligro de participar en los foros virtuales y la extraordinaria eficacia de las redes digitales para llegar a completar las filas de Estado Islámico. Esta aprehensión por parte de la actividad mediática de una franja marginal de la juventud participa de una lógica de los riesgos, característica de la condición sociohistórica contemporánea.

* Socióloga, investigadora en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, Centre National de la Recherche Scientifique.

** Este artículo es una versión de: Paton, N. (17 de mayo de 2016). Radicalisation et injonctions à l'individualisation. *Mondes Sociaux*. Disponible en: <https://sms.hypotheses.org/7707>



A Blackish Fluid Excavation, 2018
Steel and resin - 150x140x740 cm
©Anish Kapoor.
All rights reserved DACS/SAVA 2020

La noción de riesgo ha venido a reemplazar las antiguas certezas: se ha convertido en el horizonte liminar de nuestras percepciones de lo social. Con el fin de los grandes principios, ligados a una sociedad industrial clásica y a la creencia en la ideología del *progreso*, la Modernidad fue superada desde dos ángulos complementarios. Por una parte, la disolución de los grandes principios que organizan la vida social, con una redistribución de la responsabilidad de los riesgos a nivel colectivo y global, de tal manera que en adelante el riesgo resultará cardinal para una nueva organización de lo social; por otra parte, los efectos de

esta transformación sociohistórica sobre la individualización de los seres. Dada la reconfiguración de los vínculos sociales, en que el individuo dispone de una mayor independencia respecto de las formas tradicionales –familiares, de clase, de género– de reproducción de la vida social, el individuo tiene un mayor margen de maniobra para tomar decisiones. La individualización, experimentada de manera colectiva, hace de la identidad un proyecto. Ya no se hereda de manera irreflexiva, natural o sistemática, desde ahora es el fruto de un trabajo reflexivo de los individuos. El beneficio inmediato sería la emancipación, el grupo de

predilección elegido que se convierte en apoyo para la experiencia individual. La contraparte sería la fatiga de ser uno mismo. Pues si la individuación puede considerarse en función de su vertiente positiva en tanto acceso a la emancipación, la existencia de un segundo centro no debe descuidarse: el sufrimiento acompaña a veces la individualidad esperada. La contraparte del deterioro institucional es, en efecto, que el individuo, solicitado por las instituciones, debe tomar a su cargo el desarrollo de una biografía personal singular y fundar el sentido de su propia vida.

Según este enfoque, la investidura en las prácticas mediáticas marginales se relaciona con un trabajo de producción de uno mismo. Enfocaremos nuestro interés en este punto. Tomando en préstamo esta visión analítica, entendemos prolongar los trabajos relativos a la producción de los individuos, tal como puede comprenderse a través de un movimiento pendular que asocia el deterioro institucional y el mandato contemporáneo de autonomización subjetiva. Discerniremos entonces los desafíos a los que se ven confrontados los internautas que hemos escogido estudiar, los mismos que toman el espacio de la red para marcar su diferencia y desarrollar una red de sociabilidad en torno a la radicalización para vislumbrar, con el tiempo, las paradojas que los mandatos sociales contemporáneos deparan a los individuos.

2. Una etnografía en línea de las masacres en escuelas

El fenómeno de los *school shootings* servirá de estudio de caso. Columbine, Virginia Tech o Jokela remiten a estos tipos de masacres en escuelas: un alumno, después de haber premeditado su pasaje al acto, se dirige a su escuela con el objetivo de asesinar a personas al azar con la ayuda de armas de fuego. Esta violencia, rara pero espectacular, subyace a una mediatización transmediática internacional, garantía de una publicidad extraordinaria para su autor.

Para comprender los resortes sociológicos del recurso a la radicalización, será necesario prestar atención al material que los jóvenes “fans” de las masacres en escuelas crean a través de sus participaciones digitales –conversaciones en línea, perfiles de usuarios, videos–. Una etnografía en línea de tres años, realizada en *YouTube* entre 2007 y 2011, pone de manifiesto las razones por las cuales la radicalización de jóvenes está en pleno auge bajo diferentes formas. Analizaremos, en particular: 1. la red social digital de fans de los *school shootings*, tal como ha podido identificarse en *YouTube*; 2. el conjunto multimedial de los asesinos en siete casos de tiroteos producidos entre 1999 y 2011. La demostración se basa también en el análisis detallado de una decena de conjuntos multimediales de asesinos, algo menos de una centena de perfiles de usuarios y cerca de doscientos videos personales, además de información recogida en sesiones de observación directa en *YouTube*.

3. Recursos sociológicos del proceso de radicalización

3.1. Un respaldo para la individuación

El análisis de aquello que produce la fascinación en las matanzas en escuelas en el seno de la red subversiva estudiada muestra lo que está en juego en la participación mediática: la posibilidad de salir del aislamiento y compartir el sentimiento frente a las vicisitudes de la existencia con jóvenes de diferentes horizontes. Pero ¿de qué está hecho este malestar que conduce a este tipo de compromiso?

La participación virtual es una manera de revertir el estigma: reclaman su marginalidad, más que sufrirla. Se definen entonces como seres dotados de una clarividencia mental, en oposición a la masa de alienados por el conformismo. Al revertir la perspectiva, la red de sociabilidad juvenil deviene una manera de poner a distancia los roles sociales exógenos y adquirir una mayor autonomía subjetiva. En suma, los *school shootings*

representan un respaldo a la individuación para los miembros de la subcultura que, previamente a su participación mediática, se involucran en una búsqueda de puntos de referencia y de sentido.

3.2. El recurso de la búsqueda de individualidad e individuación póstuma

A medida que se presta atención a los videos de autores de estas masacres, se percibe que el involucramiento en la radicalización se relaciona también con un proceso de individuación. El proyecto de masacre es lo que permite revertir las posturas e, *in fine*, se convierte en garantía de la autonomía y de la liberación subjetiva.

Esta constante puede ampliarse al interesarse en la evolución de la mirada de los asesinos entre su pasado y su porvenir, representada a continuación (Figura 1). Cuan-

con la dominación, pero en este caso se apartan de la influencia de la dominación social para convertirse en dueños de su destino. El proyecto de masacre autoriza, en definitiva, a acceder a ese estado de individuo autónomo y liberado.

Más exactamente, el proceso de radicalización autoriza un proceso de individuación póstuma del tipo “antisujeto”. Al tomar en préstamo el término *antisujeto* de Wieviorka (2005), la insistencia lleva al procedimiento de la individuación que pasa por la destrucción, el caos y la muerte. Pues esta individuación se efectúa de manera póstuma: estas personas llevan a cabo un “suicidio de parte de la policía”, en el que no se procura la muerte, siendo la muerte la prueba última de la individualidad. En definitiva, su individuación está sellada por la celebridad obtenida con sus actos de violencia, y de esta manera se hacen inmortales.

Figura 1



do incluyen una mirada retrospectiva sobre ellos mismos, sus experiencias y sus motivos para pasar al acto, sus definiciones denotan la impronta de la dominación social que sufren. Cuando, por el contrario, se vuelven hacia su proyecto de masacre, se opera una reversión. Se posicionan siempre en relación

3.3. Mandato de individuación:

Impasse y paradoja

Entonces, lo que estos dos tipos de actores tienden a hacer resurgir son los *impasses* y las paradojas de los mandatos de individuación.

En tanto la individualidad es un valor cardinal de las sociedades democráticas contem-

poráneas y la individuación un mandato, la diferenciación se ha convertido en la norma, y estos jóvenes no dejan de reforzarla. Uno de los implícitos del mandato de individuación es que la diferenciación –es decir, la construcción de figuras de la alteridad– debe expresarse en el espacio de la conformidad y no debe venir a amenazar el orden social. Por lo tanto, estas figuras de la alteridad, tal como son proyectadas por los miembros de la red social de los admiradores de las masacres escolares, se fundan en el rechazo y la agresividad. Esto puede llevar a ciertos miembros del grupo a nutrir un odio sin rostro con respecto a un Otro relativamente indiferenciado, o bien a negar la relación con el Otro. El mandato de individuación puede así llegar a alimentar una amenaza al encuentro del orden social.

Pero más allá de la relación con el Otro, los límites del mandato de individuación se expresan en la relación consigo mismo. Estos individuos hacen una profesión de fe del individualismo, que puede transformarse en una creencia ciega en la omnipotencia del individuo. Preconizan la necesidad de ser actores de su propia vida y dueños de su destino, sin importar el costo.

Esta reivindicación del individualismo puede llegar a las concepciones más extremas en cuanto al poder de cada individuo, llevando a la negación de todo determinismo o de toda ley social, moral o biológica. Esto les lleva no solo a nutrir esperanzas en cuanto al poder del que disponen para definir su vida, sino, sobre todo, a proyectar una definición de sí autorreferencial.

4. El pretexto de lo político con fines identitarios

Al abordar el material producido por los mismos autores de las masacres, se ha observado que sus escenificaciones se realizan con fines expresivos derivados de su voluntad de renegociar su identidad. Este análisis va en el sentido del contenido de los videos de la red de admiradores.

Estos análisis concuerdan en sostener la idea de que el proceso de radicalización tiene menos que ver con la defensa de un movimiento político, como algunos pretenden, investido a nombre de una justicia por las minorías humilladas, que con la promesa que otorga el pasaje al acto: la posibilidad de recuperar poder y de salir de un estado de subordinación. En este sentido, para los protagonistas se trata menos de reposicionarse sobre el tablero social en tanto miembros de una subcultura e invertir los roles sociales entre “perdedores” y “ganadores” para retomar su terminología que de obtener autonomía y probar su individualidad al redefinir su identidad en términos valorativos. Este desafío identitario, inscripto en la base del proceso de radicalización, es efectivamente la principal reivindicación que se manifiesta mediante sus *bricolages* audiovisuales y en la manera en que se apropian de los recursos expresivos de los medios participativos. El proceso de radicalización es entonces un proceso que hace advenir la individualidad.

Conclusión

Es interesante interrelacionar este trabajo con otras tesis an e al acto. La aparición de los medios participativos facilita la producción y la distribución de contenidos digitales propios por parte de los actores, que pueden, a partir de entonces, poner en escena sus reivindicaciones sin haber pasado por la intermediación de empresas de prensa, es decir, difundir sus puntos de vista, pero sin el control de la prensa tradicional. Como el problemático ejemplo de los atentados yihadistas podría también confirmarlo, estos hechos perturbadores sirven entonces para catapultar a primera plana a sus autores y sus conjuntos multimediales, comprendidos como mensajes con pretensión política a pesar de su naturaleza identitaria. Las enseñanzas sobre las herramientas de la red presentes en esta obra se articulan con las observaciones que acabamos de realizar en este artículo para sostener la hipótesis siguiente: aunque

los medios participativos renueven los recursos de las formas de adhesión y protesta social, lo que hace a la materia misma de la adhesión mediante las redes sociales virtuales subversivas adviene del uso de individuación que hacen de ellas. Dicho de otro modo, los medios de la red 2.0 remodelan el campo de lo posible, pero son sin duda los usos singulares los que conducen a los procesos de radicalización.

Referencias

- Beck, U., Giddens, A. y Lash, S. (1994). *Reflexive modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Stanford: Stanford University Press.
- Ehrenberg, A. (1998). *La fatigue d'être soi: Dépression et société*. París: Odile Jacob.
- Khosrokhavar, F. (2014). *La radicalisation*. París: FMSH.
- Paton, N. (2015). *School shooting: La violence à l'ère de YouTube*. París: FMSH.
- Wieviorka, M. (2005). *Violence*. París: Balland.

Una teoría general del *aguante*

Una lógica popular de la práctica (popular)

Un punto de partida en el tratamiento de la violencia en el fútbol, aunque elemental, ha sido profundamente descuidado: no hay acción sin causa y sin sentido. Si no conseguimos la información suficiente para contestar esas dos cuestiones, si no producimos interpretaciones rigurosas y adecuadas, no podemos entender de qué se trata. Nada: la violencia en el fútbol, el narcotráfico o la costumbre de hacer regalos para los cumpleaños. Cuando el tratamiento periodístico y político “soluciona” todo hablando de “los violentos”, infiere una causa y un sentido: la violencia ocurriría, según ellos, porque hay sujetos intrínsecamente violentos, que todo lo hacen violentamente y cuyo único objetivo es obtener dinero a cambio de esa violencia arbitraria y, para colmo, congénita. (Esto, a su vez, supone un único camino para la solución: “expulsar a los violentos del fútbol argentino”, “desterrar a esa lacra humana”, “exterminar a esos animales”. Estas barbarida-

des han sido dichas, incluso públicamente, sin miedo a las implicancias autoritarias, aunque esas posturas contradicen algunos principios básicos del derecho democrático).

En consecuencia, las únicas medidas alguna vez tomadas han sido las represivas, pero limitadas al reparto de palos al por mayor entre todos los hinchas. En pocos casos ha habido condenas judiciales, producto de la acción de pocos fiscales y jueces con inteligencia como para probar hechos criminales previstos en el código penal –porque, ya que estamos: la Ley De la Rúa, una ley pensada específicamente para los hechos de violencia deportiva, es una tontería digna de su autor y el cuerpo jurídico más inútil de la legislación argentina. Para colmo, como todos sabemos, las relaciones entre hinchadas y dirigencias policiales, políticas y judiciales son tan tortuosas que vuelven harto imposible el desarrollo de estas tácticas con alguna posibilidad de éxito.

Cada vez que discutimos estos argumentos solemos ampararnos en un dato estrictamente

histórico: las soluciones judiciales y policiales represivas, únicas esgrimidas hasta ahora, no han dado ningún resultado. Por eso es que reclamamos al menos la posibilidad de pensar y discutir alternativas, que deben comenzar, como dijimos en la primera oración, por entender causas y sentidos. Y para eso precisamos partir de un principio antropológico, aquel que afirma que las acciones sociales deben comprenderse en función de la lógica de los que las realizan. Dicho rápidamente: si aquellos que no ejercitamos prácticas violentas ni siquiera para darle un chirlo a los chicos, aquellos que tenemos un pánico proverbial al dolor físico, aquellos que hemos evitado toda situación de enfrentamiento desde nuestra más tierna infancia intentamos interpretar los hechos de violencia desde nuestros propios parámetros morales de acción, no vamos a entender nada. Para no hablar de las ocasiones en las que esos juicios morales –porque no se trata de interpretación más o menos científica, sino de juicios rápidos que condenan sin posibilidad de defensa– son producidos desde una flagrante hipocresía: los mismos dirigentes deportivos y políticos que rechazan exasperados la violencia de las hinchadas hacen uso de ella en situaciones específicas. O más exasperante es el hecho de que los mismos auto-denominados “hinchas comunes” rechacen a los “violentos”, prediquen su condena, y luego reclamen la violación anal de los adversarios, los escupan y agreden físicamente, pasen del “no existís” a la amenaza de muerte.

Una gigantesca hipocresía que encubre un riguroso etnocentrismo: juzgar las acciones de los otros a partir de los propios parámetros culturales y morales, parámetros que para colmo son mentirosos.

Como ya señalamos, no hay práctica sin lógica que la contenga, la explique, la permita y le dé sentido. La idea de lo “instintivo” puede ser simpática para describir acciones puntuales y focalizadas, pero no para comprender prácticas de masas, extendidas en el tiempo, en el espacio y entre sujetos de diversas clases

sociales, géneros y edades. Además, lo “instintivo” nos vuelve a poner otra vez en el mundo animal, que es lo que queremos evitar. Los seres humanos no actúan en el vacío de sentido: producen sus prácticas en medio de complejas codificaciones culturales, morales e ideológicas a las que responden de modo más o menos consciente. Codificaciones que pueden cambiar: justamente porque son humanas, han sido elaboradas por sujetos que con ellas modificaron otras anteriores; codificaciones que volverán a ser suplantadas cuando encuentren o inventen otras mejores. No hay determinismos cerrados en la acción social: con mayores o menores dificultades, los sujetos tienen capacidad de discutir incluso sus determinaciones biológicas, de clase o étnicas.

Entender, entonces, la lógica de la violencia en el fútbol es el punto de partida para comprender mejor el fenómeno. Pero entenderla significa escuchar a los actores.

Una retórica, una ética

Desde hace casi quince años insistimos en que esa lógica se llama *aguante*. Una popularización fácil –de la que somos corresponsables– ha dado en llamarla “cultura del aguante”, aunque en realidad deba ser llamada *ética del aguante*, porque está organizada como un sistema básicamente moral.

Para entenderla y organizarla, es bueno comenzar por sus retóricas. Es decir, un vocabulario y un sistema de metáforas, un lenguaje que nos permite comprender de qué estamos hablando. De un lado están los hombres, que son los que aguantan: es decir, los que tienen coraje, los que, en consecuencia, tienen “huevos” –porque, al ordenarse en torno de metáforas sexuales, todo se vuelve genital, hasta el coraje–, los que “se plantan” y no “corren”, asegurando el territorio; los que defienden los “trapos” (las banderas) frente al ataque del adversario. Son los que no precisan aliados, y mucho menos la policía, la “yuta” –*buchones, botones, tiras, canas, vigilantes, cobanis*–, que

* Sociólogo. Profesor Titular de Cultura Popular en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

como usan “fierros” (armas) y rehúsan, en consecuencia, la pelea mano a mano, tampoco tienen coraje.

Del otro lado, consecuentemente, están los “putos”. Por oposición: todos los que no son lo que acabamos de decir, incluyendo entre ellos a la policía. Y, en consecuencia: en tanto el sistema se organiza genital y sexualmente, la relación entre hombres –machos– y putos se metaforiza a través de las relaciones sexuales masculinas; es decir, la penetración anal –“romperles el culo”– y el sexo oral –“chupapetes”–. Para usar categorías de la epistemología maradoniana, es lo que va de “la tenés adentro” a “que la sigan chupando”.

Desde ya, estas son metáforas fáciles y perfectamente comprensibles, e incluso no son necesariamente homofóbicas, aunque parezca. Porque es una metáfora: lo que define la posesión de aguante no es la heterosexualidad, sino la capacidad para el combate. El aguante denomina la capacidad de “plantarse” y “no correr”: no se limita a otras expresiones corporales, tales como acompañar al equipo en viajes insondables a lo largo y ancho de la república, soportar fríos y calores estrambóticos o cantar durante horas con potencia desgarrada, que también deben desplegarse. Pero el aguante se verifica, se prueba, se aquilata en el combate.

Por consiguiente, las hinchadas deben conmemorar esos combates, a través de los cuales demostraron su propio aguante y la ausencia del ajeno: porque, además, todas las hinchadas mantienen una suerte de *rating* imaginario en el que la concurrencia al estadio, la abundancia de banderas, los enfrentamientos con la policía (los más valiosos, los que más puntos dan) y con las otras hinchadas permiten establecer jerarquías: hinchadas más o menos aguantadoras. Pero no alcanza con las conmemoraciones: porque el aguante no es puro relato, sino un relato inscripto en el cuerpo, una memoria de la acción en la que las cicatrices de los combates pasados cumplen un rol decisivo. Nadie puede “irse de boca”, “chamuyar” el aguante: el combate debe ser real y debe poder comprobarse en el cuerpo.

El aguante se inscribe en el cuerpo. El aguante se ejecuta con el cuerpo. La lógica del aguante es tan corporal que inclusive permite explicar el exceso corporal. Por ejemplo, el abuso en el consumo de drogas y alcohol. ¿En qué consiste ese abuso? Consiste en explotar el límite del cuerpo. Uno es muy macho si bebe mucho; es muy macho si no cae redondo, si aguanta ingestas desmesuradas de drogas y pastillas. Es una lógica cerradamente corporal, profundamente *aguantadora*. También, por cierto, profundamente machista. Pero, me detengo en esto, es duramente corporal. El aguante es una lógica del cuerpo. Y en tanto que lógica del cuerpo, contradice también el predominio de la racionalidad discursiva, presuntamente abstracta y letrada. En tanto que la moralidad, y también la economía burguesa, es básicamente simbólica y discursiva, es básicamente *palabretera*, esta lógica exasperada y excesivamente corporal aparece como radicalmente *otra*, aparece como destinada solamente al rechazo.

¿En qué consiste esta lógica de la práctica? Consiste en un mundo moral según el cual defender el honor, el territorio, la tradición, el orgullo del barrio, el equipo y los colores es tarea de machos que debe ser ejecutada con el cuerpo a partir de una serie de prácticas que son especialmente las violentas: el combate, la pelea. Esto tiene infinitos recovecos, transformaciones, no es una lógica estable: es una lógica cambiante. En un artículo reciente, Verónica Moreira trabaja con los testimonios de los hinchas viejos frente a los hinchas nuevos, y aquellos afirman: “con el fierro cualquiera tiene aguante, ahora cualquiera sale a los corchazos”. ¿Por qué? Porque el código viejo del aguante sostenía que el aguante se ejercitaba con el cuerpo. El *fierro*, el arma, pone distancia, no permite el choque del cuerpo. Entonces, “con el fierro cualquiera tiene aguante” está describiendo un cambio en esa lógica.

Lo cierto es que lo que hay ahí es una lógica. Una lógica que no es una ideología, que no es una concepción del mundo y de la vida, sino una concepción moral del mundo y de



From left to right:

Dirt, 2018
Oil on canvas
274x213

Untitled, 2018
Onyx
254x156x86 cm

Teeth, 2018
Oil on canvas
274x213

©Anish Kapoor. All rights reserved DACS/SAVA 2020

la vida: *esto está bien, esto está mal*. Desde ya que una concepción moral del mundo y de la vida basada en ver quién *la tiene más larga* no es precisamente una concepción que nos seduzca, que podamos considerar progresista, revolucionaria, transformadora, transgresora, alternativa. Y, sin embargo, es alternativa en el sentido de que señala justamente una pluralidad moral. En el momento en el que el aguante se reclama como una concepción moral, está señalando que hay más que una *única* moral. Y

ahí aparece otra palabra propia del vocabulario que estamos analizando: el *careta*, el hipócrita. Es decir, aquel que afirma que su mundo moral es único y no acepta la existencia de morales alternativas. En ese sentido, el aguante funciona como *relativamente* alternativo: señala la afirmación positiva de una moralidad distinta de la hegemónica. Que nos seduce poco, que no nos comprende ni nos organiza, pero que funciona como lógica moral de la práctica para una enorme cantidad de sujetos.

Obligaciones y legitimidades

Al construirse y reconocerse como lógica y como moralidad, el aguante no es una característica más simpática o más repudiable de los hinchas y las hinchadas: es un mandato moral que organiza las prácticas, y por eso insistimos tanto en esta idea de *lógica de la práctica*. Frente a cualquier suceso que los sujetos entiendan como pérdida del honor, como deshonra –que otra hinchada “camine” el territorio propio; el robo de banderas; ampliamente, cualquier derrota deportiva; de manera especial, los descensos de categoría, para citar solo algunos–, la lógica aguantadora reclama que ese honor sea vengado, que la herida sea lavada, exhibiendo más aguante. Pelearse, entonces, deja de ser una posibilidad: la lógica aguantadora lo transforma en *una obligación*. La sucesión de incidentes de menor o mayor envergadura –desórdenes o muertes– que se producen en cada final de temporada, cuando se deciden los descensos, son tan previsibles como explicables: la sorpresa es cuando no se producen, e incluso en ese caso no hay sorpresa, en tanto el conocimiento adecuado de los modos en que cada hinchada asimila y ejecuta el código permite anticipar los sucesos. Por ejemplo: el descenso de Independiente en 2013, que luego de un año de intensas disputas en torno de los comportamientos más o menos extorsivos o más o menos violentos de su *barra brava* fue previsiblemente acompañado sin incidentes importantes. A la inversa, el descenso de River en 2010 *debía* provocar el desastre ocurrido en las cercanías del estadio Monumental.

La idea es que el aguante se transforma en el contexto de interpretación que permite a los sujetos involucrados entender y juzgar sus propias prácticas. Así, lo que para un observador externo es un desorden de magnitud, para los participantes puede ser apenas una pelea justa, obligatoria, necesaria –a veces, incluso, placentera–; como señalamos en el capítulo anterior, la idea de la pelea como placer no debe ser descartada. De ese modo, veremos

que incluso las prácticas violentas se entienden como legítimas: es lo que *hay que hacer* si no se quiere ser tildado de *puto*.

Como señalamos en un trabajo que escribimos junto a José Garriga Zucal y Verónica Moreira, estas prácticas de los hinchas son reprimidas por la policía, juzgadas en los tribunales y condenadas por la opinión pública. El aguante es estigmatizado y condenado. Sin embargo, los miembros de la hinchada obstinadamente siguen apostando a estos gestos para distinguirse e identificarse. La sanción que ubica sus prácticas dentro de los límites de las acciones no válidas tiene para los hinchas otro significado, es una marca honrosa de su inclusión grupal: pelearse es un signo de prestigio. Esa obstinación no es el resultado del desconocimiento de la condena social. Por el contrario, conocen los valores que la sociedad otorga a sus habilidades distintivas, saben que son designados como “violentos”, “bárbaros” y “salvajes”, pero modifican la valoración negativa que la sociedad asigna a sus prácticas convirtiéndolas en acciones legítimas que los cargan de honor y prestigio.

Los hinchas dialogan con las definiciones que la sociedad asigna a sus prácticas y a su grupo. Ellos preferirían ser observados y definidos como aguantadores y miembros de la hinchada, no como “barras violentos”. Pero el poder de la definición hegemónica es verdaderamente efectivo. Entonces, los hinchas aceptan que son “barras bravas” y “violentos”. Al reconocer el valor negativo del aguante y saberse acosados por la policía y la prensa, estos hinchas buscan el momento justo para hacer públicas, para hacer visibles, las señales que los identifican. Son marcas distintivas que deben aprovechar la ocasión para emerger y así ser efectivas. No pueden manifestarse todo el tiempo. Los integrantes de la hinchada saben cuándo y dónde mostrar su aguante. Utilizan estratégicamente los momentos para marcarse y desmarcarse.

Mostrarse practicantes de acciones violentas es jugar el mejor partido con las cartas de que disponen, ya que buscando los momentos adecuados para hacer visibles las señales de su

manera de ser en el mundo, conforman una identidad. Porque la violencia, a pesar de su bagaje negativo y estigmatizado –o tal vez por esto mismo–, se constituye como un lugar propicio donde construir identidad. Dos son las ganancias de la identificación violenta, y ambas son el resultado final de la construcción de sujetos aguantadores. Por un lado, genera fuertes sentimientos de pertenencia, permitiendo a los identificados ser alguien o ser parte. Se crea un “nosotros” estable y sólido en función del rechazo que tienen sus prácticas distintivas. Por otro lado, y como resultado de estos mecanismos de identificación, la “elección” de acciones espectacularizadas y confrontadas con la “normalidad”, que funcionan como distintivas, permite adquirir una relevancia no posible para otras identificaciones. Establece rápidamente un “nosotros” y un “ellos” que, más allá de la condena, funcionan como espacios significativos donde exhibir características que definen su identidad.

Respecto del pasado (mítico), la transformación crucial está en la manera como los hinchas se ven a sí mismos: como el único custodio de la identidad, como el único actor sin beneficios económicos. Frente a la maximización de ese beneficio material (contado en dinero) por parte de los dirigentes, los jugadores, los periodistas, los políticos –como veremos, incluso las barras bravas–, las hinchadas solo pueden proponer la defensa de su beneficio simbólico: ellos invierten pasión y reciben más pasión, a veces como victorias y jactancias, a veces como derrotas y dolor. La continuidad de los repertorios que garantizan la identidad de un equipo aparece depositada en los hinchas, los únicos fieles “a los colores”, frente a jugadores “traidores”, a dirigentes guiados por el interés económico personal, a empresarios televisivos ocupados en maximizar la ganancia, a periodistas corruptos involucrados en negocios de transferencias. Las hinchadas desarrollan, en consecuencia, una autopercepción que agiganta sus obligaciones militantes: la asistencia al estadio no es únicamente el cumplimiento de un rito semanal,

sino un doble juego, pragmático y simbólico. Por un lado, por la persistencia del mandato mítico: la asistencia al estadio implica una participación mágica que incide en el resultado (*si no vamos, algo malo pasará*). Por el otro: la continuidad de la identidad depende, exclusivamente, de esa asistencia para que la veamos “nosotros” y “ellos”.

Pero, asimismo, esa centralidad –mejor, la centralidad en el relato de la identidad autopercebida por los hinchas– es recuperada por los medios. La narración periodística del fútbol deja de ser un espectáculo deportivo *enmarcado* por una gran cantidad de público; por el contrario, los hinchas agigantan su protagonismo en el relato, en la televisión de su *carnavalismo* o en el relato de sus acciones –excepto las violentas, expulsadas del campo de lo tolerable, como hemos dicho–. Los hinchas son actores centrales, se perciben como tales, son televisados como tales. Las tribunas no son más el marco: son parte de la acción. Este fenómeno puede verse como la aparición de un héroe deportivo colectivo que se comporta generalmente como el guión televisivo espera de él –o al menos, como el programa televisivo *El aguante* esperaba de él– y que además no cobra *cachet*. Hasta que se matan entre ellos, claro.

Referencias

- Alabarces, P. y Garriga Zucal, J. (2007). Identidades corporais: Entre o relato e o aguante. *Campos*, 8, (1), 145-165.
- Alabarces, P., Garriga Zucal, J. y Moreira, M. V. (2008). El “aguante” y las hinchadas argentinas: Una relación violenta. *Horizontes antropológicos*, 30, 113-136.
- Alabarces, P., Garriga Zucal, J. y Moreira, M. V. (2012). La cultura como campo de batalla: Fútbol y violencia en la Argentina. *Versión: Estudios de Comunicación, Política y Cultura*, 29, 2-20.
- Garriga Zucal, J. (2007). *Haciendo amigos a las piñas*. Buenos Aires: Prometeo.
- Garriga Zucal, J. (2011). *Nosotros nos peleamos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Garriga Zucal, J. y Moreira, M. V. (2006). El aguante: Hinchadas de fútbol entre la pasión y la violencia. En D. Míguez y P. Semán, *Entre santos, cumbias y piquetes: Las culturas populares en la Argentina reciente* (pp. 55-73). Buenos Aires: Biblos.
- Moreira, M. V. (2008). Aguante, generosidad y política en una hinchada de fútbol argentina. *Avá*, 12, 79-94.
- Moreira, M. V. (2013). Participación, poder y política en el fútbol argentino. *Nueva Sociedad*, 248, 52-63.



De Memoria



Athanasios Alexandridis*

Edmundo, el que habitó poéticamente el mundo

* Association Psychanalytique de France. Hellenic Psychoanalytical Society.

Un personaje del Renacimiento

El verso de Hölderlin (1808, citado en Waiblinger, 1823), “sin embargo, poéticamente habita/ el hombre en esta tierra”¹, podría resumir la vida de Edmundo Gómez Mango. Como Freud, él continuó “haciendo entrar en el espacio del saber científico la figura del *Dichter* [...], hizo del poeta uno de los mayores interlocutores de su obra. Él reconocía en la *Dichtung* un acceso privilegiado a la verdad psíquica” (Gómez Mango y Pontalis, 2012, pp. 20-21). Como Schiller, creía que “la inteligencia debe ser tolerante y flexible, es preciso que sea capaz de dejar surgir las ideas que fluyen, de no rechazarlas demasiado pronto, y de tener en cuenta su relación, su mutuo esclarecimiento” (p. 100). Como pensador de la estética, estaba interesado en

la “locura interior”, el desencadenamiento de un torrente caótico de ideas o representaciones, una suerte de lo “sublime” de la naturaleza interior del hombre que sacude al creador confrontado con su inmensidad, su grandeza. Lo acerca a lo destructivo, a lo terrible, a la amenaza de una disociación infinita, de una huida imparable de los signos y las huellas. El artista-poeta bordea lo informe, lo irrepresentable, lo sin nombre, lo sin figura. El arte moderno, el movimiento *avant-garde*, reelabora según Jean-François Lyotard la idea de lo sublime, en el desafío del artista que intenta “presentar lo impresentable”. (pp. 100-101)

Como psicoanalista, sabía que eso que presenta lo impresentable es la Muerte. Le hacía falta una estrategia para hacerla aparecer, y creó una *nueva obra*: ¡la *muer-te niña!* (Gómez Mango, 2003a). Edmundo, a caballo sobre el *chiaroscuro* de la condición humana, ávido de ver lo oscuro volver al primer plano y así renacer en el psiquismo, convencido del “eterno retorno” –siguiendo una concepción más freudiana que nietzscheana–; lo imagino haciendo suyo el proverbio del Renacimiento, *Serio ludere*, “jugar en serio [...], mostrar las credenciales a esos guardianes de cementerios que se visten con la pretendida dignidad de su disciplina y, en nombre de un triste saber, quieren que nunca se ría nadie frente a la pintura” (Arasse, 2003, p. 13). Y agreguemos, por nuestra parte: ¡ni frente al psicoanálisis!

De la “muerte niña” a la “muerte madre”

Jugar es una noción clave para comprender el movimiento psíquico de Edmundo. Juego infantil, juego teatral. *To play a play*. Winnicott, que es, quizá, el analista más mencionado en sus escritos –aparte de Freud y de los compañeros de la Asociación Psicoanalítica de Francia (APF)–, le indica el medio, y Hamlet, a propósito del cual él nos ha ofrecido incisivos señalamientos, le da la astucia: hace falta una escena de crimen para transformar el teatro en trampa para ratones. La escena es aquella de la exterminación de las ratas, un recuerdo de infancia, de 1904, del escritor uruguayo Francisco Espínola² (1961). El niño es testigo del disfrute sádico de la sirvienta durante la exterminación de las ratas y, como todo testigo, se identifica pasivamente con las víctimas-ratas y activamente con el asesino, matando él mis-

1. N. del T.: Traducción de J. Talens. La traducción corresponde a la p. 117 de: Hölderlin, F. (1983). En el amable azul. En J. Talens (trad.), *Las grandes elegías*. Madrid: Hiperión. (Trabajo original publicado en 1823 [1808]).
2. 1901-1973.

mo su ratita en el vientre de su madre. La escena se basa en el fantasma inconsciente del *niño muerto*, niño asesinado por un hermano o un padre conducido por un deseo de odio. Amor y Odio, Eros y Thanatos, Edipo y lo Arcaico, todas las parejas fundamentales existen para satisfacer a un analista, para “hacer progresar” un análisis, ¡pero no es suficiente para nuestro Edmundo! ¡Porque Edmundo no es solo de aquí, él es también de allá! Aquí no es un país: aquí es la cultura europea. ¡Allá es el continente del *realismo mágico*!

En las bases del “aquí” se halla la tragedia antigua, prototipo y paradigma no solo del teatro, sino también del funcionamiento psíquico:

el griego *skéné* significa primero carpa, vivienda, lugar protegido para preservar las máscaras, abrigar a los maquinistas; pero también una fachada enfrente de las gradas; ésta se convirtió, progresivamente, en *proscenio*, fachada decorada, pintada, móvil, cuyo motivo principal con frecuencia era un palacio³, el lugar trágico del acoplamiento sexual y del asesinato. La palabra “escena”, que originalmente designaba también eso que se oculta, que se abriga, evoluciona hacia su significación contraria, la fachada que muestra el espacio abierto donde se despliega la acción dramática [...]. La escena psíquica puede también considerarse como la fachada que oculta un secreto y muestra una escenografía, como el lugar escénico adonde van a desarrollarse las “escenas psíquicas”. Puede pensarse como el lugar que hace *aparecer*. (Gómez Mango, 2003a, pp. 150-151)

Esta manera de “domar” lo arcaico reformulándolo por lo racional vuelve a encontrarse en numerosas variantes más o menos logradas de la filosofía occidental, así como en el modelo de la primera tópica freudiana. ¡Qué bien funciona lo de la fachada! Pero Edmundo, cual espectador del antiguo teatro de Delfos –el único de la Antigüedad que no tenía fachada para permitir al espectador admirar el abismo del acantilado de Delfos–, mira simultáneamente la escena y el abismo. En la escena, él ve al “niño muerto”, al infanticida, base de la tragedia fundacional *Edipo rey*, de la formación psíquica y de todos los asesinatos que seguirán. En el abismo, él ve a su doble, la “muerte niña”, base de la creatividad psíquica a partir de lo irrepresentable.

J.-B. Pontalis (Gómez Mango y Pontalis, 2012) escribe:

Un doble no es un *alter ego*, no es un gemelo, no es un amigo, no es alguien que te protege como un ángel guardián, es exactamente lo contrario. La figura del *Doppelgänger* es inquietante, amenazante, es mejor no toparse con ella [...]. El doble: una figura maléfica, portadora de la locura, de la muerte, que nos conduce mucho más allá de esos breves momentos de inquietante extrañeza que todos podemos conocer. (pp. 228-229)

Ese “más allá de esos breves momentos de inquietante extrañeza que todos podemos conocer” sería para Edmundo Gómez Mango la manifestación de la fragilidad narcisista cuando el exceso de excitación del cuerpo infantil bordea la amenaza de su aniquilación, cuando una sensación *no familiar* surge sin razón aparente y parece confundirse con el dolor de existir. En mi opinión, se trata de una condición en la cual el psiquismo funciona únicamente a nivel cuantitativo (Alexandridis, 2017), y se necesita un acto psíquico (Khan, 2012) para la supervivencia del individuo en tanto sujeto. El acto sería un clivaje del yo que negaría el acontecimiento doloroso y aceptaría la penosa e insostenible realidad (Khan, 2012). ¡Pero de qué

realidad se trata, y bajo qué forma? El yo clivado oscila entre percepción y no percepción, y se aproxima a lo *Unheimlich* que se tambalea entre lo vivo y lo inerte, entre las imágenes vacilantes, las *apariciones*, los *Fata Morgana*..., material que un occidental de aquí habría puesto del lado del sueño o de la alucinación, y no del pensamiento. Pero, ya lo hemos dicho, Edmundo es también de allá, del continente del *realismo mágico*.

La característica de esa literatura, de la que Gabriel García Márquez es quizá el representante más conocido, es la introducción de un elemento irreal en la realidad ordinaria, y la creación de una neorrealidad en la cual el elemento introducido funciona como los elementos reales. Edmundo introduce en la novela de la metapsicología el elemento irreal de la “muerte niña”. Nos invita a una nueva narración de ese mito fundamental que vincula *muerte a infancia*, a la manera de los poetas trágicos que “inventaban” para cada nueva representación de una tragedia un elemento nuevo que sugería una relectura *contemporánea*.

La forma la “muerte niña” es un préstamo tomado de un ritual mexicano que data de más de dos siglos y

que consiste en pintar a los niños muertos con vestidos de fiesta, para que sean recibidos en la casa celestial. El contraste es doloroso: por una parte, la piel oscura, las ojeras, el rostro inanimado, los labios entreabiertos, sin un hálito; por otra, los brillos de la escenografía, las piedras preciosas, los collares y los brazaletes de perlas, las palmas y las flores [...]. ¿Son muertos o vivos? ¿Duermen? ¿Son sonámbulos o imágenes oníricas, recuerdos? Son extranjeros, “natividades” en la muerte, figuras que parecen querer resucitar mágicamente en la imagen pintada [...]. Y nosotros mismos, como ellos frente a la muerte, sentimos la angustia de la infancia, inagotable, que no se extingue nunca. (Gómez Mango, 2003a, pp. 7-10)

Una de las características del realismo mágico es la de “hipnotizarnos” en tanto lectores para que renunciemos a la comprensión cognitiva del elemento mágico –de cuya naturaleza y procedencia muchas veces no hay información– y llevarnos a sentirlo a través de la sensorialidad. “Y nosotros mismos, como ellos”, portadores de la angustia inagotable de la infancia, con *la angustia de los ojos* frente a esta “naturaleza muerta” –en castellano, o *still life*, en inglés– que nos observa, nos abrimos a lo sublime de lo horrible y a lo horrible de lo sublime: ¡vemos a las *Ur Mutter*!

Las Madres representan la actividad misma de la generación de las formas, la incesante formación y transformación de la vida, el debilitamiento y la renovación. Son las protofiguras de la Muerte. Las madres goethianas se nos aparecen como las *Ur Mutter*, las madres primitivas portadoras de la ambivalencia esencial de la vida y de la muerte, del origen y de la desaparición. (Gómez Mango y Pontalis, 2012, p. 74)

¿Qué sería una madre con la “muerte niña” en los brazos? Sería “la muerte madre”, sin lugar, sin tiempo. Son estas “madres-no madres” las que he visto sufrir a causa de un *niño no nacido*, madres a los que los ginecólogos les diagnostican sufrir de *esterilidad psicogénica*. Portadoras de un clivaje arcaico, una falla reactivada por los sucesivos sismos de una fertilización *in vitro, ex vivo*, llegaban desorganizadas, agotadas, tomadas por la rabia. Rabia, última *barrera contra el Pacífico* de la disolvente pulsión de muerte, rabia por ese cuerpo cosificado que *mataba eso*, por ese psiquismo impulsivo que *quería eso a morir*, por todos los otros que tenían *eso sin merecerlo*. Su dolor crónico no mentalizado había empobrecido su lenguaje y su fan-

3. Cf. A. Croiset y M. Croiset (1900).

tasmatición (Alexandridis, 2006). Su locura estaba enquistada en sus cuerpos, a la manera de las *somatosis* descritas por Michel D’Uzan (2005) como psicosis del soma, equivalentes a las psicosis de la psiquis. Lo que quedaba de su psiquismo funcionaba al modo operativo del pensamiento concreto y monótono, por no decir átono. Con frecuencia portaban inconscientemente un trauma transgeneracional, ya sea familiar –enfermedad psíquica o mental, discriminación social– o colectivo –guerra civil, exilio o genocidio– (Alexandridis, 17 de junio de 2019). Ellas hicieron fracasar todos mis esfuerzos dulcemente, gentilmente, en una afirmación negativa del tipo *I would prefer not to* (Pontalis, 2000), y me dejaron en una inercia de muerto-vivo, una *still life*, mientras permanecían tranquilas, casi apáticas. Felizmente, en el trabajo con la primera de estas pacientes tuve la *rêverie* de ser un niño muerto en sus brazos y la intensa vivencia de esa situación provocó en mí la reviviscencia de la “muerte niña” a través de la muerte de un compañero de clase a la edad de seis años. Ese acontecimiento efectuó la entrada de la muerte del sí mismo y de mí mismo en mi infancia. Después del análisis de ese material le propuse –y, a continuación, a las demás, dado que la situación “muerte niña-analista” se daba en casi todos los casos– la elaboración de *ser la madre de un niño destinado a la muerte*. Esto dio a luz interpretaciones relativas a la esterilidad como sacrificio para proteger de la muerte al niño jamás nacido: ellas se convertían en la “muerte madre” para impedir la “muerte niña”. Esta imagen, que las dejaba como “madres en duelo”, les permitió reanimarse, pues el dolor atroz del niño no nacido, de su infancia a menudo con una “madre muerta”, de su prole a menudo estigmatizada o exterminada atravesó la barrera entre el soma y la psiquis, y franqueó el camino de un canto fúnebre, un *kaddish* para un niño que no nacería (Kertész, 1995), cantos fúnebres (Gómez Mango, 1999) y a veces rituales de funerales que mezclan la congoja con los gozos perdidos de la vida y el matrimonio en falta (muchas veces restituido por la vestimenta del difunto), invistiendo a Thanatos de Eros, provocando la erotización, como la encarnación de su psicósoma infantil y adulto, en resumen, una fantasmatición que ha abierto la posibilidad de procreación, de adopción o de serena renuncia al parto.

El canto es existencia (*Der Gesang ist Dasein*; Rilke, 1923/1943, citado en Gómez Mango, 2003a).

La lengua natal y el exilio

Edmundo escribió que el amor a la tierra y a la lengua natal no es sino la transferencia del amor que el hombre de pequeño sentía por su madre, su primera morada hablante. Pero como la madre no es sino un otro, el primer otro semejante (André Green), la lengua está de entrada sometida a la traducibilidad que según Edmundo funda, anima y sostiene todas las lenguas.

La lengua viene a apropiarse de la filiación más íntima, pero es al mismo tiempo el lugar de la alienación más extrema, ésa que, en el juego amoroso de la traducción, se desposee de sí misma para convertirse en el otro. Esta conversión, este pasaje integral de la vida de una lengua al interior de otra, es una perspectiva ideal. La traición está siempre allí, acechando el trabajo de la traducción. (Gómez Mango, 2003b, p. 68)

La traducción como vía cosmopolita ideal hacia la personificación ilimitada crearía el fantasma de la traición frente a la parte intraducible de la lengua natal,

ancestral, maternal, “lo irremplazable, lo insustituible, lo que está para siempre, siempre. El fondo, eso que funda la identidad del sujeto” (p. 70). Eso que funda, en mi opinión, el *self* no todavía personificado pero que está “ya allí”, ese “estar-allí” que de entrada es arrojado al mundo como un exiliado.

¿Y el analista? ¿Un exiliado permanente? ¿De eso sabía Edmundo por partida doble!

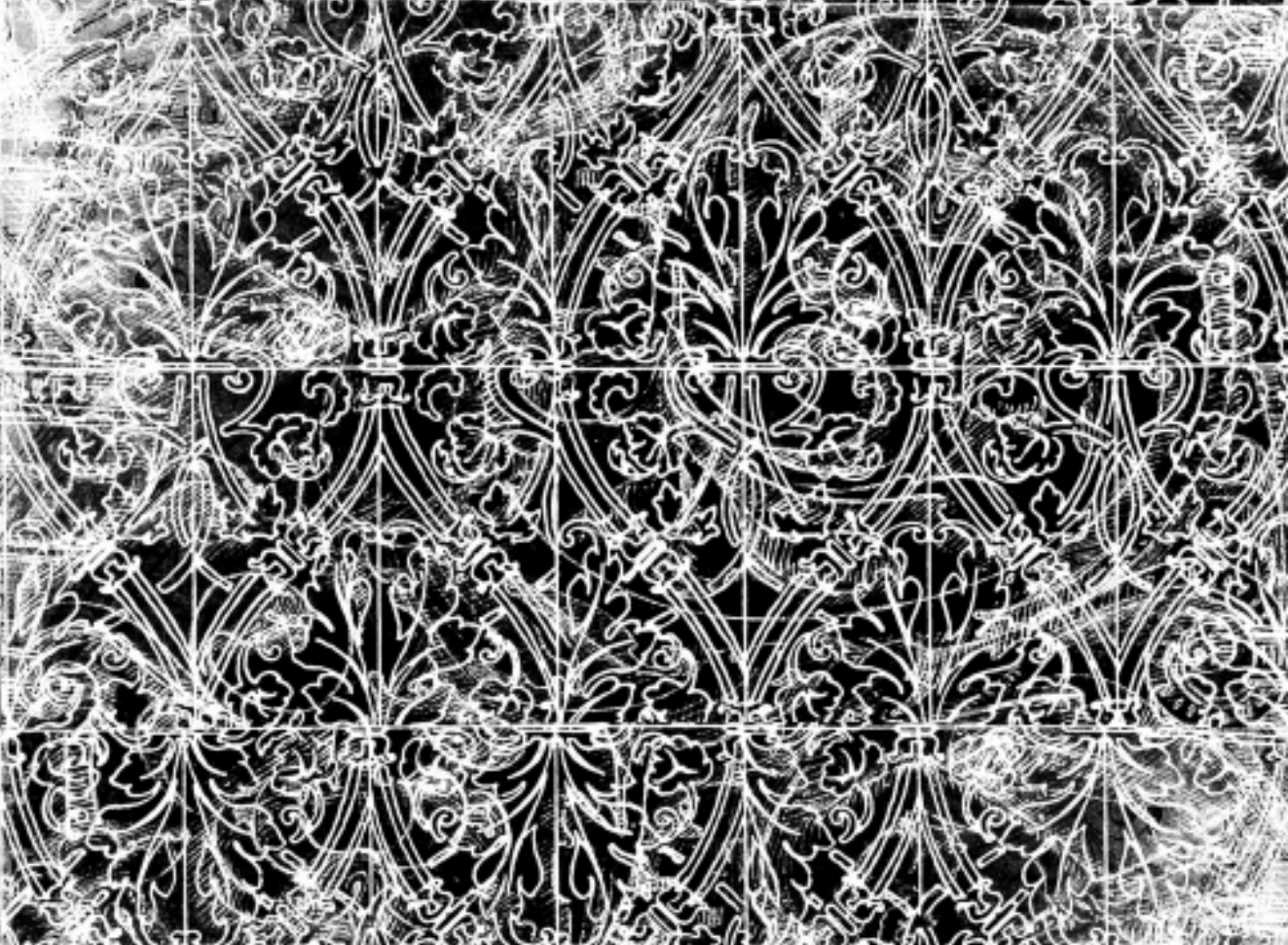
La angustia de lengua, la angustia en la lengua aparece cuando esta vacila, cuando puede perderse, cuando el sujeto hablante siente que la lengua que habla lo abandona, se despegue de él, o que él se separa de ella. Es inherente a –pero no exclusiva de– la situación de exilio, en tanto experiencia de un problema profundo de la identidad psíquica y de la investidura narcisista que la sostiene. El hombre de pensamiento, que es necesariamente hombre de palabra, escrita u oral, no solo siente esta angustia de manera privilegiada, sino que además tiene los medios, en el objeto mismo que teme perder, de poder expresarla. (p. 70)

Cultura y civilización

Es posible jugar seriamente entre lo traducible y lo intraducible, es posible situar allí muchos Yo, ¿pero cómo *existir* cuando se es consciente de la pérdida definitiva del espacio prelingüístico de nuestra primera morada materna utópica? ¿*Estar* en duelo o en melancolía? ¿Por qué camino llegaría la solución? Por ambos, si es que he comprendido algo de la lección de Edmundo Gómez Mango. ¡Duelo y melancolía! El duelo crearía un “terre-uno” en el que el yo y el otro “viviente” podrían verse, en la luz, en el *chiaro*. Un campo “natal” en el que el sujeto podría oír el canto del otro y el otro podría “pare-ser” en el yo en el camino de uno Mismo. El duelo es una cultura. La melancolía mantendría para siempre la relación con la sombra del difunto que caería sobre el yo, creando un *scuro*, una cripta (Torok, 1978) de nosotros mismos y del otro, una atopía que nos encanta con el canto de las sirenas y nos atrae al camino del *Unheimlich*. A *ser* y a *no ser*. ¡La melancolía es la civilización!

Referencias

- Alexandridis, A. (2006). Psychopathology and psycholinguistics of pain. En *Beyond the mind-body dualism*, 1286, 152-156.
- Alexandridis, A. (2017). *Le psychosoma infantile*. París: L’Harmattan.
- Alexandridis, A. (17 de junio de 2019). *Trauma and genocide*. 2nd. IAGP International Research Congress: Trauma and crisis, Salónica.
- Arasse, D. (2003). *On n’y voit rien*. París: Gallimard.
- Croiset, A. y Croiset, M. (1900). *Manuel de la littérature grecque*. París: Fontemoing et Cie.
- D’Uzan, M. (2005). *Aux confins de l’identité*. París: Gallimard.
- Espinola, F. (1961). *Las ratas*. Montevideo: Publicaciones de la Universidad.
- Gómez Mango, E. (1999). Le chant de la douleur. En E. Gómez Mango, *La place des mères* (pp. 228-264). París: Gallimard.
- Gómez Mango, E. (2003a). *La mort enfant*. París: Gallimard.
- Gómez Mango, E. (2003b). Le pays natal. En E. Gómez Mango, *La mort enfant* (pp. 45-80). París: Gallimard.
- Gómez Mango, E. y Pontalis, J.-B. (2012). *Freud et les écrivains*. París: Gallimard.
- Kertész, I. (1995). *Kaddish pour un enfant qui ne naîtra pas*. París: Actes Sud.
- Khan, L. (2012). *L’écoute de l’analyste: De l’acte à la forme*. París: PUF.
- Pontalis, J.-B. (2000). L’affirmation négative. *Libres cahiers pour la psychanalyse* 2, 11-18.
- Rilke, R. M. (1943). *Les sonnets à Orphée*. París: Aubier. (Trabajo original publicado en 1923).
- Torok, M y Abraham, N. (1978). *L’Ecorce et le noyau*. París: Flammarion.
- Wahlbinger, F. W. (1823). *Phaëton*. Zweiter Theil, Stuttgart: Verlag von Friedrich Franckh.



Guillermo Bodner*

En recuerdo de Edmundo Gómez Mango

Al escribir estas notas han pasado ya seis meses desde que Edmundo nos dejó. El dolor inicial se va transformando a medida que se construye el recuerdo de su persona y el reencuentro con su obra. Así lo vivimos en los actos de homenaje en Montevideo, el pasado mes de agosto: uno, en el Sindicato Médico del Uruguay, patrocinado por la sociedad de médicos escritores, y otro por la Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU).

Ávido lector de Freud, la actitud psicoanalítica de Edmundo discurría sobre los cimientos de su sólida formación. Exploraba los vínculos del psicoanálisis con la literatura, la filosofía, la historia, la política con una actitud sensible a todo su-

* Sociedad Española de Psicoanálisis.

frimiento humano, desde la angustia de sus pacientes hasta las injusticias sociales, alineado en las luchas, comprometido hasta el final. Edmundo¹ fue obligado a dejar el Uruguay bajo la dictadura y tomó Francia como país de adopción; dominaba la lengua y la cultura francesa, pero permaneció con el oído y el corazón atentos al palpitar de su tierra natal y de toda América Latina.

Formado en medicina, psiquiatría, psicoanálisis, lengua francesa y literatura universal, cultivó todas estas disciplinas con tesón e interés siempre renovados. Estudiante de los clásicos de la literatura europea y latinoamericana, escribió hasta sus últimos días sobre la función del lenguaje poético en situaciones extremas, sociales o íntimas, desde Hölderlin hasta Juan Gelman y Alejandra Pizarnik. Estaba profundamente interesado en la pulsión *poiética* (creativa) de los recursos literarios.

Su agudo humanismo fue intransigente frente a los pensadores que se comprometieron, justificaron o defendieron regímenes totalitarios y genocidas. No se conformaba con la denuncia, sino que perseveraba en comprender críticamente esas actitudes. En los últimos correos que me envió, poco antes del desenlace, seguía sumergido en la relectura de Heidegger; el rechazo que le producía su adhesión al nazismo lo estimulaba a estudiarlo para indagar la influencia de su actitud política en su pensamiento filosófico.

Sus escritos se encuentran en prestigiosas revistas psicoanalíticas y literarias de Francia, Uruguay y otros países; formó parte del comité de redacción de *Le fait de l'analyse*, dirigida por Michel Gribinski.

Ahora que la dirección de la revista *Calibán* de Fepal ofrece un espacio en su memoria, quisiera referirme a uno de sus últimos textos. Es un pequeño ensayo sobre José Enrique Rodó², figura destacada de la cultura uruguaya y de América Latina. El título de la versión original era: “La vida nueva: Comienzos y destinos de la escritura de Rodó”³. Lo escojo porque representa su pensamiento y porque transmite su visión sobre la creatividad.

Señala que la obra ensayística de Rodó se inicia con *La vida nueva*, cuyo título -que evoca a Dante- agrupa tres opúsculos. El primero, de 1897, reúne *El que vendrá* y *La novela nueva*. El segundo es un estudio sobre las *Prosas profanas* de Rubén Darío y el último contiene *Ariel, a la juventud de América*.

Escribe EGM:

Como parece darse en todos los movimientos profundos de la vida cultural, aquí también las dos vertientes, personal y de época, son indispensables: el deseo subjetivo de nuevas formas de la realización poética, y la participación, que es también indagación creativa, del *Zeitgeist*, la vibración “del espíritu del tiempo”, entidad misteriosa, siempre inasible, siempre presente.

Pienso que EGM se siente cerca de Rodó a causa de su búsqueda de nuevas formas de creación poética y su sensibilidad vibrante con el “espíritu del tiempo”. Citando a Víctor Hugo, recuerda que con la “necesaria intrincación de lo personal y lo colectivo: la ‘visión del pensador’, se hace más límpida y profunda cuanto más se expone al ‘viento’ de la época”.

1. En adelante, EGM.

2. Montevideo, 1871 - Palermo, 1917.

3. La *Revista de la Academia Nacional de Letras* publicó una versión de este texto con otro título (Gómez Mango, 2018), cuando Gómez Mango estaba gravemente enfermo. Las citas del presente artículo están tomadas de la versión original, que me envió Edmundo Gómez Mango como archivo de texto.

Y prosigue:

Creo que también alude [...] al trasfondo de la amistad que estaba en el origen de *La Revista Nacional de Literatura y Ciencias Sociales* (1895), que él [Rodó] y algunos jóvenes uruguayos habían fundado en Montevideo: *Las horas*, y el epistolario de Goethe y Schiller, son unos de los más célebres ejemplos de la experiencia de la amistad transformada en producción literaria de la literatura universal.

Quienes durante tantos años cultivamos y nos nutrimos de la amistad de Edmundo, sabemos el sentido que tuvieron para él los vínculos afectivos con sus maestros, en la literatura y en el psicoanálisis, y también con sus compañeros, que compartimos de una manera u otra sus intereses intelectuales, políticos y, sobre todo, la *exposición profunda al viento de la época*.

El objeto amoroso de la “nueva vida” soñada por Rodó se centra en la figura de América, como ideal de la juventud, y de la renovación cultural y literaria. Dante refleja la vida espiritual nueva de la juventud de la época. Expresa una doble significación: una profunda renovación de la vida interior del poeta, y el inicio de un nuevo estilo literario, reconocida más tarde como el *Dolce Stil Novo*.

No pretendo reseñar aquí todo el artículo, sino subrayar rasgos de la personalidad de Edmundo que se reflejan en su visión e interpretación de Rodó. La pasión juvenil que moldeó su espíritu desde los años en la Facultad de Medicina, implicado en la solidaridad de las luchas universitarias, siempre acompañó su formación cultural y su evolución personal.

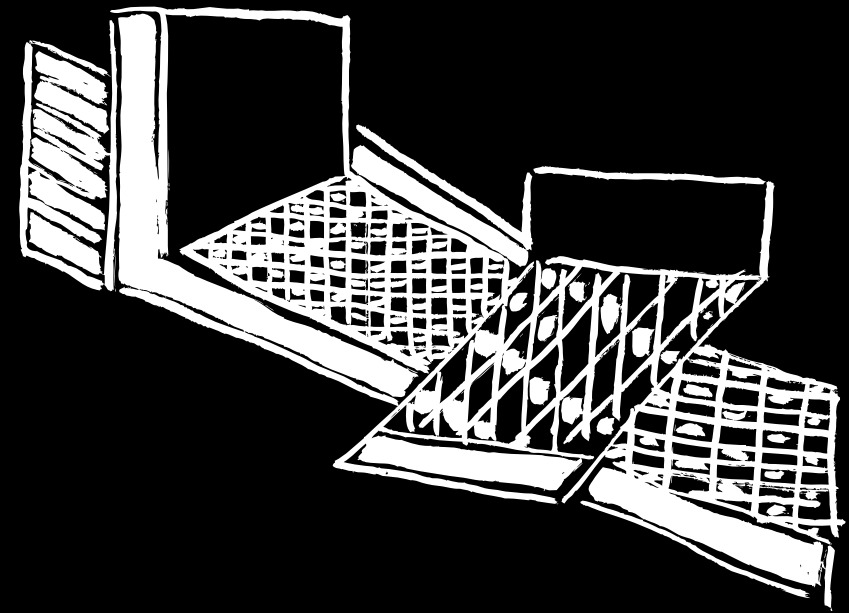
La obra de Dante, entre el fin del Medioevo y el comienzo del Renacimiento, florece en medio de un cambio radical en la visión del mundo, desde la teocracia hacia la modernidad. La “vida nueva” de Rodó, nos recuerda EGM, surge en otro cambio de época: el fin del siglo, la agonía del colonialismo europeo, el proceso independentista de América Latina y el incremento de la influencia norteamericana.

Edmundo se forjó en otra época de grandes ilusiones sociales y culturales de las que fue participante activo. Deja una hermosa familia con su compañera de toda la vida, sus hijas, yernos y nietos, insertados en Francia, pero, como él, con el corazón atento al Uruguay.

Referencias

Gómez Mango, E. (2018). De mar a mar: Morir escribiendo. *Revista de la Academia Nacional de Letras*, 14, 137-150.

Clásica & Moderna





Fernando Urribarri*

El pensamiento clínico de Madeleine Baranger: Historización y transformación del campo analítico contemporáneo

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

Mi visión del pensamiento de Madé Baranger está marcada por más de diez años compartidos en el Espacio André Green de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) –un grupo de estudio e investigación sobre la obra del autor de *Locuras privadas*– que dirigí desde su fundación, en el año 2000, contando con el propio André como consejero.

Para mi sorpresa, Madé –que con ochenta años ya era una leyenda– asistió a la primera reunión. Un poco antes de comenzar me comentó que ya había organizado sus horarios para asistir a las reuniones. Le propuse que fuese codirectora del Espacio. Con sonrisa pícaro respondió que solo quería disfrutar del pensar con otros en un ámbito horizontal. Insistí recordándole que Willy Baranger (1922-1994) y ella fueron quienes invitaron a Green por primera vez a nuestra institución –y a nuestro

país- en los años setenta, propiciando un “retorno a Freud” pluralista, como parte fundamental de la reforma organizativa y científica que protagonizaron en APA. Entonces inventamos el título de *Alma Mater*, que fue como figuramos en cada información de las actividades del Espacio, iniciando una fructífera relación de amistad y trabajo marcada por su generosidad notable.

Historizar: Madé en su campo

Propondré una lectura histórica y conceptual de la obra de Madé -tanto aquella en coautoría con Willy, así como la firmada exclusivamente por ella- que ilumine su estatuto de figura pionera y autora clave del psicoanálisis contemporáneo sudamericano.

Lo *contemporáneo* en psicoanálisis no es un mero adjetivo, sinónimo de *actual*, es una categoría para definir, en la evolución de nuestra disciplina, una nueva etapa, un movimiento particular y un modelo teórico-clínico específico. Martin Bergman (1999) y yo mismo (Urribarri, 2001) hemos señalado que es posible fechar convencionalmente el fin de “la era de las escuelas” (Mezan, 2016) y la emergencia de un modelo contemporáneo en el Congreso Internacional de Londres de 1975, particularmente en el debate acerca de las permanencias y los cambios en el psicoanálisis, que opuso a Leo Rangel y Anna Freud con André Green. En su ya clásica conferencia de Londres, “El analista, la simbolización y la ausencia en el encuadre analítico”, recogida en *Locuras privadas*, Green (1975/1990a) propone distinguir en la evolución histórica de la teoría y la práctica analítica tres grandes etapas a las que les corresponden tres modelos.

El primero es el modelo freudiano: la teoría se centra en el conflicto intrapsíquico entre la pulsión y las defensas; la clínica sitúa a los neuróticos como los casos paradigmáticos y la técnica se centra en la transferencia con base en el par asociación libre/atención flotante. Luego, desarrollando aspectos novedosos, surgen los modelos posfreudianos: el foco de la teoría se desplaza hacia el rol del objeto y del otro -en unas latitudes elucidado como relaciones de objeto, y en otras, a partir de la tópica intersubjetiva, en la constitución del sujeto del deseo-; la psicosis constituye la nueva estructura de referencia y, consecuentemente, en la técnica se acentúa el rol del objeto, introduciéndose las nociones de contratransferencia y de deseo del analista.

Y, finalmente, el modelo contemporáneo, que construye una “nueva síntesis” (Kuhn, 1962/1967) metapsicológica que articula lo intrapsíquico y lo intersubjetivo con base en una teoría ampliada de la representación, en tanto proceso heterogéneo de creación o destrucción del sentido; en la clínica los casos límites son los nuevos pacientes paradigmáticos, y en la técnica se introducen las nociones de encuadre -externo e interno- y de campo dinámico, siendo ambos parte de un modelo terciario, que “encuadra” la transferencia y la contratransferencia en la situación analítica, haciendo de los procesos terciarios del analista el núcleo de su pensamiento clínico. En este movimiento se inscriben Madé y Willy Baranger, cuyas obras contribuyeron al proceso colectivo de construcción de un paradigma contemporáneo, introduciendo una visión original de la situación analítica como campo dinámico, de la que se deriva una renovación de la técnica y de la teoría de la clínica.

Una psicoanalista argentina llamada Madeleine

Existe un consenso internacional acerca de la originalidad e importancia de la conceptualización del campo analítico hecha por los Baranger en los artículos reunidos en su libro seminal *Problemas del campo psicoanalítico* (1969c). Esta obra se inscribe en la mejor tradición del movimiento psicoanalítico argentino y rioplacentense, en el que se formaron y donde produjeron sus desarrollos. Numerosas lecturas recientes ignoran este pujante contexto e injertan sus originales desarrollos en alguna variante del poskleinismo, ignorando la innovación de estas ideas respecto del modelo kleiniano y desconociendo su evolución freudiana pluralista.

E. Roudinesco (2019) ha señalado que uno de los méritos de los fundadores de APA, en 1942, fue que “en lugar de reproducir las jerarquías de las sociedades europeas y norteamericanas, en las que domina la relación maestro/discípulo, los pioneros argentinos crean una República de iguales” (p. 76). Su éxito se debió también a la creación de una inédita matriz analítica heterodoxa: freudiana¹, pluralista², extendida³ y comprometida⁴.

Los Baranger continúan y renuevan esta matriz. Por un lado, en la introducción de su libro reivindican el pluralismo, reconociendo como sus maestros a Freud, Klein y Lacan; por el otro, se inscriben en la corriente argentina que investiga la técnica analítica, en la que ellos destacan los aportes de H. Racker sobre la contra-transferencia, de Álvarez de Toledo -la analista de Madé- sobre el lenguaje en la sesión analítica y, especialmente, de Pichon-Rivière -analista de Willy y maestro de ambos- sobre la relación estructural entre psicología individual y psicología social, sobre el vínculo (en las dimensiones intra, inter y transubjetivos), sobre la técnica de trabajo con grupos y sobre el abordaje de la sesión analítica como unidad u objeto de estudio, así como sobre la comprensión del proceso analítico como “espiral dialéctica”. También reconocen la importancia del diálogo intergeneracional con analistas que trabajan temas afines, como L. Grinberg, D. García Reynoso y J. Bleger, cuyo artículo “Psicoanálisis del encuadre psicoanalítico” (1969) compone, junto con “El campo analítico como situación dinámica” de los Baranger (W. Baranger y M. Baranger, 1969a) un díptico históricamente innovador.

Con el advenimiento de una segunda camada de analistas, el discurso kleiniano se hizo hegemónico en APA a mediados de los años cincuenta. Nuestros autores se formaron en dicho contexto, y sus investigaciones lo cuestionan inicialmente “desde adentro”, buscando hacerlo avanzar y superar sus limitaciones. Sin intención polémica, pero con espíritu heterodoxo, se ven llevados a criticar -y, finalmente, a romper con- el modelo kleiniano, superando el entendimien-

1. Representado por Ángel Garma, formado en el Instituto de Berlín en los años veinte, analizado de Theodor Reik -el analista profano defendido por Freud en su clásico artículo- y que mantuvo correspondencia Freud acerca de la teoría del sueño.
2. En su primer número, de 1943, la Revista de Psicoanálisis publicó artículos de analistas norteamericanos e ingleses, así como también sobre mitología latinoamericana.
3. El tratamiento de niños y adolescentes (Aberastury), de psicóticos (Pichon-Rivière) y de pacientes psicósomáticos (Garma, Rascovsky) eran extensiones o variaciones del método ortodoxo.
4. Comprometida con la difusión del discurso psicoanalítico en la cultura, en su posicionamiento en el campo social, desarrollando una singular modalidad de asumir la relación analítica dentro y fuera del consultorio. Por ejemplo, en 1956 A. Rascovsky y A. Garma organizan un congreso iberoamericano de psicósomática que revoluciona el ambiente médico y, por su parte, Pichon-Rivière milita a contrapelo del poder asilar en el hospital psiquiátrico, dando la palabra a los locos y creando dispositivos grupales.

to de la situación y el proceso analítico a la interacción del par transferencia/contratransferencia, asociada a los mecanismos de identificación proyectiva y contraidentificación proyectiva.

El campo dinámico, una estructura terciaria

Los Baranger conciben el campo analítico como una creación que emerge de la relación singular de cada paciente con su analista. El campo es más que la suma de sus partes, de la adición de la transferencia y la contratransferencia, es una totalidad estructurada que determina a ambas y a las relaciones posibles entre ellas. Su estructura terciaria es producto de tres estructuras combinadas: la del encuadre (contrato y regla fundamental), la del discurso asociativo y dialógico, y la de la fantasía inconsciente de pareja como emergente de la relación.

La estructura dinámica del campo está constituida por la “fantasía del campo” o “fantasía de la pareja analítica”, coconstruida inconscientemente por el paciente y el analista. La fantasía del campo es una fantasía de la pareja analítica en dos sentidos: es, primero, producto de esa pareja, y, después, se refiere a la pareja. Aunque la situación material es de dos personas, “se introduce desde el inicio el tercero presente-ausente, reproduciéndose así el triángulo edípico ‘nodular del las neurosis’. [...] en todo caso el triángulo es la situación central a partir de la cual se estructuran las demás” (p. 102).

La conceptualización de la posición del analista es llevada más allá de la metáfora freudiana del uso de su inconsciente para captar el del paciente, y más allá también de la versión kleiniana de la contratransferencia como recepción de las proyecciones del analizante. Aquí se sostiene que el analista participa con su cuerpo, su historia y su inconsciente en la creación de la fantasía de campo, en su guión y su distribución de roles, y, más aun: que esta participación no es un simple error, un desvío de su función, sino que es tan estructuralmente inevitable cuanto necesaria a su función analítica.

Los bloqueos del proceso son explicados por la rigidez repetitiva de la fantasía del campo, que deviene un “baluarte” resistencial que fija a paciente y analista en determinados roles imaginarios. El baluarte –en su formulación inicial de 1961– es atribuido al interjuego del mecanismo de identificación proyectiva, y el avance del proceso analítico depende del reconocimiento, análisis y disolución de dicho baluarte. Este abordaje requiere de la implementación de una “segunda mirada” –o “mirada de segundo grado”– en la que el analista enfoca los conflictos del campo, que lo incluyen, y no solo la problemática del analizante. A los aportes técnicos freudianos y posfreudianos del análisis de la transferencia del paciente y de la decodificación de la contratransferencia del analista, respectivamente, se agrega esta tercera dimensión de la disolución del baluarte en el que la pareja analítica está implicada.

La asimetría formal y funcional entre paciente y analista sigue vigente, pero se profundiza la elucidación del rol inconsciente –tanto pasivo como activo– que juega el analista en el proceso. La tarea del analista es dejarse involucrar en la fantasmática del paciente para luego ayudarlo a salir de su trama inconsciente repetitiva.

El *insight* analítico específico es el proceso de comprensión conjunta por analista y analizante de un aspecto inconsciente del campo, que permite superar el aspecto patológico actual de éste y rescatar las respectivas partes involucradas. (W. Baranger y M. Baranger, 1969b, p. 126)

La función del analista es dejarse involucrar –en parte, controlando su regresión– en un proceso patológico específico del campo [...] pero también tratar de rescatarse y rescatar al analizante en cuanto ambos se encuentran involucrados en un mismo drama. El doble rescate no puede tener lugar sino por la interpretación. El entrenamiento del analista está esencialmente destinado a permitirle este dejarse involucrar en la patología del campo y a proporcionarle los instrumentos para elaborarlos. (p. 132)

Varios cambios significativos se suceden: el criterio de analizabilidad deja de estar basado en el diagnóstico del paciente y pasa a definirse por la posibilidad (o no) de establecer una relación analítica para un analizante concreto con un analista concreto.

En cuanto a la temporalidad, la situación analítica deja de ser vista como esencialmente regresiva –Madé realiza una crítica rigurosa de la confusión entre la regresión propia del enfermar y la regresión propia de la transferencia, condensadas en la doxa kleiniana según la cual “el análisis es un proceso regresivo” (Baranger, 1960, p. 149)–, profundizando las ideas de Pichon-Rivière que conciben al tratamiento como un “proceso en espiral”, expresión de una dialéctica entre pasado, presente y futuro que define la historia (y la historicidad inherente) del análisis. Para recuperar una temporalidad abierta y superar el presentismo del *aquí-ahora-conmigo* que define la interpretación kleiniana de la transferencia –cuya versión mecánica deviene una suerte de traducción simultánea–, se propone su articulación con el *en otros lugares/en otros tiempos/con otros*.

También la situación analítica es entendida como situación experimental (un *como sí*) en el que el analista es una persona real, pero –transferencia mediante– puede representar diversos personajes. Su estatuto intermedio resulta *vía regia* de acceso para un abordaje interpretativo y no invasivo de las fantasías transferenciales. La fantasía del campo es “transaccional”, se sitúa en –y articula– el “entre”: entre realidad psíquica y realidad social, entre la subjetividad del analizante y la del analista en la intersección donde se anuda la relación analítica, entre fantasma transferencial y fantasías contratransferenciales.

Esta dimensión intermediaria modifica la concepción del *insight* –en tanto transformacional–: “lo que se ve afuera en esta situación experimental, reintroyectado, se transforma en ‘visión’ interna en el *insight*” (W. Baranger y M. Baranger, 1969b, p. 137). Cabe pensar que en el contexto de la evolución de la técnica –desde el foco en la transferencia como fenómeno intrapsíquico hacia el campo intersubjetivo–, la noción de fantasía del campo juega un rol equivalente a la noción de neurosis de transferencia –en tanto formación artificial, por cuya mediación es posible la deconstrucción de la neurosis personal.

Otro significativo aporte realizado por Madé (Baranger, 1956) asevera que la fantasía del campo se funda, a nivel inconsciente, por la convergencia de las “fantasías de enfermedad y de curación” (p. 49) del paciente y del analista; ambos tienen deseos y temores acerca del tratamiento analítico. Esta fantasía relacional inicial, constitutiva, soporta todas las variaciones y reconfiguraciones propias del proceso, y constituye la matriz de las “fantasías de pareja”, clave del nuevo criterio de analizabilidad. La concepción de la fantasía de campo se inspira en parte en la idea de W. Bion sobre los supuestos básicos grupales, fantasías que organizan la distribución de roles en el funcionamiento de los grupos. Por otra parte, en diversas

comunicaciones -públicas y privadas-, Madé comentó que la idea de la fantasía de pareja surgió de su experiencia con pacientes psicóticos en el hospital psiquiátrico Viladerbó de Montevideo, ciudad donde vivió diez años.

En la historia de la técnica analítica, el progreso es generalmente el resultado del descubrimiento de un obstáculo que, dialécticamente, es elucidado y transformado en una nueva herramienta, y así ocurrió inicialmente con la transferencia, luego con la contratransferencia y ahora con la noción de campo analítico. De este modo, nuestros autores aportan a la constitución de un pensamiento clínico terciario, basado en un modelo triádico transferencia/contratransferencia/situación analítica. El campo como objeto del análisis es un objeto tercero, y la fantasía del campo, situada en el espacio “entre” ambos, en una dimensión espacial y temporal, “transaccional”, tercera.

Un pluralismo freudiano instituyente

Las consecuencias de esta conceptualización son vastas en el plano teórico y técnico, y Madé y Willy procuran desarrollarlas en sus investigaciones futuras. Al hacerlo, evolucionan profundizando su distancia con el modelo kleiniano, en general, y con el discurso dogmático que domina a la APA, en particular, sin por eso dejar de interesarse por la obra de M. Klein. Intelectualmente, refuerzan su identidad freudiana y practican un “retorno a Freud” que valora a Lacan sin encerrarse en su discurso. Así surgen convergencias e intercambios fructíferos con sus congéneres, los poslacanianos franceses⁵, freudianos antidogmáticos que se formaron con el autor de los *Escritos*, pero que rompen con él durante los años sesenta, cuando deviene jefe de una Escuela que hace de su palabra un discurso oficial.

Institucionalmente, los Baranger impulsan y protagonizan en APA una reforma freudiana pluralista que recupera y actualiza el espíritu abierto y heterodoxo de los pioneros. Junto con Jorge Mom y con el apoyo de los pioneros -como A. Garma y A. Rascovsky-, nuestros autores realizan una reforma que democratiza el funcionamiento de la institución⁶: reemplazan el funcionamiento de casta de los didactas, estamento al que solo se accedía por cooptación, por un ingreso mediante un sistema de créditos; instauran también la posibilidad de que cualquier miembro pueda ofrecer seminarios de formación (que eran monopolio de los didactas) y modifican la cursada en el instituto, permitiendo la libre elección de los seminarios y una currícula flexible.

Correlativamente, renuevan el espíritu freudiano heterodoxo original, restablecen el pluralismo científico y propician una apertura intelectual renovadora. Uno de sus ejes -institucionales y autorales- es la construcción de un puente con el psicoanálisis francés, en pleno “retorno a Freud”. Los Baranger participan de la visita a Buenos Aires de Octave y Maud Mannonni en 1971, y se ocupan de organizar en APA las primeras visitas a América Latina de S. Leclair, en 1973 y 1974, y los poslacanianos A. Green -1975, 1977- y P. Aulagnier -1983, 1986. Este emprendimien-

to juega un rol histórico en la recepción de la obra de Lacan y los poslacanianos en Argentina, constituyendo una vía de entrada freudiana pluralista diferente a la vía lacaniana representada por O. Massotta. Willy y Madé mantienen con aquellos tres autores franceses intercambios personales que influirán decisivamente en sus obras. Todos comparten una matriz contemporánea pluralista compuesta por ciertos ejes básicos que se ponen en relación y en tensión: el pensamiento de Freud como fundamento, los aportes de los grandes autores posfreudianos y la investigación de los límites de la analizabilidad. Para evitar la Babel de los idelectos, se restablece el vocabulario freudiano como *lingua franca*.

Un efecto de aquellos años setenta es la revisión y reconceptualización de aspectos fundamentales de la teoría del campo: ya no es definido como interpersonal, sino como intersubjetivo -“dos sujetos, cada uno con su clivaje estructural” (Baranger, 1979/1994, p. 99)-:

Hemos podido hablar del campo como transferencial/contra-transferencial, lo que no es totalmente inexacto. Sin embargo preferimos la denominación “campo intersubjetivo”. Pues la intersubjetividad precede y determina todo el juego de la transferencia y la contra-transferencia. (p. 101)

La incorporación de la noción de sujeto del inconsciente (Lacan), como clave de lectura de Freud, lleva a deconstruir el modelo teórico implícito kleiniano, descartando el rol central que se atribuía a los mecanismos de identificación proyectiva -y de la contraidentificación proyectiva- en la constitución del campo y, especialmente, del baluarte. Toman de Lacan la diferenciación fundamental entre transferencias imaginarias y transferencias simbólicas para señalar que la posición del analista en el encuadre, por regla fundamental, corresponde al registro simbólico, del “sujeto supuesto saber”. Toman de Freud la dimensión repetitiva, deseante y pulsional, y conservan de Klein la idea de la identificación proyectiva, que su autora atribuye a la posición esquizo-paranoide, pero resituándola en el marco de la teoría freudiana contemporánea del narcisismo.

También será profundizada la crítica del modelo genético del proceso, con su visión evolutiva lineal -definida como “proceso natural” por D. Meltzer (1967/1976)-, en favor de una temporalidad compleja, definida por el *après-coup*. El “proceso en espiral” ya no admite la brújula de la posición depresiva para definir la dirección del análisis. El trabajo de historización es concebido siendo parte de un proceso que a su vez tiene su propia historia. Introducen la noción técnica de “historia del análisis”: una trama intermedia (entre la novela neurótica y la prehistoria infantil reprimida), cuya construcción aporta una vía de elucidación del pasado traumático, complementaria a la clásica reconstrucción freudiana de las experiencias preverbales.

En “Proceso y no proceso en el trabajo analítico” (W. Baranger, M. Baranger y Mom, 1982), los Baranger describen el proceso analítico como una dialéctica de alternancia entre momentos de proceso y de no-proceso. A mi parecer, introducen un matiz fundamental al dejar entrever que el proceso no está necesariamente definido por la alternancia de constitución y deconstrucción de los bastiones, sino que este es el caso ilustrativo -por su amplitud y centralidad- del rol de una fantasía de campo que determina la colisión inconsciente entre paciente y analista. Pero junto con esta modalidad, en cierto modo extrema, existen variaciones de grado y de centralidad de las fantasías

5. Acerca del movimiento poslaciano francés y argentino, ver Urribarri (2001).

6. Descontentos con aquellas reformas, un grupo kleiniano ortodoxo, liderado por Grinberg, Liberman y Etchegoyen, saldrá de APA y fundarán APdeBA.

-y producciones inconscientes- del campo, lo que legitima un modo de pensar clínicamente el campo analítico de manera más heterogénea y dinámica.

Además, al igual que en “Corrientes actuales en el pensamiento psicoanalítico de América Latina” (W. Baranger, M. Baranger y Mom, 1984), marcan sus diferencias con el dogmatismo lacaniano y con las posturas teóricas y técnicas de Lacan. En aquel texto de 1982, criticaron la deriva metafísica de la teoría de lo real como “imposible”, su deslizamiento hacia una teología negativa (Dios es lo imposible de decir, lo innombrable). En este texto de 1984, escriben que, en cuanto a la interpretación analítica, el aporte de Lacan es doblemente limitado: acotado a la dimensión intrapsíquica del paciente, desconociendo el campo y la necesidad de una “segunda mirada”, y estrecho en su concepción de la intervención como exclusivamente disruptiva, desligadora y desconcertante.

Es recomendable -concluyen- que transitemos por esquemas múltiples haciendo, sin eclectismo confusional, nuestra propia cosecha de varios de ellos; la clínica es más variada que nuestros esquemas y no nos regatea la oportunidad de inventar. (W. Baranger, M. Baranger y Mom, 1982, p. 549)

En las fronteras del campo analítico contemporáneo

“El trauma psíquico infantil, de nosotros a Freud” (W. Baranger, M. Baranger y Mom, 1987) es un extraordinario ejemplo de pensamiento contemporáneo: *leemos a Freud* a posteriori. En contraste con las mitologías posfreudianas del verdadero heredero de Freud, los pensadores contemporáneos reconocen la distancia histórica, a la vez inevitable y fecunda, con la obra del maestro. En este trabajo se la aborda a partir de la preocupación clínica actual por lo traumático, demostrando la riqueza contradictoria y divergente de las teorizaciones freudianas, asumiendo la necesidad de realizar elecciones personales y de justificarlas, así como de ponerlas en relación con otras visiones relevantes. Constatamos la evolución que va desde el interés por la primera idea de historización (del Lacan de los años cincuenta) al interés por los desarrollos poslacanianos de Piera Aulagnier como parte de la elaboración de una visión personal, en la que se destaca la idea de “historia del análisis”.

Los Baranger sostienen que Freud tiene razón al afirmar que toda neurosis es traumática. Desarrollan esta idea aseverando que las psiconeurosis son traumas con historia. Y que, por tanto, las neurosis actuales son traumas que no han sido historizados o, más precisamente, son “huecos no historizados”. Lo *actual* de dichas neurosis sería un muro impenetrable que, en el sujeto, se opone a la historización de sectores clave de su existencia. Se trata de lo que en él queda de presente e inasimilable del trauma puro. La neurosis actual tiene en común con el trauma puro el carecer de sentido, el sujeto del trauma puro es un sujeto sin historia.

Este abordaje de lo traumático permite un tratamiento original de la diferencia -y la relación- entre estructuras neuróticas y no-neuróticas. Estas últimas son pensadas revisando las neurosis actuales, redefiniendo lo actual en relación con lo traumático en tanto tope a la simbolización historizante. El análisis -proponen- se instaaura contra el trauma puro. Se podría definir como “historización (*Nachtraglichkeit*) versus pulsión de muerte”. *Nachtraglichkeit* es el intento de construir el trauma dentro de una historización, hacerlo comprensible y transformarlo.

Finalizaré con el importantísimo artículo de Madé “La mente del analista: De la escucha a la interpretación” (1992) -conferencia pronunciada en el congreso internacional de Ámsterdam de 1993-, esbozando sus ideas principales, en las que se destaca una perspectiva contemporánea personal. La mente del analista trabaja para que la interpretación pueda actuar como agente de transformación, partiendo de un contexto actual situado entre dos historias, la que trajo el paciente y la que se va construyendo en el proceso. Las interpretaciones pueden apuntar a tres fines: unas buscan la integración de un aspecto clivado, otras procuran irrumpir y desligar un sistema representacional ilusorio cerrado, y, por último, pueden apuntar a proporcionar palabras para expresar afectos nunca hablados y nominar vivencias nunca antes “apalabradas”.

Madé -inspirada por P. Aulagnier- destaca la función del trabajo psíquico del analista que prioriza el potencial de figurabilidad de la interpretación para que sus palabras puedan evocar en el paciente representaciones de cosa y afectos propios. Indica que en cada análisis se van estableciendo palabras clave que tienen un poder de evocación compartido y que componen un singular léxico común del tratamiento. El analista cuenta con su conocimiento de la historia del paciente como telón de fondo, pero opera sobre todo con la historia de la relación analítica.

El proceso está regido por el deseo del analista y la memoria de sus momentos. “La ausencia en la mayoría de los trabajos analíticos del concepto de ‘*memoria del proceso*’ nos parece de lo más inquietante” (p. 35), escribe, aludiendo a analistas como A. Ferro o T. Ogden, que conservan un esquema temporal evolutivo y una técnica del *aquí-ahora-conmigo*. La coincidencia en estos temas con los desarrollos de A. Green son sorprendentes: hallamos en la pluma del parisino un desarrollo propio, en simultáneo de las mismas nociones de “historia del análisis” y “memoria del proceso” en “La capacidad de rêverie y el mito etiológico”, de 1987.

El fecundo diálogo personal e intertextual con Green son determinantes en el modo en que Madé (Baranger, 2001) revisa y considera su obra, inscribiéndola en el proyecto de investigación contemporánea, centrado en los límites de la analizabilidad (según la define Green en 1975). Ella escribe:

Los *casos límites* (en los límites de lo analizable) han pasado a ser los pacientes de referencia de la práctica y de la teoría analítica actuales. [...] Este descentramiento en la concepción del trabajo analítico es lo que ha llevado al estudio del campo analítico. (p. 13)

Madé retoma a su manera la idea greeniana de los procesos terciarios en el pensamiento clínico del analista, que

tienen que ser puestos a disposición del paciente límite, en un trabajo de superficie para crear un preconiente y propender a una narcisización previa de su Yo que le permita luego establecer una relación con objetos. (p. 13)

En este trabajo, en los límites de lo analizable,

el analista no devela algo inconsciente sino que construye un sentido que no existía antes de la relación analítica, un sentido ausente, como haciendo la inscripción de una experiencia que no habría podido tener lugar en la infancia. (p. 14)

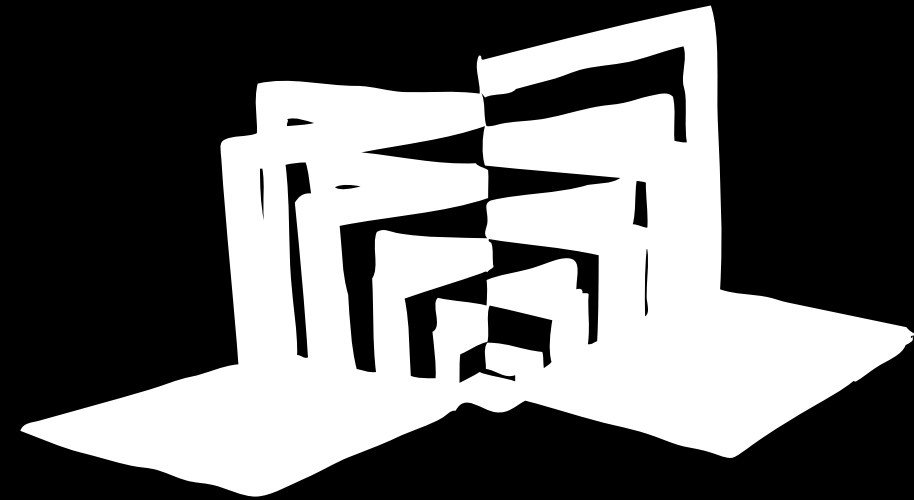
En este proceso el campo intersubjetivo, con su potencialidad de emergentes inéditos, gana una nueva significación teórica y técnica.

Concluyo citando aquello que Madé dice del porvenir del psicoanálisis al cifrarlo en el proyecto de extensión de su territorio:

El progreso de la teoría y de la técnica analíticas debe ubicarse en la frontera del psicoanálisis, en las dificultades que parecen insuperables para llevar más adelante el proceso analítico (resistencias empecinadas, *impasses*, reacción terapéutica negativa, etc.). Esta frontera no está delineada con precisión, consiste en una tierra de nadie abierta tanto a progresos eventuales como a fracasos catastróficos. Se trata de una zona de riesgo donde reina lo *unheimlich*, donde el analista no puede avanzar sin angustia. (p. 15)

Referencias

- Agamben, G. (2004). *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Baranger, M. (1956). Fantasía de enfermedad y desarrollo del insight en el análisis de un niño. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 2, 143-182.
- Baranger, M. (1960). Regresión y temporalidad en el tratamiento analítico. *Revista de psicoanálisis*, 26(2), 265-299.
- Baranger, M. (1992). La mente del analista: De la escucha a la interpretación. *Revista de psicoanálisis*, 49, 223-236.
- Baranger, M. (2001). Fundamentos de la técnica psicoanalítica actual. *Zona Erógena*, 48.
- Baranger, W. (1994). Proceso en espiral y campo dinámico. En W. Baranger, *Artesanías psicoanalíticas*. Buenos Aires: Kargieman. (Trabajo original publicado en 1979).
- Baranger, W. y Baranger, M. (1969a). El campo analítico como situación dinámica. En W. Baranger y M. Baranger, *Problemas del campo psicoanalítico*. Buenos Aires: Kargieman.
- Baranger, W. y Baranger, M. (1969b). El insight en la situación analítica. En W. Baranger y M. Baranger, *Problemas del campo psicoanalítico*. Buenos Aires: Kargieman.
- Baranger, W. y Baranger, M. (1969c). *Problemas del campo psicoanalítico*. Buenos Aires: Kargieman.
- Baranger, W., Baranger, M. y Mom, J. (1982). Proceso y no proceso en el trabajo analítico. *Revista de Psicoanálisis*, 39(4), 527-549.
- Baranger, W., Baranger, M. y Mom, J. (1984). Corrientes actuales en el pensamiento psicoanalítico de América Latina. *Revista de Psicoanálisis*, 4.
- Baranger, W., Baranger, M. y Mom, J. (1987). El trauma psíquico infantil, de nosotros a Freud: Trauma puro, retroactividad y reconstrucción. *Revista de Psicoanálisis*, 44(4), 745-774.
- Bergman, M. (1999). The dynamics of the history of psychoanalysis: Anna Freud, Leo Rangell and André Green. En G. Kohon (ed.), *The dead mother*. Londres: Routledge.
- Green, A. (1990a). El analista, la simbolización y la ausencia en el encuadre analítico. En A. Green, *Locuras privadas*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1975).
- Green, A. (1990b). La capacidad de reverie y el mito etiológico. En A. Green, *Locuras privadas*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1987).
- Green, A. y Urribarri, F. (2016). *Del pensamiento clínico al paradigma contemporáneo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Grinberg, L., García Reynoso, D. y Bleger, J. (1969). Psicoanálisis del encuadre psicoanalítico. En J. Bleger, *Simbiosis y ambigüedad*. Buenos Aires: Paidós.
- Jameson, F. (1989). *Posmodernismo*. Buenos Aires: La marca.
- Kuhn, T. (1967). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1962).
- Meltzer, D. (1976). *El proceso psicoanalítico*. Buenos Aires: Horme. (Trabajo original publicado en 1967).
- Mezan, R. (2016). *O tronco e os ramos*. San Pablo: Companhia das Letras.
- Roudinesco, E. (2019). *Diccionario amoroso del psicoanálisis*. Barcelona: Debate.
- Urribarri, F. (2001). El poslacanismo: El psicoanálisis argentino contemporáneo. *Zona Erógena*, 49, 3-5.
- Urribarri, F. (2007). Las tres concepciones de la contra-transferencia y el trabajo psíquico del analista. En A. reen (comp.), *Resonance on suffering: Countertransference with non-neurotic structures*. Londres: Routledge.
- Urribarri, F. (2018). ¿Cómo ser un psicoanalista contemporáneo? En F. Gómez y J. M. Tauszik (ed.), *Psicoanálisis latinoamericano contemporáneo* (vol. 1). Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina.



Textual



Alain Badiou

Nacido en 1937, en la ciudad marroquí de Rabat, Alain Badiou –autor de una vasta producción intelectual– es uno de los principales filósofos franceses contemporáneos.

Fundó el Departamento de Filosofía de la Universidad París 8, donde trabajó de 1969 a 1999. Enseguida, fue nombrado Profesor Emérito de la Escuela Normal Superior de París, donde creó el Centro Internacional de Estudios de Filosofía Francesa Contemporánea.

Alumno de Althusser y de Lacan, su pensamiento fue marcado fuertemente por el marxismo y por el psicoanálisis. Militante político incansable, participó del movimiento de Mayo del 68, fue miembro fundador del Parti Socialiste Unifié (PSU) y uno de los dirigentes de L'Union des Communistes de France Marxiste-Léniniste (UCF-ML), grupo maoísta francés. Desde finales de la década del ochenta integra la Organisation Politique.

Además de innumerables obras filosóficas, escribió ensayos políticos y novelas, y es dramaturgo. Ha editado, entre otros:

- *Teoría del sujeto*. Prometeo, 1982
- *Manifiesto por la filosofía*. Eterna cadencia, 1989
- *La ética: Ensayo sobre la conciencia del mal*. Herder, 1993
- *Filosofía y psicoanálisis*. Biblioteca de los confines, 2013

Filosofía y psicoanálisis: *Strangers in the night*

Una conversación con Alain Badiou*

**Alain, en su opinión, ¿cuál ha sido la contribución del psicoanálisis al mundo, en general?
Una pequeña pregunta...**

Para mí, la importancia del psicoanálisis ha sido muy grande. Ha sido muy grande en un momento particular de mi devenir como filósofo porque, en un momento dado, al comienzo de los años sesenta, me encontraba en una gran contradicción. Mi formación filosófica era el existencialismo sartreano, y al mismo tiempo, la actualidad filosófica del momento –es decir, el estructuralismo– era algo muy opuesto al existencialismo, y entonces estaba tomado por esa contradicción, a mis veinte años. El punto crucial para mí de esa contradicción era la cuestión del sujeto. En el existencialismo, el sujeto, la conciencia, era absolutamente central. En el estructuralismo estaba la idea de una ausencia del sujeto. En mi formación filosófica, Althusser, por ejemplo, que fue mi maestro en la Escuela Normal Superior, sostenía que la categoría de sujeto era una categoría ideológica, una categoría burguesa, digamos. Y yo estaba entonces en esa contradicción,

* Entrevista realizada para *Calibán - Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, en París, en junio de 2019, por Mariano Horenstein y en presencia de Isabelle Vodoz.

aceptaba toda una serie de desarrollos del estructuralismo, tenía una formación importante en lógica formal, en matemática. Entonces, estaba un poco de ese lado, pero no quería en absoluto abandonar la categoría de sujeto. La solución me fue propuesta por Lacan y el psicoanálisis. A saber, por la posibilidad de tender construcciones estructurales significativas, importantes, a propósito del sujeto, sin suprimir –sino, por el contrario, renovando– la categoría de sujeto. Entonces, el psicoanálisis jugó un rol fundamental en ese momento para mí porque me permitió conservar la categoría de sujeto, en un contexto que ya no necesitaba ser fenomenológico o existencialista. Pude mantener, en el fondo, lo diría así, un concepto estructural del sujeto. Era como una síntesis. Eso. Entonces le debo mucho al psicoanálisis desde ese punto de vista, y **siempre he sostenido que la filosofía contemporánea debe permanecer en diálogo con el psicoanálisis.** Siempre ha sido esa mi posición.

Es maravilloso, porque hice la pregunta en una forma muy general, y usted contestó de una manera muy particular; aprecio esa manera de llegar a su respuesta. Usted habla en relación con su experiencia y más allá, al decir que la filosofía –en general– debe mantener vínculos con el psicoanálisis. Me gustaría que se expusiera al respecto.

Creo que la filosofía contemporánea –la filosofía moderna, la filosofía de nuestra época– necesita absolutamente del psicoanálisis para renovar de manera no metafísica, fuera de la metafísica, la cuestión general del sujeto. La cuestión del sujeto es una vieja cuestión filosófica, muy anterior al psicoanálisis, pero...

El psicoanálisis tiene una historia muy breve, cien años, mientras la filosofía tiene miles de años...

Pero pienso que la filosofía contemporánea no puede seguir hablando del sujeto, tema de la psicología, etcétera, sin un diálogo muy preciso y completo con el psicoanálisis. De manera que esto no es un punto particular, es general. En general, pienso que no puede haber hoy una filosofía moderna sin una estrecha relación con el psicoanálisis. **Y, bien entendida, la independencia del psicoanálisis se mantiene. No quiero implicar que el psicoanálisis sea una parte de la filosofía. Algunos psicoanalistas me han acusado de sostener eso.** Se me ha dicho que quería anexarlo, cooptarlo... No, el psicoanálisis es una disciplina independiente. No solo tiene una teoría independiente, sino también una práctica independiente, con un tribunal independiente. Entonces, es independiente, pero la filosofía debe tener lazos estrechos con esta disciplina independiente como los tiene, por otra parte, con las matemáticas, con la producción estética, con la acción política. Ahora bien, la precisa cuestión de qué es un sujeto es una cuestión filosófica mayor, comprendida en mi sistema filosófico. **Pienso que el psicoanálisis es una necesidad moderna** para la filosofía misma en general. De modo que no creo que pueda haber una filosofía aceptable que desconozca por completo el psicoanálisis... La cultura del filósofo debe comprender un conocimiento preciso del psicoanálisis.

¿Y qué puede decir del lugar del filósofo en la sociedad, en nuestros días?

Pienso que el rol del filósofo en la sociedad, en primer lugar, no es una necesidad, puesto que conocemos sociedades sin filósofos. La filosofía es una singularidad, una singularidad cultural, social, humana. Tiene una larga historia, pero no es general ni universal. La filosofía ha comenzado junto con las matemáticas, allá, en Grecia, en el siglo V a. C., y se ha desarrollado en un cierto número de países, pero no en todos. No creo, por ejemplo, que haya filósofos chinos. La filosofía es una singularidad. Y puesto que es una singularidad, en tanto tal no puede jamás sostenerse que la filosofía sea una necesidad. No es necesaria. Se puede vivir sin filosofía. Ahora bien, ella es, sin embargo –en mi opinión, evidentemente– beneficiosa. Es mejor que exista la filosofía, pero, de pronto, el lugar de la filosofía no es un lugar establecido, un lugar que existe en tanto tal. Hay un lugar para los profesores de filosofía, pero, en mi opinión, en su mayoría no son filósofos. No es en absoluto la misma cosa. El lugar de la filosofía es incierto. Está siempre por inventarse, es lo que creo, y que toda filosofía y todo filósofo reinventan ese lugar en la sociedad. Y uno puede ver elecciones muy diferentes. Están los filósofos que aceptan ser principalmente grandes profesores universitarios. Es el caso de la mayoría de los filósofos alemanes: Kant, Hegel, grandes profesores de la universidad. Por el contrario, hubo filósofos que rechazaron de plano esta figura. Ha sido el caso de los positivistas, como Auguste Comte, o el de Sartre, que nunca fue profesor universitario. Están los filósofos que son, antes que todo, hombres de opinión, es decir, hombres del combate ideológico, político. En Francia iniciaron esta vertiente Voltaire o Rousseau, que tienen una función crítica al interior de la sociedad. Y, en el fondo, **creo que, en cada época, la filosofía, que nunca es necesaria, reinventa, reconstituye la figura de su lugar en la sociedad.** Entonces, como siempre, hay figuras más instaladas, más tranquilas, que son en general figuras académicas. Y hay figuras más contestatarias, más rebeldes, que son en general figuras políticas. Y, en el fondo, esto ha comenzado de manera muy temprana, porque nuestro ancestro principal, Sócrates, llegó a ser condenado a muerte. Fue condenado a muerte por la sociedad, mientras que otros grandes filósofos han sido celebridades aceptadas en el mundo entero. Y así es la historia de la filosofía, que es, en cierto sentido, una disciplina de más. Es siempre algo que está de más. Hegel decía: la filosofía viene siempre después. Lo decía poéticamente: el ave de Minerva no levanta el vuelo hasta que caen las sombras de la noche. Veo claramente lo que quería decir: la filosofía no es algo que comparte su lugar con las demás disciplinas, como la vida, como el Estado, como la política. Llega después, y debe organizar este lugar de... eso que significa llegar después.

Según comprendo al leerlo, parece que el lugar del filósofo, no del profesor de filosofía, de una manera crítica, tiene una suerte de extranjería, de algo extraño.

Sí, absolutamente. Coincido. **El filósofo es quizá un extraño en la noche, algo así.**

Algo así... *strangers in the night*. Porque el psicoanalista es también un extranjero...

Absolutamente.

“Strangers in the night” suena muy bien. Ya tengo el título de esta entrevista. Me gusta. Usted acuerda con que el lugar del psicoanálisis en la sociedad es también una suerte de extranjería.

Hay algo de eso. Creo que podemos hacer una comparación entre el psicoanalista y el filósofo. El problema es que el lugar del psicoanalista está más del lado de la medicina, mientras que el del filósofo está más del lado de la enseñanza.

Pero se trata en ambos casos de prácticas marginales.

Acuerdo con usted. **El psicoanalista es un extraño, un extranjero para la medicina, aunque sea médico también, y el filósofo no es verdaderamente un profesor, aunque lo sea, de modo que su lugar es siempre un lugar en el margen.**

Sé que también gusta del arte y que ha escrito mucho al respecto. ¿Piensa que el lugar del artista en la sociedad es también algo como eso?

El artista suele estar más vinculado a la actividad social. Si uno pinta, debe vender sus pinturas, así que hace retratos de gente de poder; si uno es arquitecto, construye palacios, asambleas nacionales; y si uno es músico, toca frente al gran público. Así, creo que el artista tiene un lugar más definido en la sociedad, más definido porque es una verdadera necesidad para muchas actividades, actividades con impulso, con poder; todo el poder se rodea de pintores, arquitectos, músicos o escritores. Por ejemplo, en el siglo XVII, en Francia, personas como Molière o Racine, en teatro, pero también Lully, en música, y todo tipo de pintores están en la corte con Luis XIV, pero no el filósofo. El filósofo Descartes partió a Holanda: decía que en Francia había demasiada policía. Así, pienso, no existe el lugar oficial del filósofo, como sí existen lugares oficiales para el artista. El artista puede rechazarlo a veces, pero tendrá entonces un destino difícil. Y el filósofo... el filósofo puede hablarle a cualquiera. Mire, Sócrates andaba por la calle y le hablaba a cualquiera. No tenía un lugar oficial.

¿En su opinión, cuál es la vinculación del filósofo y del psicoanalista con el poder?

Creo que **un verdadero filósofo y un verdadero psicoanalista no están en vinculación con el poder. Creo que son independientes del poder... en lo posible.**

Su colega Žižek, a quien entrevisté en Liubliana, me habló de una suerte de pecado, el de Jacques-Alain Miller, fascinado con el poder.

Es cierto. Jacques-Alain Miller, que ha sido mi amigo, estaba fascinado con el poder. Absolutamente. Y es por ello que no es un buen psicoanalista. Es mi opinión.

Eso obstaculiza su pensamiento psicoanalítico, en cierto modo, porque uno debe pensar en contra del poder...

Prácticamente, es toda una necesidad, porque cuando uno piensa realmente, abarca en el pensamiento las posibilidades del mundo. No se piensa a partir del estado del mundo, se piensan también las posibilidades, y, por lo tanto, **no hay que estar del lado del poder, puesto que todo poder es conservador, por definición.** El poder quiere conservar el poder. Y, entonces, en cierto modo quiere conservar la sociedad que hace posible ese poder. El filósofo no tiene interés en ese lugar. Cuando estudia la sociedad política, piensa siempre no en función del estado de cosas, sino en función de valores, del devenir, del futuro, etcétera. El filósofo no puede ser un hombre del poder. Tampoco el psicoanalista, que trabaja con el inconsciente. Pero el inconsciente es rebelde. El superyó es el poder. E, incluso, de cierta manera el psicoanalista lucha contra el superyó para intentar tocar el inconsciente verdadero, el inconsciente que no está dominado o falsificado por el superyó. **Hay, pues, en el psicoanálisis, una lucha contra el poder, y en la filosofía, una crítica del poder. Es este también un vínculo entre ambos.**

De modo que hablar de un filósofo conservador o de un analista conservador es algo así como un oxímoron.

Un filósofo conservador es algo así como una bestia extraña. Algo así.

Usted ha mencionado el inconsciente. Dado que escribe filosofía y escribe literatura, ¿cuál de estas prácticas tiene más proximidad con el inconsciente?

Ciertamente, la literatura. En un cierto sentido, el trabajo del filósofo es transformar la mayor parte posible de inconsciente en consciente. Los materiales del filósofo incluyen también el inconsciente, naturalmente. En los materiales de cualquier sujeto existe el inconsciente. Entretanto, esto no es un problema para el artista. El artista debe fabricar formas, y debe fabricar formas también con el inconsciente, no puede tener miedo del inconsciente. En cambio, el filósofo desconfía un poco del inconsciente, prefiere aquello que es consciente, siempre reconociendo que existe el inconsciente. Justamente, como reconoce que existe el inconsciente, debe estar en relación con el psicoanalista, pero su tarea es perfeccionar lo consciente, no sondear ni entrar en las profundidades del inconsciente.

Hace cerca de un año recibí un mensaje de Isabelle...

Isabelle: Recuerdo muy bien el mensaje. ¡Me interesa!

Lo leo: “Alain Badiou agradece su propuesta –la de entrevistarlo–, pero por el momento no puede aceptarla. En efecto, a él le parece útil que los psicoanalistas se decidan a tomar posición sobre ciertos problemas de las sociedades actuales, sobre los que guardan un silencio demasiado prudente”.

Isabelle: Lo recuerdo con precisión, yo quería que pudiéramos hablar de eso. Es importante. Y usted es psicoanalista, ¿qué piensa al respecto?

Lo tomé como un consejo muy fuerte.

Durante un momento, al menos un momento, estuve enfurecido con los psicoanalistas. Ahora, bien, ¿por qué? Porque veo, en particular, problemas importantes para los chicos del pueblo. Con las chicas es otra cuestión, pero para los chicos del pueblo, los pobres, los chicos de las ciudades, veo problemas que verdaderamente deberían concitar el interés de los psicoanalistas. Son problemas vinculados a la cuestión de la insuficiencia del padre, al déficit de lo simbólico. Una pobreza de lo simbólico. Son problemas que hacen que ellos no lleguen a ordenar la relación de lo imaginario con lo real. Son problemas que finalmente los conducen en falsas direcciones, como la violencia islámica. **Pienso que todos esos problemas son problemas políticos, pero hay un estrato inconsciente muy fuerte que corresponde al psicoanalista, y pienso que el psicoanalista debería tomar posición al respecto.** Crear lugares adonde esos chicos puedan concurrir y narrar sus historias, y no lo hacen. No lo hacen. **Muchas veces tienen posiciones que finalmente son bastante conservadoras.** Y la democracia, bien, gracias. Entonces, he estado un poco enfurecido con los psicoanalistas, y es por eso que usted recibió esas palabras...

En América Latina tenemos muchas experiencias respecto de lo que usted muestra. Comprendo de lo que habla. ¿Cuál es la diferencia entre hablar en el campo social como psicoanalista y hacerlo como ciudadano?

Creo que el psicoanalista no debe olvidar que el psicoanálisis se dirige al sujeto individual. Lo real del psicoanálisis es también la cura, y la cura es una situación de a dos. Entonces, el resto señala que, si está más allá de eso, se está en la política, de una manera u otra. Entonces, la cuestión verdaderamente no es la relación entre filosofía y psicoanálisis, la cuestión es la relación entre psicoanálisis y política, y esta cuestión de **la relación entre psicoanálisis y política gira en mi opinión siempre en torno a la figura de lo simbólico, porque lo simbólico es colectivo, naturalmente. Tiene impactos personales, pero las transformaciones de lo simbólico son colectivas.** Cuando Freud escribió *El malestar en la cultura*, mostró claramente que el análisis del destino de lo simbólico es también un asunto cultural, un asunto de la sociedad. Este es un análisis que propone el psicoanálisis, pero luego se plantea la cuestión de saber qué se hace con eso dentro del mismo psicoanálisis, cómo se alimenta o transforma el psicoanálisis con ello, y pienso que hay un problema del mismo orden, pienso que hoy hay un malestar en la civilización. Aquel malestar en la cultura se debía a la guerra del 14, la Guerra Mundial y demás. Hay un malestar en la cultura, y este malestar en la cultura tiene efectos inconscientes considerables que requieren del psicoanálisis. Y aquí, en todo caso, se ven muy pocas cosas hechas por el psicoanálisis en esa dirección. Es por todo ello que estaba enfurecido.

Usted escribió: “En el campo de la psiquis, creo que solo el psicoanálisis es capaz de salvarnos”.

Si la crisis es la crisis de lo simbólico, pienso que en esos efectos subjetivos, en esos efectos inconscientes, **el psicoanálisis debe iluminarnos. Hay que escribir el nuevo malestar en la cultura para la actualidad.** Hay que hacerlo conocer... Luego, esto tendrá efectos en la cura psicoanalítica, y en esos efectos, y en la relación de los jóvenes con el psicoanálisis, habrá también efectos políticos; efectos organizados, efectos de transformación, habrá de ambos. **Cuando digo que el psicoanálisis puede salvarnos, digo que debe iluminarnos. Debe iluminarnos sobre el malestar subjetivo contemporáneo de toda una porción de la juventud.** Debe explicarnos por qué existen esas cosas, por qué hay una desorientación subjetiva, esencial, en toda una parte de la juventud contemporánea. Hay que escribir el malestar de la cultura para hoy. Eso. Y eso va a tocar el tema del significante del padre, sí, va a tocar la cuestión de las relaciones entre hombre y mujer hoy, las relaciones sexuales hoy. Va a tocar todas esas cuestiones, que son cuestiones del psicoanálisis. Es por eso que se trata de una alianza no solamente entre psicoanálisis y filosofía, sino, en cierto sentido, entre psicoanálisis y política, también. Porque creo que, hoy, en política o en la sociedad, se trata de cuestiones como el feminismo, la relación sexual entre hombre y mujer, el malestar de los jóvenes, etcétera, pero ese tratamiento es muy débil, muy insuficiente, porque el pensamiento es débil. Y es un pensamiento sobre el cual creo realmente que el psicoanálisis tiene algo esencial para decir, y un signo de eso son los ataques contra el psicoanálisis.

Usted dice que un signo de lo que hace falta es pensar el poder desde el psicoanálisis. Si lo he entendido, dice que un signo de eso es que el psicoanálisis está siendo atacado. Por favor, amplíe su explicación.

Creo que **el malestar en la cultura es una necesidad para el orden contemporáneo. Es el precio a pagar por el capitalismo moderno, por eso quieren protegerlo. Quieren proteger todo eso, nuestros maestros, nuestros jefes. Quieren proteger todo eso y temen que el psicoanálisis venga a decir “No, hay un malestar real que debe transformarse”, y por esta razón atacan al psicoanálisis. Y pienso que los psicoanalistas tienen demasiado miedo de ser atacados.** Es normal tener miedo de ser atacado...

Es que, en cierta manera, ser un psicoanalista tiene riesgos. En mi opinión, debe ser una profesión de riesgo.

Acuerdo con usted, es un riesgo profesional, absolutamente, y es también una cuestión ideológica, porque muchos ataques contra psicoanalistas...

Isabelle: Pero... ¿puedo decir algo? Se ataca a los psicoanalistas no solo por haber dicho algo que podría atacarse, sino porque no hacen nada al respecto, y entonces el ataque es la nada. No les interesa. No asumen el riesgo.

Es mejor que a uno lo ataquen por algo que ha dicho que por no haber dicho absolutamente nada.

Acuerdo totalmente con usted. [risas]

En su opinión, si estuviera en el lugar de una suerte de etnógrafo, ¿cómo vería el entorno psicoanalítico, las instituciones, los códigos, el mundo psicoanalítico, desde el punto de vista de un extranjero, ya que usted conoce bien el psicoanálisis local?

Creo que es demasiado tarde. Pero hablo con respecto a Francia o a Europa, no conozco la situación en el mundo, tal vez sea mejor en Sudamérica. Es mi visión. Mi juicio sobre este punto es un juicio sobre Francia, antes que nada, o sobre Europa. Me ha parecido, en mi experiencia, que la situación no era tan mala, por ejemplo, en Argentina, pero esto es superficial. Pienso que la situación organizada, las escuelas psicoanalíticas, las intervenciones, todo eso es muy débil en este momento. No he tenido una buena impresión. Pienso que hay rivalidades inútiles. Pienso que hay despotismos de sagradas direcciones intocables. Pienso que hay timidez política. Pienso que todo eso no está bien. Suelo comparar el estado actual del psicoanálisis con el estado de las organizaciones trotskistas en política.

¿Por qué?

Hay muchas organizaciones rivales. Muchas discusiones un poco incomprensibles. Muchas cuestiones de carrera, de saber si habrá clientela, etcétera. Y, en cambio, no veo un discurso fuerte, importante, sometido a discusión general. Pienso que en Francia hoy el psicoanálisis está enfermo.

¿Y es una enfermedad terminal?

No lo sé, no lo sé. Pero si me remonto en mi vida, digamos, treinta años antes, sentía vivo el psicoanálisis, lo sentía presente en la discusión general. Sentía que muchos filósofos discutían con el psicoanálisis, a favor o en contra, pero tenía importancia. **Hoy el psicoanálisis es una especialidad, está ausente del debate cultural general.**

Isabelle: Quisiera agregar [se dirige a Alain Badiou] que has escrito un artículo, no sé si lo recuerdas, mostrando que actualmente se ataca a Freud, se ataca a Marx y a Darwin. Son los tres grandes del siglo XIX, y aun así se los ataca.

No, no, pero si yo pienso que eso es totalmente cierto. Se ataca a Marx por una razón evidente, por defender el capitalismo. Se ataca a Freud, y ya hemos hablado de esto, porque los psicoanalistas pueden ser independientes en cuanto al juicio sobre el estado de la crisis simbólica, el estado de la subjetividad. Y se ataca a Darwin porque Darwin es un pensador del cambio y un pensador de la evolución. Es que la evolución no se quiere para nada, se quiere conservar las leyes del mundo tal como están. Pero pienso que, en vistas a esta situación, el movimiento psicoanalítico, tal como lo veo, está enfermo.

¿Es verdad que muchos años atrás usted juró no convertirse en psicoanalista, en la época de Cahiers pour l'Analyse? ¿Usted y el grupo de Cahiers juraron no convertirse en analistas, aunque muchos otros sí lo hicieran?

Sí, es verdad. Nunca procuré ser psicoanalista. Si retornamos al comienzo de nuestra discusión, pienso que el psicoanálisis es necesario para el filósofo. Ya he explicado por qué y la relación con el psicoanálisis, pero pienso también que no es forzosamente bueno para el filósofo ser psicoanalista. No es lo mismo. Pienso que, cuando alguien es psicoanalista, tiene una compenetración práctica, una compenetración profesional, un compromiso personal, etcétera, y es totalmente particular, y no creo que sea necesario –ni siquiera productivo– para el filósofo tener esa compenetración con el psicoanálisis. Pienso que debe compenetrarse con lo que llamaría la intelectualidad del psicoanálisis, sus proposiciones, sus conceptos, su pensamiento. Pero el psicoanálisis práctico, real, organizado es otra cosa, y por eso siempre lo he dicho: me gusta el psicoanálisis, pienso que es fundamental, pienso que es una gran invención en la historia de la humanidad, pero no tengo la necesidad de convertirme en psicoanalista. Puedo encontrar en la historia del psicoanálisis todas las enseñanzas que necesito; puedo leer a Freud, puedo leer a Lacan, puedo leer a colegas psicoanalistas, pero no pienso que sea necesario para el filósofo ser psicoanalista porque incluso esto sería un obstáculo, una perturbación. Hay razones para esta perturbación entre ambas disciplinas si se es verdaderamente psicoanalista, y en particular porque en este momento lo que resulta prioritario es la práctica, y la práctica psicoanalítica es muy exigente, muy particular..., y así como Lacan hablaba mucho de los filósofos, de Hegel, de Heidegger, de Descartes, etcétera, pero era un poco antifilósofo, así yo hablo del psicoanálisis...

...siendo un poco antipsicoanalista...

[risas] ¡Exactamente!

Es una especie de venganza... ¿Nunca pensó en hacer un análisis, verdad?

No.

Algunos filósofos trabajan con conceptos psicoanalíticos, como Žižek, como Laclau, como usted... ¿Cuáles son las diferencias más importantes en su estilo, en su manera de pensar, en el uso que usted hace de las herramientas psicoanalíticas, respecto de Žižek o Laclau, por ejemplo?

Pienso que cuando se está muy cerca del psicoanálisis –o muy cerca de la subjetividad del psicoanalista...–, **siempre hay una pequeña forma de escepticismo en el psicoanalista**, de escepticismo filosófico. Con esto quiero decir que el psicoanálisis es también una disciplina que remite un determinado número de construcciones intelectuales a una raíz neurótica; no siempre, pero frecuentemente. Es decir que **los psicoanalistas saben ver la pequeñez que hay en todo aquello que es grande, mientras que el filósofo procura ver aquello que es grande en todo lo pequeño.**

No es lo mismo en absoluto. Y quiero decir, en complicidad, que entiendo a veces la manera en la que el psicoanálisis es capaz de ver, en una construcción importante, intelectual, creativa, el trabajo del síntoma. Hay un costado reductor, pero en un sentido racional, en un sentido que comprendo, e interesante. Pero, en lo que a mí respecta, filosóficamente funciono más en el otro sentido. Es decir, procuro ver la promesa de grandeza que hay en eso que es pequeño.

No el escepticismo, sino la promesa.

La promesa, y no es una crítica. Pienso que es normal que el psicoanálisis sea así. Lo que no me gusta es el modo que tienen algunos que intentan jugar en los dos tableros al mismo tiempo. Ser psicoanalistas y a la vez filósofos..., y de golpe ya no se sabe si se está entre la crítica y la idealización, entre la crítica y la idea en el sentido de Platón, ya no se sabe bien..., hay un desorden. En mi opinión, esto es lo que siempre le ha impedido a Žižek ser completamente un filósofo. **Lo aprecio mucho, pero para mí no es completamente filósofo.** [risas]

Respecto de su amistad con Žižek, él ha dicho, creo que en un diálogo que han mantenido: “Badiou y yo nos tiramos flores, pero en realidad nos odiamos”... [risas] Es una broma...

Para mí eso no es verdad. Yo no odio a Žižek en absoluto.

Yo pienso que él no lo odia.

Una vez, en un coloquio en Londres, Žižek dijo: “Badiou es el padre de todos nosotros, como Parménides para Platón. Pero Platón en *El sofista* mata al padre, mata a Parménides, así que tal vez lo que yo diga pueda matar a Badiou”. Y yo después dije, discutiendo con él, que no es tan fácil matar al padre...

Él se defiende.

Claro.

¿Y con respecto a Laclau?

Creo que la obra que conozco de Laclau la respeto por ser una obra contemporánea sobre los problemas colectivos, particularmente interesante, pero me resulta un poco lejana, algo que respeto, que conozco, pero que no me resulta verdaderamente de utilidad. De modo que tengo una relación totalmente tranquila, pacífica, con Laclau, pero en parte porque tengo la impresión de que no está exactamente en el mismo territorio.

Si tomamos, por ejemplo, el concepto de acontecimiento, ¿cuáles son las diferencias entre el modo en el que lo usa usted y el de Žižek?

Es una pregunta muy difícil. Mi interés en el acontecimiento no es el acontecimiento, mi interés es la organización de las consecuencias, ya que en ese punto mi categoría esencial es la verdad, y la verdad es una organización subjetiva de las consecuencias del acontecimiento. Mientras que –tengo la impresión– para Žižek el acontecimiento mismo es más importante. Además, para mí el acontecimiento está subordinado a explicar qué puede tener de verdad. Para que haya una verdad, hace falta que haya una ruptura en la situación, y a esa ruptura la llamo acontecimiento. Mientras que Žižek –pienso– está más cerca de la negatividad hegeliana. Está más cerca de lo negativo hegeliano, y eso tiene una importancia creativa en sí. Para mí el acontecimiento es un simple corte, eso es todo. De hecho, el acontecimiento reducido a sí mismo no tiene ningún interés. Si se toma la metáfora de San Pablo, es como la muerte de Cristo. Si la muerte de Cristo no hubiera tenido ninguna consecuencia, no habría tenido interés alguno. Se diría “él ha llegado y ha muerto”, es todo. Eso no tiene interés más que porque, bien, él ha muerto por esto, por aquello, y entonces hay que organizar una nueva Iglesia, etcétera, y luego existe toda la religión cristiana. Pero, si no, si uno se atiene al acontecimiento mismo, decimos “bien, ya está, Dios ha muerto”, y se dirá, a partir de “Dios ha muerto”, hay que hacer ciertas consideraciones. Pienso que no existe en la filosofía de Žižek un equivalente a mi doctrina de la verdad. Es esa la diferencia, y es por eso que él siempre es llevado a un cierto escepticismo, porque cuando se escucha a Žižek, se oye siempre al escéptico, se oye al no incauto. Y eso es grave, ya que acuerdo con Lacan: el no incauto se equivoca. Y cuando se oye a Žižek, lo que se oye es: “Voy a mostrarles que lo que creen formidable no es nada formidable”. Es el aspecto psicoanalítico. El sesgo de reducir aquello que es grande al síntoma. Es en ese sentido que afirmo que él está demasiado inclinado hacia ese lado para ser verdaderamente filósofo. Pero no lo odio para nada; lo quiero, realmente. Aunque no estoy seguro de que él me quiera.

Hablar del otro es una manera de querer al otro. Él habló de su trabajo cuando conversamos en Liubliana... Solo una pregunta más. ¿Qué hay respecto del futuro, ya que usted no es escéptico como Žižek? ¿Cómo piensa el porvenir, el porvenir en general, y el futuro del psicoanálisis?

Pienso que la situación es muy difícil en el presente. Yo soy optimista, fundamentalmente; no soy escéptico como Žižek, pero pienso que la situación actual es una situación muy difícil porque marchamos a la guerra. **Si las cosas siguen como están, iremos a la guerra. Inevitablemente, a la tercera guerra mundial; está preparándose.** Se prepara entre Estados Unidos y China desde hace mucho. Habrá dos bloques, ya se ve eso. Estarán los Estados Unidos y los occidentales que se alinearán detrás; del otro lado, Rusia, China. Por el momento, a escala mundial, es así. Y nada puede impedir esa guerra, sino un freno rotundo a las contradicciones del capitalismo mundial. Es en eso en lo que debemos trabajar, es lo que llamo el nuevo comunismo, pero puede llamarlo como quiera. Pero la guerra... una guerra así... no sé. Tal vez sea una guerra limitada. Tal vez sea una guerra... Ya ha comenzado, en

cierto modo. Ha comenzado en Siria, ha comenzado en el mar de China. Todo el mundo se está rearmando; todo el mundo está organizando nuevos ejércitos, a mí me han perturbado las declaraciones de Putin y los chinos, afirmando que ahora tienen armas que les permiten perforar la barrera defensiva de los Estados Unidos, cohetes que van a la velocidad de la luz. Pero nadie les prestó atención, porque los chinos y los rusos lo declararon al mismo tiempo, hace como un año. Entonces, yo no sé... Este es un análisis objetivo. Por un lado, hay fuerzas que trabajan contra eso –sobre todo, la juventud–, aun cuando sean fuerzas un poco ciegas. Hay movilización, hay protestas. Hay también una crisis del sistema político muy sorprendente. El hecho de que los estadounidenses hayan elegido a Trump, el hecho de lo que pasa aquí con Macron, la cuestión del Brexit en Inglaterra, Hungría, Italia, todo eso ha creado una situación muy confusa, muy complicada, y eso favorece la guerra. Porque cuando no se logra resolver los problemas, la guerra es una tentación. Incluso la gente puede decir “Sí a la guerra” ahora, es más simple. Sí, pero de todas maneras hay que pensar en unir a todas las fuerzas que por una razón u otra pueden trabajar en una nueva figura de la paz, pero nada está dado, y pienso que las fuerzas políticas positivas, portadoras de un porvenir, nunca han estado tan débiles como ahora. No han estado tan débiles desde el siglo XIX. Puedo comparar la situación actual con la situación anterior a la Primera Guerra Mundial, en 1914. Era igual. Había una rivalidad entre Francia e Inglaterra por un lado, y Alemania por el otro. Nadie encontraba cómo regular el problema. Las fuerzas de izquierda eran muy débiles, en realidad. Eso se vio disimulado por el acontecimiento de la revolución de octubre, pero, de hecho, dos años antes de la Revolución de Octubre, nadie veía el comunismo en el mundo, no existía. Entonces, la fórmula que suelo utilizar es una fórmula de Lenin. Lenin había dicho, en el año 14 o 15: o bien la revolución impedirá la guerra, o bien la guerra provocará la revolución. Sucedió la segunda hipótesis, dos veces. La Primera Guerra Mundial derivó en la revolución de Rusia; la segunda, en la de China. Cuánto preferiría que se dé la otra hipótesis, que la revolución impida la guerra, pero eso no sucede a menudo.

Una ardiente paciencia

¿Qué es una pasión, estimado Alain? ¿Cuál es el lugar de la pasión y del deseo en nuestra experiencia actual?

Una pasión es un apego, de alguna manera global, a una figura insistente del deseo, se trate de una persona, una actividad, una idea... La pasión no ha desaparecido de ningún modo en la actualidad, lo que sucede es que el gran mercado intenta utilizarla, desviarla hacia mercancías rentables.

Usted ha citado a Platón, identificado con sus palabras: “Quien no comience por el amor nunca sabrá qué es la filosofía”. ¿Podemos hacer una paráfrasis y decir: “Quien no comience por el amor nunca sabrá qué es el psicoanálisis”?

Pienso que sí: para dominar la dudosa cuestión de la transferencia –y de la contratransferencia–, el psicoanalista debe llegar a aclarar sus propios deseos y experimentar eso que sucede en el amor, es decir, como dijo Lacan, “el trato con el ser de un otro”.

Usted ha dicho que la histeria es revolucionaria y que la reacción es obsesiva. Siguiendo esta idea, ¿la melancolía es una forma de lucidez?

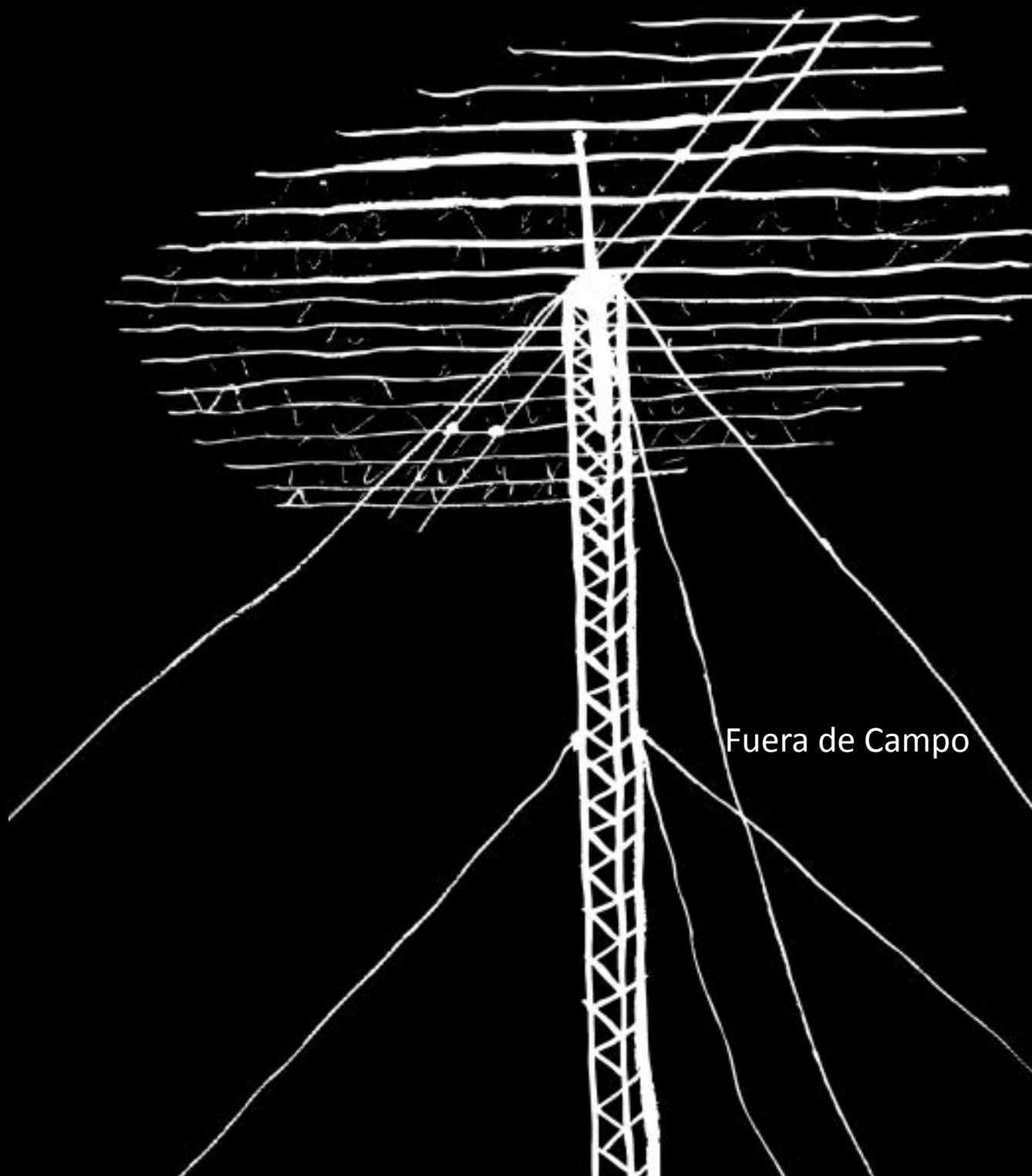
Pienso más bien que la lucidez está vinculada a una forma de paciencia. Pienso en Rimbaud, que declara que “armados de una ardiente paciencia, entraremos a las espléndidas ciudades”. La melancolía puede, en efecto, ser paciente, tener la lucidez de la paciencia, pero no es una “ardiente paciencia”, es exageradamente pesimista.

Estamos habituados a pensar que el amor es ciego y a creer en simetrías (siempre imaginarias), pero usted piensa el amor en relación con la Diferencia...

Justamente: el amor está expuesto a la Diferencia absoluta de otro Sujeto. Intenta muy seguido imaginar que esta Diferencia no existe. Es la teoría del amor como fusión. Pero como se ve en Tristán e Isolda, el amor-fusión solo se realiza en la muerte. El amor vivo debe aceptar la diferencia y atravesarla sin disminuirla.

Desde su punto de vista, ¿podemos pensar en el psicoanálisis como una experiencia apasionada, amorosa (aun cuando toda sexualidad explícita, excepto la del habla, esté prohibida...)?

Es ciertamente una experiencia tierna, a veces apasionada, pero el objetivo fundamental es pasar de la impotencia (imaginaria) a lo imposible (real), y por esto creo que la subjetividad dominante debe ser –como en política– una “ardiente paciencia”.



Fuera de Campo

Gustavo Dupuy*

Solo sé que nada sé de lo mucho que sé**

Todo lenguaje es un alfabeto de símbolos cuyo ejercicio presupone un pasado que los interlocutores comparten. Vi la circulación de mi oscura sangre, vi el engranaje del amor y la modificación de la muerte... vi mi cara y mis vísceras, vi tu cara, y sentí vértigo y lloré, porque mis ojos habían visto ese objeto secreto y conjetural, cuyo nombre usurpan los hombres pero que ningún hombre ha mirado: el inconcebible universo.

Jorge Luis Borges, 1949¹

El niño recién nacido calma su llanto ante la percepción del latido cardíaco, ritmo que acompañó su aparición desde la taquicardia de la excitación del coito parental hasta el nacimiento. Ritmo marca, que acompasó su universo uterino y que acabará junto con él.

Gustavo Dupuy

Desde los inicios de mi trabajo psicoanalítico, viví como un interrogante esos fenómenos que habitualmente quedan dentro de otros terrenos: la casualidad, la adivinación, la telepatía, fenómenos que suelen quedar como fondos de saco y que suelen usufructuar las disciplinas espiritualistas, los santones y las religiones. El trabajo con niños una y otra vez nos pone a los analistas frente a estos fenómenos que nos asombran y que han sido descriptos como dibujos radiográficos, o simplemente los vamos tomando como naturales aun conservando su condición de excepcionales y fuera de toda explicación lógica para nuestro conocimiento de la comunicación².

La casualidad como explicación es una renuncia a interrogarnos y, dado que nuestra disciplina lo es de la singularidad, la estadística no nos permite más que sumar casos singulares a los que toda suma algebraica vaciaría de significación psicoanalítica.

* Asociación Psicoanalítica Argentina..

** Premio Fepal 2018.

1. Borges describe en este maravilloso cuento al núcleo del conocimiento universal, que de alguna manera aparece en ese vasto territorio de conocimiento no adquirido, sino rescatado por el *infans*. Me atrevo a pensar que la ceguera sume a Borges en la búsqueda o el hallazgo de ese Aleph que él mismo contiene. La visión, jerarquizada en la bipedestación, es organizadora más que lo olfatorio del pensamiento lógico y de las fuentes del propio cuerpo.
2. Las viñetas clínicas expuestas en este trabajo provienen de mi trabajo clínico, salvo dos, que son de colegas a los que he supervisado.

Son muchas las veces en las cuales nos encontramos con ocurrencias, interpretaciones, intervenciones, y al revisar el discurso del paciente no hallamos la comunicación en la que se basan, pero han sido de enorme eficacia y precisión, revelando incluso situaciones desconocidas para el paciente de su propia vida. Tenemos las herramientas para describirlas como ocurrencias contratransferenciales (Freud, 1933 [1932]/1991a)³, como fenómenos de la identificación, de la empatía; a veces, un minucioso examen de la sesión nos permite seguir el rastro que nos lleva a “saber”, a anoticiarnos de las razones de nuestro decir⁴.

El concepto de causalidad que implica la secuencia temporal tampoco alcanza para otra cosa que para rellenar ilusoriamente nuestra ignorancia.

En otras situaciones, estas “ocurrencias” quedan justamente como “eso”, como aqu-ello que nos llega y cuyo punto de partida no podemos rastrear. Si buscamos su origen, nos quedamos sintiendo que algo del orden de la genialidad o de la fulguración nos ocupó en ese instante. Solemos atribuirle el carácter de “comunicación inconsciente-inconsciente”. Algo que ocurrió entre dos que desconocemos.

Presupongo un conocimiento, una capacidad de conocer y comunicar que es patrimonio privilegiado del niño. Posibilidad de “reflejar” situaciones no mediadas por la palabra, pero con fuerte eficacia de representación. Suele llamarse *percepción psicótica* a esa capacidad empática casi adivinatoria de nuestros pensamientos que habilita a muchos pacientes con patologías narcisistas a percibir lo no dicho pero pensado por otros.

Estos fenómenos ofenden nuestra lógica, por lo que nos sumen en la inermidad, presienten la existencia de “lo desconocido” y convocan lo siniestro, en tanto hemos sido protagonistas inevitables de tales sucesos.

Ya estoy afirmando, no sin dudas, que es un fenómeno universal de nuestra existencia preológica.

Juego, dibujo, palabra, cuerpo, contacto, gestos, llanto. ¿Es otra cosa el niño? Si lo es, lo usaremos también, ya que su lenguaje, su capacidad de decir utilizará tantos recursos como estén a su alcance en tanto no adquiera una lengua que le cree la ilusión adulta de ser sostenedora única del saber. Es esta la lengua en la que nos comunicamos y escribimos, ese equívoco predestinado (Freud, 1900/1991c)⁵. Cuando aparece la percepción o las ideas desde el pensamiento analógico, nos desconcierta y las consideramos locas, mágico-animistas o descalificamos.

Transcribo a continuación una hora de juego que motivó un trabajo al que ahora trataré de dar nuevas vueltas, sabiendo que quedará como una nueva invitación a pensar.

Llegan al consultorio Juan y María; la edad, difícil de determinar. Hablan cocoliche. Juan es peón industrial, María se ocupa de la casa y de Ariel minuto a minu-

3. “Tenemos, por ejemplo, el fenómeno de la inducción o trasferencia [*Übertragung*] del pensamiento, muy vecino a la telepatía y que en verdad puede unirse a ella sin forzar mucho las cosas” (p. 36).

4. “Mi interés por lo oculto no es al estilo de Racker. él era astrólogo, filósofo y además tenía un conocimiento muy vasto. Lo que pasa es que en el análisis están muy presente estas manifestaciones que parecen inexplicables y que lindan con lo oculto” (Cueto, 23 de octubre de 2003).

5. “La palabra, como punto de convergencia de múltiples representaciones, es, por decirlo así, un equívoco predestinado, y las neurosis aprovechan con igual buena voluntad que el sueño, las ventajas que la misma les ofrece para la condensación y el disfraz” (Freud, 1900/1979, p. 181).

to de su vida. En un lenguaje absolutamente iletrado, ambos son analfabetos; me relatan el nacimiento de Ariel, cianótico, y sus idas y venidas al Hospital Ricardo Gutiérrez. Ariel tiene mal el corazón.

Juan vino de Italia, donde vivía en el campo, y habla del momento a los dos años de estar en Buenos Aires, ya con trabajo y establecido.

-Sentí que tenía que armar una familia. Volví a Italia a buscar mujer, una mujer de campo, fuerte para la casa. La familia nos ayudó a volver acá.
-Yo no trabajo, me ocupo de Ariel. Él no debe correr, a veces juega con los chicos, yo lo sigo, me dijo el *dotor* que tiene que tomar agua, y yo voy con la jarra y le doy agua cada diez *minuti*.
-Por iniciativa propia le impide toda actividad física. Lo lleva upa a la plaza.
-Tengo miedo que *muora*.
-Lo operaron tres veces.

Transcribo a continuación una parte de la hora de juego en presencia de los padres.

Los padres están sentados en sillones bajos; Ariel y yo, sentados en el piso. Entre ambos, los materiales. Dado que iba a ser la primera hora de juego y el pedido fue de urgencia, puse todos los elementos que los libros indicaban. Tuve una entrevista con los padres la noche anterior. La asimetría reverencial hacia los médicos y la gravedad del diagnóstico orgánico del niño disimulan mi emoción de un primer encuentro no solo con los padres de un posible paciente, sino con el encuentro entre este médico nuevo, recién psicoanalista, con un niño tan pequeño. Quien hizo la derivación me adelantó que no había diagnóstico preciso, pero que era una grave malformación cardíaca, que se habían hecho tres cirugías paliativas. No hay medios que permitan hacer un diagnóstico preciso⁶ hasta la gran cirugía cardíaca que deben enfrentar próximamente. Si Freud (1937/1991b) decía “el león salta sólo una vez” (p. 222), yo sé que, en este caso, es literal. Ariel -“león de Dios”- tiene prohibido saltar, y yo *debo* ser preciso, ya que voy a verlos solo una vez más.

A último momento rescaté algunos cubos de una caja de juguetes de mi hija y los incluí entre los materiales.

La primera parte del encuentro transcurre en un diálogo que intento establecer con Ariel infructuosamente. Me dirijo a Ariel, la madre sistemáticamente responde y se interpone entre ambos. Recuerdo la escena de Ariel jugando en el arenero y la madre acercando el vasito cada “diez *minuti*”, recuerdo al padre volviendo a su terruño a buscar mujer.

Ariel está como aletargado; supuse que tenía que ver con su pobre oxigenación. Cada vez que María se interpone, Juan pone cara de “esta mujer...”

-Siempre le está encima -dice.
-Entiendo que Ariel necesita que usted lo ayude más que otros chicos. Quisiera escucharlo a Ariel. Aunque él no juegue o no me diga nada, le pido que por un ratito no intervenga.

Hasta este momento, han pasado veinte minutos de la hora.
Ante mi intervención, Ariel mira a la madre, me mira a mí y comienza a tocar tímidamente los autitos.
Me da plastilina azul y me pide que haga una bolita...
Le da al padre plastilina negra y le pide que haga otra...

Agarra la bolita azul.

-La bolita -le dice al padre.
-Tomá la bolita.

Toma ambas bolitas, la negra y la azul, y las une, luego extiende la mano hacia mí.

-¡¡¡Hacé!!!
[Las tomo].
-¿Querés que haga una bolita?
-Dos, dos. Hacé dos.
-¿Querés que las separe?

Ariel asiente. Las separo y se las doy.

Más adelante, me da todas las plasticolas, luego dos cubos, los otros cubos. Dejo de tomar notas, ya que necesito ambas manos.

Me mira.

-¿Me quedo así, con todo en mis manos?
-Sí.

Se queda mirándome. Al rato va sacando todo de mis manos.

Me da cuatro cubos, que va disponiendo ordenadamente en mi mano izquierda.

Cada vez que pone algo en mi mano, me mira fijo a los ojos.

Los padres, que por un rato habían estado en silencio, comienzan a inquietarse y rivalizan por atenderlo. Les hago señas con mi mano derecha para que se aquieten.

Son dos cubos blancos y dos cubos verdes.

Agrega un auto uniendo los cubos blancos.

Sigo con la mano extendida, siento que algo importante está ocurriendo. Ariel está especialmente concentrado, ninguno de sus movimientos parece al azar.

Toma un cilindro hueco de madera y lo pone entre los dos cubos verdes, apoyado en los blancos, como queriendo empujar al autito.

Siento en ese momento que acaba de hacer un perfecto esquema de su corazón. Ha configurado las cuatro cavidades, el auto uniendo los dos cubos blancos, como la comunicación interventricular. El cilindro hueco, como la aorta, cabalgando en el tabique interventricular.

Aunque los padres le hablan, Ariel se queda en silencio, mirando su construcción y mis ojos. Se queda un tiempo así, con una seriedad extraña.

Comienza a buscar. Lo veo inquieto, buscando algo que no encuentra. Ha empujado antes parte de los elementos bajo el sillón de la madre; mete la mano y los trae. Toma un tronco de cono de madera y lo quiere colocar al costado del cubo blanco. Se cae, me agarra la mano derecha y la arrima a la izquierda. Coloca el tronco de cono apoyando su base en el cubo blanco derecho, me mira, lo saca. Instantes después, toma un cilindro menor y lo pone en la posición del cono.

Con una precisión excesiva para cualquier interpretación casual, Ariel completa su clase de patología⁷ mostrando una arteria pulmonar saliendo del ventrículo derecho estenosada, estrechada tal como el tronco de cono, y luego la sustituye por el cilindro. Este *niño cardíaco* -como solemos llamar a los que enferman del cora-

6. No existía aún la ecocardiografía.

7. La tetralogía de Fallot. Consiste en una malformación congénita en la que encontramos: una comunicación interventricular; la aorta cabalga sobre el tabique interventricular en vez de salir del ventrículo izquierdo, y la arteria pulmonar está estrechada, lo que dificulta la llegada de sangre a los pulmones para su oxigenación, lo que aumenta -tal como los otros rasgos- el esfuerzo cardíaco.

zón- deviene en cardiólogo, en el clínico que nos muestra aquello de lo que padece y lo que debemos hacer para que pueda correr y saltar todas las veces que quiera. Debemos hacer permeable su arteria pulmonar estrecha.

Pasado este momento de intenso encuentro, se le ilumina la cara por primera vez en la hora. Se muestra despreocupado y alegre.

Termina la hora.

Me da un pedacito de plastilina.

-Tomá... Tomá... ¡¡¡Un chiquitito!!!

Ariel tiene una patología grave que queda evidenciada también en la elección de la plastilina negra y azul. Arminda Aberastury (1971/1973) asocia la elección del negro en el juego de los niños cardíacos con un mal pronóstico. Reemplaza el rojo y el azul por el azul y el negro de la cianosis y la muerte, que si bien es una opción posible, queda como sino en el discurso materno. Ariel tiene como opciones maternas no nacer o morir. Contiene toda la potencialidad simbólica que le permite, no solo representar, sino elegir interlocutor; así lo demuestra en la sesión.

El pronóstico sombrío, una patología cardíaca aún no precisada, en el marco de una familia asfixiante y simbiótica que los padres necesitan mantener.

Desde la clínica psicoanalítica con niños, este tipo de comunicación ha sido descrito por muchos autores. Arminda Aberastury (1971/1973) describe por medio de varios casos la comunicación del niño a través de dibujos o juegos, de datos precisos sobre patología somática, realzando el valor diagnóstico de esta forma de lenguaje. Ada Rosmaryn⁸ no solo describe situaciones similares, sino que agrega *la captación inconsciente del niño de la existencia y características de la enfermedad somática de los padres*. Fidiás Cesio (1970) señala, en un trabajo acerca de lupus eritematoso sistémico, la capacidad de una paciente de representar pictóricamente detalles histológicos de su patología.

Aberastury (1971/1973) nos dice que el niño en la hora de juego nos habla de su fantasía de enfermedad y su fantasía de curación. Es un observable que los niños en los tiempos de adquisición de la lengua, cuando aún su pensamiento no está aprisionado en la lógica del proceso secundario, suelen poder, como Ariel, para asombro nuestro, “hablarnos” en lenguaje poco encriptado de su cuerpo, las veces de sus enfermedades, pero muchas más, que no advertimos, de sus procesos de crecimiento.

Pensemos en el extraordinario cúmulo de procesos que llevan de un neonato a un niño de cinco años. Freud (1933 [1932]/1991a) reflexiona acerca del acceso posible a estadios tempranos de la experiencia, como en ciertas prácticas místicas que permiten que “la percepción logre asir, en lo profundo del yo y del ello, nexos que de otro modo le serían inasequibles” (p. 74).

La inclusión en la lengua como transmisora de la ley

Las leyes de la lengua van constriñendo estas formas de percepción y de comunicación.

La instauración de la represión, los diques junto a la amnesia infantil permiten el “olvido” de este “sin límites” maravilloso en el que las primeras palabras navegan por el mundo de la magia. Seguramente la metáfora del paraíso no es otra cosa que ese mundo en el que la alucinación satisfactoria es posible y legal.

Pedro, paciente de nueve años con testículos en ascensor⁹, en una tarde de playa le pregunta a la madre acerca de las diferencias anatómicas entre un hombre y una mujer. A la media hora, llaman a urgencia por una torsión del epidídimo con severo riesgo de pérdida de un testículo.

En pacientes adultos neuróticos, estos hallazgos se ven con frecuencia en la representabilidad onírica.

Teresa, paciente joven, comunica a su analista un sueño: “Me incorporo, miro mi cuerpo y veo apenas por encima de la ingle un racimo de uvas”. La analista, advertida del conflicto entre la femineidad y la maternidad de su paciente, le sugiere una consulta al ginecólogo. La paciente regresa con un diagnóstico de ovario poliquístico cuya representación gráfica más lograda es, justamente, un racimo de uvas.

Juana cuando tenía veintidós años perdió dos embarazos sin explicación médica. Sueña con un enorme ojo (el propio) que la mira. Queda muy impresionada. Recuerda que a los doce años le descubrieron una lesión macular en un ojo. Aunque ve perfectamente, decide consultar a un oftalmólogo, que le diagnostica una antigua toxoplasmosis latente, probablemente contraída en su vida fetal, y le advierte que se suele reactivar en los embarazos y provocan abortos espontáneos. En este caso, en el que una mujer con muchos deseos de tener un hijo se ve en dificultades, podemos inferir que su sueño fue un grito del cuerpo ante una afección que pasó silente.

Valé la pena pensar que en casos en los que el sueño denuncia un dato del propio cuerpo, el emisor “telepático” es el desorden corporal pidiendo ayuda.

Freud (1933 [1932]/1991a) llamaría a este un “sueño telepático”:

mediante su análisis uno se convence de que la noticia telepática ha desempeñado el mismo papel que cualquier otro resto diurno; como tal, fue alterado por el trabajo del sueño y puesto al servicio de la tendencia de éste último. (p. 33)

En las personas que han sido adoptadas se pueden observar este tipo de “creaciones” que escapan a toda explicación a través de la transmisión discursiva y saltan el conocimiento de los padres y de su entorno.

María José, una muchachita de clase alta del sur argentino, tuvo un amor fugaz con un turista inglés de paso por su pueblo y quedó embarazada a los dieciséis años. Los padres, consternados, deciden que se oculte el embarazo. A través de una médica familiar, la recién nacida es llevada a una familia de Córdoba, que la cría como propia. Los padres que la crían prefieren desconocer todo origen de Ana, su hija. Cuando Ana termina su secundario, viaja de mochilera al sur y se enamora de un joven inglés. A los pocos meses queda embarazada y deciden casarse y radicarse en el pueblo en el que se conocieron, a pocos kilómetros del sitio en el que Ana fue concebida. Si bien en este caso podríamos pensar que Ana ha escuchado acerca de

8. Comunicación personal.

9. Patología que se caracteriza por que uno o ambos testículos no se mantienen en las bolsas, sino que ascienden y se esconden. La permanencia de los testículos ocultos dentro de su conducto los somete a una temperatura tal que puede esterilizarlos. Su permanencia en las bolsas los “ventila”, lo que permite que habiten en un medio menos cálido.

su pueblo durante el embarazo¹⁰, esto sería válido, pero la reedición de la escena materna con su consecuente reparación sigue una identidad tan perfecta que prefiero dejar abierta la interpretación.

De igual manera es frecuente que jóvenes que han sido adoptados tiendan a escenificar situaciones vinculadas a la historia y la estética de los genitores.

Quizás el fenómeno más observado es el del niño como diagnosticador del embarazo de la madre. La mayoría de las veces esto se muestra a través de cambios de conducta, síntomas o manifestaciones hacia otros niños pequeños¹¹.

La conexión inversa, la madre con el hijo, también supera cualquier expectativa de nuestro pensamiento lógico. El oído de nodriza y la labilidad de la madre en el puerperio¹² van de la mano de una percepción de la necesidad del niño y de su salud o enfermedad¹³.

Aunque este tema admite un desarrollo mayor, me animo a decir que la madre logra estas condiciones extraordinarias a partir de una regresión a un estado a predominio analógico de funcionamiento. Winnicott (1965/1993) lo describe a través de sus conceptos de “madre suficientemente buena” y de “criatura”.

En nuestra cultura cientificista, casi absolutamente desconectada de la tierra y la naturaleza, este conocimiento es suprimido y queda subordinado al saber supremo de la medicina (Ilich, 1978).

Una afirmación fuerte que contiene este trabajo, aunque difícil de validar, es la de la existencia de un “conocimiento universal” que vamos reprimiendo en la medida que nos vamos incluyendo en la lógica de la lengua. Una gramática nos direcciona el pensamiento en el sentido de la secuencia temporal. Nos formaliza a la vez que secundariza nuestro pensamiento.

El niño trae al nacer

Este trabajo intenta hablar acerca de justamente “eso” que traemos al nacer.

La aparición de un “conocimiento” acerca del sí mismo y percepción y expresión sobre el ambiente ampliado y los otros aleja cada vez más nuestra idea del niño naciendo como tabla rasa.

Cuando pensamos en lo que traemos, es necesario diferenciar en lo “heredado” entre lo que traemos genéticamente y aquello que traemos al nacer, que es mucho más amplio. Engramas y disposiciones descriptos por Chomsky en el aprendiza-

je del habla. Los neolamarkianos nos hablan de una genética modificada por el aprendizaje.

Identificación, aprendizaje, memoria de la gestación, huellas primitivas y mucho más que no podemos explicar dan hipótesis acerca de las expresiones con las que nos encontramos en nuestro trabajo y nos asombran.

El pensamiento analógico (palabra escasa) queda para algunas manifestaciones de los locos, los genios, los niños y los poetas, como dice el aforismo¹⁴.

¿Cómo logra expresión aquello “desconocido” desde la lengua y que, como *nuestro adentro*, no está disponible para ser visto? Proviene de un conocimiento que no es consciente pero sí ejercido. “El cuerpo a partir de la pulsión representa los estímulos intrasomáticos” (Freud 1905/1992b, p. 153).

Damasio (1994/2003)¹⁵ dice:

En realidad *somos mucho más conscientes* del estado general del cuerpo de lo que solemos admitir, pero es evidente que a medida que la visión, el oído y el tacto evolucionaron, la atención que por lo general se dedicaba a su componente de percepción global aumentaba en consonancia, así, la percepción del cuerpo propiamente dicho fue dejándose cada vez más allí donde hacía, y hace, precisamente la mejor tarea. (p. 216; las itálicas son mías)

Prefiero que cambiemos “somos [...] conscientes” por “tenemos registro o información”. Hoy se sostiene que todo percepto es registrado, aun el no comprendido o el que no entra en asociación. El cúmulo de esta información no es consciente. En las experiencias de personas con graves trastornos narcisistas o incluso graves lesiones, en ocasiones aparecen lenguajes en idiomas no aprendidos, se supone que por textos percibidos; en otras, nos queda un interrogante.

Bateson (1979, citado por Chiozza, 2008) utiliza la palabra *epistemología*¹⁶ para referirse a

cómo podemos nosotros conocer cualquier cosa [...] en el pronombre *nosotros* incluyo, por supuesto, la estrella de mar y el bosque de pinos, el huevo en segmentación y el senado de los Estados Unidos. Y en cualquier cosa que estas variadas criaturas conocen incluyo cómo crecer en una simetría pentagonal, cómo sobrevivir a un incendio forestal o cómo crecer y conservar, sin embargo, la misma forma. (p. 63)

10. Aproximadamente en el quinto mes de gestación, el aparato auditivo del niño es apto para escuchar, y hay pruebas sobradas de reconocimientos postnatales de percepciones durante el embarazo.

11. Kohut (1969) vincula la “capacidad de lograr acceso a la mente de otra persona” (p. 390) con el momento en el que “los sentimientos, las acciones y la conducta de la madre estuvieron incluidos en nuestro self” (p. 390), “dentro de una concepción narcisista del mundo; por lo tanto, la capacidad para la empatía corresponde al equipo innato de la psiquis humana y, hasta cierto punto, sigue estando asociada al proceso primario” (p. 390). Kohut define como empatía un fenómeno que en su misma definición excede, a mi juicio, el mismo concepto de identificación e introyección temprana de lo materno en vías de perderse. “Tratamos de discernir, en un único acto de reconocimiento certero, complejas configuraciones psicológicas que sólo podríamos definir mediante la trabajosa presentación de una multitud de detalles o que incluso puede superar nuestra capacidad de definición” (pp. 389-390).

12. El concepto de infanticidio, descripto por la medicina legal, contempla como atenuante a la muerte de un niño por su madre que esta haya ocurrido durante el puerperio. La extraordinaria angustia que sufren muchas madres en este estado y la incidencia de la psicosis puerperal son muestras elocuentes.

13. Aunque este tema admite un desarrollo mayor, entiendo que la madre logra estas condiciones extraordinarias a partir de una regresión a un estado a predominio analógico de funcionamiento.

14. Es casi imposible comprender la obra de Leonardo da Vinci sin aceptar este vasto territorio. Leonardo expresa a través de su obra una lógica absolutamente atemporal. No expresa, como la mayoría de los inventores, las necesidades graduales de su época, sino que arrasa al pensamiento contemporáneo concibiendo creaciones que hoy tienen actualidad y son técnicamente resueltas cuatrocientos años después de su muerte. Si leemos y damos crédito a su libro de recetas de cocina, podemos ver en él a un ser con tan poco ceñimiento a la cortesía como a los límites de su creatividad. No me hago eco de que el creador crea gracias a su locura, sino, en este caso, de la posibilidad de atravesar el tiempo como fenómeno de rescate del don infantil. “El individuo creador está menos separado psicológicamente de su medio que el no creador; la barrera yo/tú no está tan claramente definida. La intensidad con que la persona creadora percibe los aspectos pertinentes de su medio circundante se asemeja a las detalladas percepciones del self que tienen los tipos esquizoides e infantiles” (Kohut, 1969, p. 387).

El pensamiento se desarrolla a partir de incentivar aquella instancia del campo orgánico aún no condicionada por lo formal, lo que posibilita emergencias de contenido en aparente libertad relacionante, para que luego sí puedan tomar la forma efectiva. A medida que crecemos, los condicionantes culturales inculcados nos alejan de nuestra verdadera naturaleza y de la habilidad de pensar analógicamente, por influencia de los modelos educativos vigentes que privilegian los aspectos de inclusión a un modelo común, en detrimento de los intuitivos e individuales. El resultado de ello es que los individuos pagamos el precio de nuestra inclusión a expensas de nuestra naturaleza.

15. Hay muchísimos nuevos aportes de las neurociencias en los últimos catorce años. Podremos mencionarlos en un siguiente trabajo.

16. Parte de la filosofía que estudia los principios, fundamentos, extensión y métodos del conocimiento humano. La palabra proviene del griego episteme (“conocimiento”) y logos (“teoría”). La epistemología es una disciplina o rama filosófica que aborda la investigación científica y su producto, el conocimiento científico, sus clases y su condicionamiento, su posibilidad y su realidad, la relación que tiene con el investigador, entrando en temas como historia, cultura y el contexto de las personas. También es conocida como la filosofía de la ciencia.

Parafraseando a Bateson, podríamos afirmar que toda aquella acción que realizamos se asienta en una forma de conocimiento¹⁷, incluidas todas las funciones vitales, aunque este conocimiento no sea accesible a la conciencia, sino en determinados momentos en los que estas fallan (Damasio, 1994/2003, pp. 222-223) o en los que la sobrecarga libidinal adquiere eficacia traumática.

“Un niño ‘sabe’ del embarazo de su madre antes que sus padres” (Freud, 1933 [1932]/1991a, p. 51).

Santiago, de tres años, juega con barcos, dibuja barcos y pajaritos, agrega peces, el sol. Un día, al regresar a su casa, encuentra una familia consternada pero silenciosa. Acababan de hundir el Crucero General Belgrano en el que iba su hermano mayor. Consultado acerca de cómo decírselo, ya que pretendían no comunicarle la desgracia, en su casa, en su pieza, con sus juguetes, Santiago me muestra su carpeta de dibujos. En el jardín ese día hizo un dibujo oscuro de un barco hundido sin sol, sin pájaros, lleno de nubes. Jugando no puede hacer otra cosa que mostrar un barco que se hunde y que luego se convierte en submarino y sale al cielo como avión.

En todos estos casos podríamos cuestionar la interpretación, pero a la luz de infinitas experiencias que tenemos los analistas, se hace inevitable aceptar el fenómeno y al menos ensayar ideas que lo expliquen. Santiago ya *sabe*¹⁸.

Juana a los catorce años se encierra en su habitación, no permite que entren ni limpien, recibe la comida y cierra. A la semana, la habitación es un desastre sucio, con desorden, platos sucios. Los padres desesperados llaman a un psiquiatra a los diez días, que comienza a medicarla y propone internarla. Una pariente se comunica con quien trajo a la niña para su crianza. La madre biológica, una muchacha embarazada y sin padres en una villa, vivía en el rincón de una casilla. A un grupo solidario le llega un pedido de ayuda para esta mamá niña, la ven viviendo en un basural. La cuidan hasta el parto. Cuando está por nacer, avisa a la pareja de médicos, que se hace cargo de la niña. Juana en el momento de la consulta tiene la misma edad que tenía su madre al parir. Juana recrea la misma escena en la que su madre biológica vivía durante el embarazo.

Esto que describimos privilegiadamente en los niños a través de la clínica tendría que ver con el proceso de creación del investigador científico a través del cual los descubrimientos serían redescubrimientos¹⁹ que aparecen, al decir de Jung, como un relámpago, como una fulguración. Este relámpago no haría más que iluminar ese vasto campo de conocimiento que poseemos y al que no accedemos porque y mientras no nos sea necesario.

Todos hemos tenido la suerte de observar la maravillosa creatividad de los niños pequeños, más antes de los cinco años, dibujos que Joan Miró recrea extraordinariamente.

Esto es antes de la instauración de los diques y de la subordinación del pensamiento a la lógica de la lengua. A medida que vamos aprendiendo, nos vamos volviendo, al menos inicialmente, más ignorantes; aprendemos una lógica que nos

permitirá adquirir un conocimiento infinito, pero para ello pagamos con el sacrificio de lo sabido y el sometimiento de lo que llamamos pensamiento mágico, que no sería otra cosa que un libre navegar por un territorio sin límites desde el cual también se construye y deconstruye un mundo una y otra vez.

El artista, el creador, el que logra una libertad en posesión del lenguaje se acerca a ese niño mago que sacrificamos en aras de la cultura, la aceptación de la finitud y de la ley; nos ubicarían de por vida en esta lucha de titanes que enfrenta el *concernos* a fuertes resistencias de nuestra propia estructura.

Estos “fenómenos” son de existencia imposible de eludir aunque tengan distinta naturaleza, y hasta es posible que podamos describir diferentes recorridos y orígenes; nos obligan todos ellos a la búsqueda de:

1. la existencia de un “conocimiento” no mediado por la lengua que abarca un vasto universo que aún la ciencia no explica.
2. su expresión, captada solo en algunas ocasiones, ya que al ignorar no podemos pretender que existe solo cuando nos asombra.
3. la existencia de simbolización “directa” no mediada, no solo por la palabra, sino, casi como expresión de un yo corporal que desea/necesita decir, buscar ayuda²⁰.
4. la percepción de sentimientos y aun de pensamientos del otro próximo, percepción para la cual los conceptos de identificación e incluso de empatía no son suficientes, de no ser que los usemos en un sentido ampliado.
5. un registro preciso de perceptos prolijamente archivados cuya existencia ha demostrado la neurología moderna en casos de lesiones cerebrales²¹.
6. que este registro, aunque sea extremadamente osado afirmarlo, excede la propia vida y contiene un “conocimiento” del entorno real durante la gestación.
7. que es casi necesario al menos inferir que hay huellas “heredadas” o, en su lugar, la presencia de una tradición “oral” de lo inconsciente, de los ancestros. Protofantasías, protoimágenes que se presentan como lo dado, como el sustrato inevitable sobre el que se recibe lo casual, tal como vemos en la escenificación en la adopción o en numerosos casos de transculturación²².

20. Una noticia que suscitó enorme curiosidad en los biólogos marinos hace cuarenta años relataba un suceso en alta mar. Un barco de pesca fue rodeado por un gran grupo de delfines, lo que les impedía tirar sus redes. La conducta de estos era llamativa, ya que daban golpes suaves en el barco. Descubrieron los pescadores que empujaban a un pequeño delfín aparentemente enfermo. Los pescadores lo subieron a bordo y descubrieron que tenía un pescado atragantado. Procedieron a extraerlo y luego regresaron el delfín al agua. Se comportaron como si fuera una fiesta, y luego de unas vueltas al barco, se alejaron.

21. La neurología moderna describe el asiento de representaciones totales del propio cuerpo, no solo de lo visto, lo que nos es familiar. Estamos desde ese campo en las fronteras de un “conocimiento” cuyas representaciones necesariamente entran en todo o al menos en algún momento en juego asociativo.

22. En 1991, en ocasión de participar como panelista en una mesa redonda acerca de la estimulación temprana en un congreso de musicoterapia, fui consultado acerca de qué hacer con una niña chilena de cuatro años que estaba en coma desde su nacimiento. La musicoterapeuta que había afrontado ese desafío había agotado sus recursos y encaraba su tarea con esperanzas, aunque los resultados eran casi inexistentes, solo en una ocasión había encontrado una leve respuesta. Estuve tres días trabajando con ella y el grupo que la atendía en Santiago. Propuse un rastreo de las nanas que podría haber escuchado su madre, aborigen de Chiloe, y su padre, hijo de campesinos españoles. Tratamos de pensar en los bebés padre y madre. El último día de mi visita a la clínica, escuchando estas nanas que se avino a cantar una anciana chilota, ya que su abuela no recordaba canto alguno, por primera vez la niña sostuvo una sonrisa que interpretamos de placer y se alteraron sostenidamente los registros biológicos. Al menos mientras tuve noticias, estos cambios se sostuvieron y generaron en el equipo médico, inicialmente escéptico, cambios en la expectativa de trabajo.

17. Dimmick (1969) dice “si una célula bacteriana sobrevive, significa que conoce su fisiología mejor que los mismos científicos” (p. 32).

18. Freud relata en la *Conferencia 30* (1933 [1932]/1991a) “Un día, la madre se refiere en su sesión de análisis a una joya de oro que había cumplido determinado papel en una de sus escenas de infancia. Al poco rato, luego de haber vuelto a su casa, acude a su habitación su pequeño vástago, de unos diez años, trayéndole una joya de oro con el pedido de que se la guarde” (p. 52).

19. Descubrir, revelar, develar, destapar hablan del vencimiento de las dificultades que se oponen a que algo oculto sea percibido.

Hablamos con las palabras de los muertos

Toda palabra que usamos contiene en su equívoco predestinado no solo el rastro de nuestra historia, contiene, aunque no seamos conscientes de ello, la historia de esta palabra desde su origen, desde que fue acuñada. En la palabra *ladrillo*, aunque no seamos conscientes de ello, ya que de serlo no podríamos hablar, está la escena en que aquel hombre que a poco de descubrirse el fuego encontró que la tierra sobre la que este fue hecho se endurecía.

Una conclusión provisoria

Inicialmente, la existencia de estos fenómenos ha prestado invaluable ayuda en el análisis de niños, para lo cual hay abundante bibliografía.

La ignorancia o la subestimación de estas manifestaciones permite calificarlos como delirios, las veces como manifestaciones místicas que perturban la escucha médica, psiquiátrica o psicoanalítica. Esta perturbación exagera la tendencia defensiva a ponerle nombres de la nosología médica o de la psicopatología al paciente, lo que obtura el camino de cualquier cura.

La falta de comprensión de la existencia de esta forma de “memoria” ha llenado historias clínicas de calificaciones psicopatológicas y fracasos terapéuticos.

Muchas son las veces en las que el paciente “aprende” lo que el analista o médico puede o tolera escuchar, suprimiendo a veces este tipo de asociaciones.

Rubia (2000, p. 202) desde la neurología llega al umbral de estos interrogantes que nos planteamos en el trabajo. Habla de “disposiciones”, de memoria heredada, y considera que la “mente” es afectada tal como el “cuerpo” por las vicisitudes de la evolución, esto es, la adquisición de nuevos logros sobre los logros anteriores, que en las consideraciones de lo mental no son otra cosa que formas de memoria adquirida a lo largo de los tiempos. Las hipótesis “disposicionales” explican solo en parte muchas de las experiencias a las que nos referimos.

Ya tienen más de un siglo las polémicas entre los neodarwinianos y los neolamarckianos acerca de la interacción entre la selección natural y la adquisición genética de los caracteres adquiridos. Köestler describe en *El abrazo del sapo* (1973), en los años treinta, fenómenos epigenéticos en el apareamiento de una especie de sapos, describiendo una herencia de lo aprendido.

Investigaciones acerca de la lengua materna confirman investigaciones hechas por Chomsky tiempo atrás. Chomsky (1954/1974) plantea que de no existir huellas heredadas, sería imposible la adquisición de un idioma en los tiempos que la criatura humana lo adquiere habitualmente. Afirma que una gran parte de esa gramática interna es innata, por lo que los seres humanos poseen un mecanismo genético que les permite aprender una lengua.

La lengua materna –esto es, la primera lengua, la lengua que se adquiere por imbibición, la lengua de origen– se adquiere a través de operaciones del cerebro derecho, por operaciones fundamentalmente analógicas. Toda lengua posterior será una lengua de traducción y se adquirirá con predominio de cerebro izquierdo, a través del pensamiento lógico²³.

Chomsky toma dos variedades de una clase de pájaros cuya diferencia es el canto. Pone el huevo de uno en el nido del segundo. Una vez nacido, este aprende con cierto retraso el canto de la familia adoptante; una vez restituido a la familia de sangre, se produce el cambio de canto en muy breve lapso. La prueba inversa es casi imposible de lograr.

“Para Freud, ‘arcaico’ es sinónimo de filogenético, y no de los ‘fenómenos residuales’ del trauma personal...” (Rizzuto, 2016, pp. 267-268).

En *Más allá del principio de placer*, Freud (1920/1992a) afirma: “el enfermo [...] nos enseña que las huellas mnémicas reprimidas de sus vivencias del tiempo primordial no subsisten en su interior en el estado ligado, y aún, en cierta medida, son insusceptibles del proceso secundario” (p. 36).

Esther Romano en su libro *Las palabras como “acto”* (2012) hace un recorrido de la vida y la obra de Luisa Álvarez de Toledo. La mención acerca de las experiencias con hierbas alucinógenas, la producción en los pacientes de psicosis artificiales abre reediciones no solo de vivencias preverbales, sino de escenas prenatales, “con experiencias que irían más allá de los fenómenos conversivos, como si hubiera una memoria corporal” (p. 20).

en la vida psíquica del individuo pueden tener eficacia no solo contenidos vivenciados por él mismo sino otros que le fueron aportados con el nacimiento, fragmentos de origen filogenético una herencia arcaica”. Freud relaciona esta herencia con las “predisposiciones propias de todo ser vivo”. (Rizzuto, 2016, p. 268)

Nosotros en este trabajo hacemos pivote entre al menos dos formas de pensamiento, la de los inicios, con amplias conexiones con un protopensamiento y protoconocimiento de estructura analógica y de dimensiones infinitas, al menos por lo desconocido, y la progresiva inclusión en la lengua, con sus reglas, que se incorpora conjuntamente con la ley y una lógica que tiende a conjurar el sistema primitivo-primario en el que opuestos pueden convivir y la magia se configura como un sistema compatible. Desde esta instancia ya podemos ver un sistema dualista en el que nuestros aparatos lógico y analógico, verbal y preverbal, tiende a autoexcluirse y aparecen en las fisuras de nuestra estructura lógica. Aparecen justamente en los fundamentos de nuestro método de investigación, y serán materia fundamental de la poesía y de las artes que se liberan en parte de la lógica que aprisiona las posibilidades del decir.

Damasio (2003) nos brinda fundamentación en sus hipótesis para un replanteo general de la concepción del cuerpo y la mente, de la razón y los afectos que devienen en cuestionamiento de la secuencia temporal de “pensar, luego, existir”. La idea de que el existir como brote producto del pensar queda en el decir del autor como fundamento del dualismo, como la idea sobre la cual se fundan la medicina y la ciencia modernas²⁴.

En varios lugares hemos afirmado que fue en el Renacimiento, momento en el que el hombre asume la responsabilidad de su existencia tomando en sus ma-

23. Esta es una verdad parcial y orientativa.

24. Las abundantes citas y opiniones de neurocientistas no explican pero sí validan desde otros puntos de vista nuestras hipótesis escritas acerca de un saber más allá de lo aprendido.

nos mucho de lo que quedaba hasta el momento como responsabilidad de Dios, cuando los “representantes” de Dios en la Tierra dijeron a la medicina: “El cuerpo es de ustedes, el alma es nuestra”. Es la estructuración del dualismo como cuerpo fundamental del pensamiento lo que tiende a transformar la medicina en una mecánica.

Desde el psicoanálisis no es difícil encontrar fundamentos disposicionales al dualismo en tanto todo el sistema de “defensas”, incluyendo la represión, no hace otra cosa que sustraer a la conciencia todo aquello que nos produzca dolor, vergüenza o sentimientos de minusvalía. Toda conciencia que nos dé evidencias de nuestra finitud requiere de un intenso trabajo para que estas sean aceptadas como parte de nuestro ser. Describimos los inicios de nuestra existencia como habitantes de un mundo en el que reina la omnipotencia de nuestro pensamiento.

Este trabajo trata del extraordinario fenómeno por el cual descubrimos en los niños pequeños expresiones que denotan conocimientos no adquiridos a través de la palabra parental; padecimientos somáticos cuya descripción da cuenta de mecanismos que sobrepasan largamente lo que vemos como síntomas; anticipación de noticias trascendentes, de alteraciones fisiológicas, de hallazgos fisiopatológicos; dibujos que explican un padecimiento anticipando al saber parental o médico; percepción de secretos callados o desconocidos por los padres; reescenificación de vivencias dramáticas durante el embarazo, incluso en niños que luego han sido adoptados.

Este fenómeno persiste en los adultos de manera más encubierta, y más frecuentemente manifestado a través de los sueños o de quienes manejan el arte; manifestaciones que en algunos casos pueden provenir de lo escuchado o vivenciado²⁵ durante el embarazo o en percepción inconsciente a inconsciente.

En nuestro trabajo con pacientes ocurre que muchas veces, prestando atención a nuestras ocurrencias, aparentemente muy distantes del discurso del paciente, estas se filtran en una construcción que induce al paciente al descubrimiento de un secreto no reprimido y así descubierto²⁶.

¿Existe ese Aleph en lo íntimo de una piedra? ¿Lo he visto cuando vi todas las cosas y lo he olvidado? Nuestra mente es porosa para el olvido; yo mismo estoy falseando y perdiendo, bajo la trágica erosión de los años, los rasgos de Beatriz.

Jorge Luis Borges, 1949

Resumen

Este trabajo trata del extraordinario fenómeno por el cual descubrimos en los niños pequeños expresiones que denotan conocimientos no adquiridos a través de la palabra parental; padecimientos somáticos cuya descripción da cuenta de mecanismos que sobrepasan largamente lo que vemos como síntomas; anticipación

de noticias trascendentes, de alteraciones fisiológicas, de hallazgos fisiopatológicos; dibujos que explican un padecimiento anticipando al saber parental o médico; percepción de secretos callados o desconocidos por los padres; reescenificación de vivencias dramáticas durante el embarazo, incluso en niños que luego han sido adoptados.

Este fenómeno persiste en los adultos de manera más encubierta, y más frecuentemente manifestado a través de los sueños o de quienes manejan el arte; manifestaciones que en algunos casos pueden provenir de lo escuchado o vivenciado durante el embarazo o en percepción inconsciente a inconsciente.

En nuestro trabajo con pacientes ocurre que muchas veces, prestando atención a nuestras ocurrencias, aparentemente muy distantes del discurso del paciente, estas se filtran en una construcción que induce al paciente al descubrimiento de un secreto no reprimido y así descubierto.

Descriptor: *Causalidad, Empatía, Pensamiento arcaico, Pensamiento mágico, Comunicación preverbal.*

Abstract

This work deals with the extraordinary phenomenon by which we discover in young children expressions that denote knowledge not acquired through parental word. Somatic suffering whose description accounts for mechanisms that exceed by far what we see as symptoms. The anticipation of transcendental news, physiological alterations, physiopathological findings; drawings that explain a condition anticipating parental or medical knowledge; perception of secrets silenced or unknown by parents; re-enacting of dramatic experiences during pregnancy, even in children who have been adopted.

This phenomenon persists in adults in a more covertly way and often manifests through dreams or through artistic production. Manifestations that, in some cases may come from what was heard or experienced during pregnancy or through communication from unconscious to unconscious. .

In our work with patients, it often happens that, our constructions are leaked by our occurrences, that although seeming very distant from the patient’s associations, allow him to discover an unrepressed secret that therefore is disclosed.

Keywords: *Causality, Empathy, Archaic thought, Magical thought, Preverbal communication.*

25. Carmen Garma (comunicación personal, 16 de octubre de 2013, Buenos Aires) hace años participa en investigaciones en Estados Unidos acerca de las consecuencias evidenciadas en niños gestados en madres con depresión o que han recibido maltratos durante el embarazo. En estos niños se suele detectar padecimiento de ansiedad generalizada.

26. Muchos autores han prestado atención y dado ideas acerca de la escucha analítica, dando cuenta de este fenómeno que describimos, como Theodor Reik en su *Listening with the third ear* (1948/1998) -lamentablemente no editado en nuestro idioma- o Mariam Alizade (septiembre de 2002), describiendo el “encuadre interno”.

Referencias

- Aberastury, A. (1971). *El niño y sus juegos*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1968).
- Aberastury, A. (1973). *Aportaciones al psicoanálisis de niños*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1971).
- Alconchel, M. (2004). Chomsky y la gramática degenerativa. *Investigación y educación*, 7(3). Disponible en: https://www.csulb.edu/~fernandez_ulloa/spanishlinguistics/chomsky%20y%20la%20gramatica%20generativa.pdf
- Alizade, M. (septiembre de 2002). *El encuadre interno*. 24°. Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis, Permanencias y cambios en la experiencia psicoanalítica, Montevideo. Disponible en: http://www.fepal.org/images/congreso2002/adultos/alizade_a_m___el_encuadr.pdf
- Borges, J. L. (1989). El Aleph. En J. L. Borges, *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé. (Trabajo original publicado en 1949).
- Cesio, F. (1970). *Un estudio del hombre que padece*. Buenos Aires: Kargieman.
- Chiozza, L. (2008). ¿Por qué enfermamos? La historia que se oculta en el cuerpo (1986-2007). En L. Chiozza, *Obras completas* (vol. 14). Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Chomsky, N. (1974). *Estructuras sintácticas*. México. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1957).
- Chomsky, N. (1985). *Reflexiones sobre el lenguaje*. Buenos Aires: Planeta Agostini. (Trabajo original publicado en 1975).
- Chomsky, N., Belletti, A. y Rizzi, L. (2003). *Sobre la naturaleza y el lenguaje*. Madrid: Cambridge University Press.
- Cueto, E. (23 de octubre de 2003). Entrevista a Fidiás Cesio. Disponible en: <http://www.elsigma.com/entrevistas/entrevista-a-fidias-cesio/3852>
- Damasio, A. (2003). *El error de Descartes: La emoción, la razón y el cerebro humano*. Barcelona: Crítica. (Trabajo original publicado en 1994).
- Dimmick, J. E. (1969). Célula. *Rassegna*, 1.
- Freud, S. (1991a). 30ª. conferencia: Sueño y ocultismo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1933 [1932]).
- Freud, S. (1991b). Análisis terminable e interminable. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1937).
- Freud, S. (1991c). La interpretación de los sueños. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 5). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1900).
- Freud, S. (1992a). Más allá del principio del placer. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (1992b). Tres ensayos de teoría sexual. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 7). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1905).
- Hauser, M., Chomsky, N. y Fitch, W. (2002). The faculty of language: What is it, who has it, and how did it evolve? *Science*, 298, 1569-1579.
- Ilich, I. (1978). *Némesis médica*. México: Joaquín Mortiz.
- Köestler, A. (1973). *El abrazo del sapo*. Barcelona: Ayma.
- Kohut, H. (1969). Formas y transformaciones del narcisismo. *Revista de Psicoanálisis*, 26(2), 371-401.
- Kohut, H. (1977). *El tratamiento psicoanalítico de los trastornos narcisistas de la personalidad*. Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1971).
- Reik, T. (1998). *Listening with the third ear*. Nueva York: Farrar, Strauss and Giroux. (Trabajo original publicado en 1948).
- Rizzuto, A. (2016). Lo arcaico: Reflexiones sobre los comienzos de la vida psíquica. *Revista de Psicoanálisis de Madrid*, 76, 267-296.
- Romano, E. (2012). *Las palabras como "acto"*. Buenos Aires: Lugar.
- Rubia, F. (2000). *El cerebro nos engaña*. Madrid: Tanto por Saber.
- Winnicott, D. (1993). *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador: Estudios para una teoría del desarrollo emocional*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1965).

Bitácora



Experiencias psicoanalíticas en la actualidad sociocultural: Cómo nos cambia un mundo que cambia

Marcelo N. Viñar

El subtítulo encierra el hilo conductor de las búsquedas de un autor que concibe el análisis y la subjetividad estructurados en las fronteras interdisciplinarias del sujeto, hecho de un yo y un nosotros, marcado por preocupaciones históricas e íntimas de un mundo que quiso más justo y menos ajeno y más cerca del *soñado*, pero al que no cesa nunca de responder con más interrogantes a sus demandas. Enuncia su visión, desde el comienzo del psiquismo, de ese *otro auxiliar* que podrá convertirse en semejante o enemigo, de la fantasía con la que se construye la realidad, del sujeto entre lo público y lo privado. Recrea puntos de interés del psicoanálisis y su praxis desde un duro presente, dolido por la barbarie contemporánea y atento a los cambios subjetivos que se producen desde su reflexión continua, sin resignar la búsqueda de la *comunidad de oyentes* para atravesar la *mutación civilizatoria* que nos toca vivir. (Marta Labraga) **Buenos Aires: Noveduc, 2018**



El secreto de sus ojos

Juan José Campanella (director)

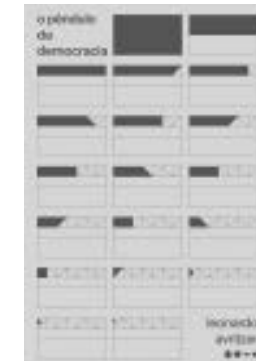
Tratando las pasiones, este drama argentino ensaya algunos destinos posibles para su abrumadora intensidad, destacando su atemporalidad. Los ojos del título retratan tiempos singulares contenidos en las miradas características de cada personaje. Un crimen perverso abre la trama, mostrando el inmediatez fatal de la pasión concretizada sin barreras simbólicas. Belleza y muerte se funden en una imagen que enlazará por décadas el destino de los protagonistas. En el polo opuesto, su fuerte inhibición le cuesta a Benjamín el amor de su vida. Ella se contenta con un amor neuróticamente correcto. Así como la inmutabilidad del resentimiento aprisiona al sujeto *ad aeternum*, el amor encuentra camino a través de la palabra, capaz de resignificar. El narcisismo, la fidelidad y la amistad inquebrantable, el alcoholismo y el fútbol –pasión de multitudes– son otras vertientes por donde circulan las ingobernables pasiones, que invariablemente intentan burlar los ojos de la ley. Una joya para los amantes del psicoanálisis. (Abigail Betbedé) **Argentina, España: Haddock Films, Tornasol Films, 100 Bares, Telefe, Televisión Española (TVE), Canal+ 1, 2009**



Contra el fanatismo

Amos Oz

La cura del fanatismo, enraizado en el hombre y en la cultura, es para Amos Oz análoga a la propuesta de la cura del psicoanálisis: verter parte considerable de su reserva hacia otro plano, el del reconocimiento del otro, hacer una transición desde el plano del desamparo y sus nefastas consecuencias fanáticas hacia el de la falta y el deseo. Oz recomienda que cada uno haga un examen de *fanatismo comparativo*: el propio con el del otro. Un desafío nada fácil. El fanático es un punto de exclamación móvil que se admira a sí mismo y solo cuenta hasta uno –él/su ideología–. ¿Será coincidencia que la palabra hebrea para *fanatismo*, *kanaut*, signifique también “envidia”? Para Oz, se cura al fanático invitándolo a adentrarse en el punto de vivencia y de vista de aquello y de aquel que pretende aniquilar –volviéndolo empático al dolor–, despertando su imaginación y curiosidad por la literatura, por el universo del otro, introduciéndolo en una dimensión que le falta, el humor: reírse de sí mismo, reconocer su estupidez, su confusión –ya que nadie se escapa del ridículo y de la falla– es salir del aprisionamiento en el fanatismo de convencimiento. *Shalom La-kanaim*, título hebreo del libro de Amos Oz, significa “Bienvenidos, fanáticos”: la cura del fanático por el gesto hospitalario de conversar y escuchar, en un permanente trabajo y sin la peligrosa ilusión de su erradicación. (Daniel Delouya) **Madrid: Siruela, 2003**



O pêndulo da democracia

Leonardo Avritzer

¿Por qué Brasil no funciona? A esa pregunta, el lirismo ácido poético responderá que fundar un país sobre un inmenso cementerio indígena le quitaría cualquier posibilidad de éxito. Leonardo Avritzer observa que, desde 2014, Brasil vive una degradación institucional continua. Estableciendo una comparación con el mismo tema que los autores norteamericanos Levitsky y Ziblatt discuten en su libro *Cómo mueren las democracias* (Ariel, 2018), este autor apunta a que, en el caso brasileño, el auge de esa degradación se dio con la elección de Jair Bolsonaro. En este libro, Avritzer estudia e identifica nuestros componentes autoritarios o nuestros ethos estructurantes, que van más allá de la decantada cordialidad buarquiana y del actual odio cibernético. Observa nuestra historia oscilante y otorga a los demócratas brasileños la tarea de empujar las fuerzas de mercado, las fuerzas armadas y la fuerza judicial al lecho natural que deberían ocupar en una democracia. ¡Ojalá lo consigamos! (Luiz Soares) **San Pablo: Todavía, 2019**



Shakespeare: Paixões e psicanálise

Heloisa Helena Sitrângulo Ditolvo (org.)

“Hete aquí la sublime estupidez del mundo [...] culpamos al sol, a la luna y a las estrellas por nuestros desastres; como si fuésemos canallas por necesidad, idiotas por influencia celeste, estafadores, ladrones y traidores por influencia del zodíaco; alcohólicos, mentirosos y adúlteros por forzada obediencia a la determinación de los planetas” (William Shakespeare, *El rey Lear*, acto 1, escena 2).

El soliloquio de Edmundo en *El rey Lear* manifiesta la transición en la manera de entender la subjetividad en el inicio de la Edad Moderna. Al contrario de lo que sustentaban los medievales, el bastardo sugiere que nuestras acciones no tienen sus raíces en el exterior, en el cosmos, sino en el interior de sujetos movidos por deseos encubiertos pero imperiosos. *Shakespeare: Paixões e psicanálise* analiza esa nueva gramática interior a partir del uso que el bardo hace de las pasiones para construir sus tramas y personajes. La obra, cuyos capítulos discuten diferentes pasiones, forma un conjunto rico e intrigante que ilumina la importancia del diálogo entre Shakespeare, el psicoanálisis y cada uno de nosotros. (José Garcez Ghirardi) **San Pablo: Blucher, 2019**

Autores en este número



Adriana Ponzone

Miembro de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU). Integrante del Cartel de Lacan y del Laboratorio de Adolescencia. Supervisora en la Clínica de Psiquiatría Pediátrica de la Facultad de Medicina. Hizo formación en análisis con grupos trabajando en comunidades terapéuticas en Londres. En 2018 integró el Site Visit Committee de la International Psychoanalytical Association (IPA) para la India. adrianaponzone@gmail.com

Athanasios Alexandridis

Psiquiatra infantil, doctor en Medicina y en Filosofía, analista de la Association Psychanalytique de France (APF) y de la Sociedad Psicoanalítica Griega. Trabaja particularmente con psicosis, psicósomática, lingüística y arte. Autor de libros de psicoanálisis, poesía y ficción, entre ellos *Le psychosoma infantile: Voies, contrats, destins* (Editions L'Harmattan, 2017). athanasiosalexandridis@yahoo.gr

Brenda Covarrubias Aguayo

Candidata en formación por la Asociación Psicoanalítica de Guadalajara (APG), generación 2013-2017. Desde el año 2010 se dedica a la clínica privada atendiendo a adultos y también colabora en diversas instituciones coordinando grupos operativos. vrendac@hotmail.com

Carla Rodrigues

Doctora y Máster en Filosofía por la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Profesora del Departamento de Filosofía de la Universidade Federal do Rio

de Janeiro (UFRJ). Investigadora del Programa de Posgrado de Filosofía (IFCS) y becaria de la Fundación de amparo a la investigación del estado de Río de Janeiro. carla.ifcs@gmail.com

Cristiane Blaha

Máster en Psicología por la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Psicoanalista, miembro asociado y coordinadora del Sector de Biblioteca y Archivo de la Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ). Responsable de charlas sobre envejecimiento, ansiedad, suicidio y otros. cblaharangel@gmail.com

Edmundo Gómez Mango

Nacido en Uruguay, psicoanalista y escritor, debió exiliarse durante los años de la dictadura militar uruguaya en Francia en donde residió y ejerció el psicoanálisis y la literatura. Publicó: *Un muet dans la langue* (Gallimard, 2009), *La Place des Mères* (Gallimard, 1999) y *La mort enfant* (Gallimard, 2003). Miembro titular de la Association Psychanalytique de France (APF). Falleció en París, el 2 de marzo de 2019.

Eduardo Gastelumendi

Psiquiatra. Psicoanalista con función didáctica y expresidente de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP). Dedicado a la práctica clínica, la supervisión, la docencia y el estudio de la interfaz entre las neurociencias, el psicoanálisis, la psicología analítica y la medicina tradicional amazónica. Expresidente de la Asociación Psiquiátrica Peruana (APP). eduardo.gastelumendi@gmail.com

Ezequiel Ipar

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Doctor en Filosofía por la Universidade de São Paulo (USP). Investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y profesor en el área de Teoría Sociológica en la UBA. Actualmente dirige el Grupo de Estudios Críticos sobre Ideologías y Democracia (GECID). ezequielipar@conicet.gov.ar

Fábio Brodacz

Médico graduado en la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Especialista en Psiquiatría del Hospital de Clínicas de Puerto Alegre (HCPA). Psiquiatra Infantil del HCPA. Psicoterapeuta con Orientación Psicoanalítica del Centro de Estudios Luis Guedes. Miembro aspirante en formación de la Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA). fbrodacz@yahoo.com.br

Fernanda Marinho

Psiquiatra, psicoanalista, miembro efectivo con función didáctica de la Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ), de la que fue presidente (1994), así como directora del Instituto (1985-1986; 2005-2006; 2017-2018). Coordinadora de los cursos Estudio de la obra de W. R. Bion, Técnica Psicanalítica e Historia del Pensamiento Psicoanalítico. fernandaamarinho@globo.com

Fernando Urribarri

Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Director del Espacio André Green y de los Encuentros Internacionales

André Green. Profesor invitado en la Universidad de Buenos Aires (UBA), la Universidade de São Paulo (USP), Université Paris Nanterre - Paris-X y la Columbia University. Organiza con Julia Kristeva el Colloque Internationale de Cerisy, en 2020. f.urribarri1@gmail.com

Guillermo Bodner

Psicoanalista. Máster en Psicoterapia Psicoanalítica por la Universitat de Barcelona (UB), Universidad Ramón Llull (URL) y Núcleo Portugués de Psicoanálisis. Miembro de la Sociedad Española de Psicoanálisis (SEP), de la cual fue presidente y secretario científico. Representante por Europa en el Comité Ético de la International Psychoanalytical Association (IPA). Docente del Instituto de Psicoanálisis de Barcelona. gbodnerp@gmail.com

Gustavo Dupuy

Médico, psicoanalista. Miembro adherente de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Docente de Salud Mental en la Universidad Maimónides. Supervisor de Consultorios Externos del Hospital Materno infantil de San Isidro. Fundador del instituto CRECER, de atención al niño, el adolescente y su familia. Integrante de la Comisión por la paz de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal). gudupuy@gmail.com

Ignacio A. Paim Filho

Médico, psicoanalista. Miembro titular y didacta de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre (SBPdePA). Director científico de la Federação Brasileira

de Psicanálise (FEBRAPSI; 2018-2019). Autor de los libros *Metapsicología: Um olhar a luz da pulsão de morte* (Movimento, 2014), *Sobre o filicídio: Uma introdução* (Sulina, 2017) e *Inconfidências metapsicológicas - Das Unheimliche* (Sulina, 2019). paimiga@terra.com.br

Jani Santamaria Linares

Psicoanalista didacta de niños y adolescentes de la Asociación Psicoanalítica Mexicana (APM). Miembro del Board de la International Psychoanalytical Association (IPA) por América Latina (2019-2021). Exdirectora de Comunidad y Cultura de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal). Miembro del Comité Internacional de Psicoanalistas de Lengua Castellana y del Advisory of the Routledge Wilfred Bion Series. jani10pp20@gmail.com

José Canelas

Psiquiatra diplomado en la Université de Paris, realizó su formación psicoanalítica en la Société Psychanalytique de Paris (SPP). Miembro efectivo y analista didacta de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP), de la cual actualmente es secretario general. Exeditor de la revista *Ide*. josecanelas@uol.com.br

Laura Katz

Miembro titular en función didáctica de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Exsecretaria de la Secretaría Científica de APA (2013- 2016). Editora asociada suplente de Calibán - RLP (2017-2018). Compiladora del libro Debates

cruciales en psicoanálisis: Edipo-cuerpo-sexuación (Lugar, 2017). Actual directora de Comunidad y Cultura de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal). katzlaura@gmail.com

Laura Ruth Yaser

Psicoanalista; médica. Miembro de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Secretaria de la Comisión de Publicaciones y coordinadora del Espacio de Autor Luis Chiozza de APA. Integrante del grupo de investigación Aportes de los Autores Argentinos al Psicoanálisis. Coautora del libro *Estructuración del aparato psíquico* (Letra Viva, 2016). laurayaser@gmail.com

Lila Gómez

Licenciada en Psicología Clínica con subespecialidad Infanto Juvenil. Miembro adherente de la Sociedad Psicoanalítica de Mendoza (SPM). Psicóloga del Hospital Dr. Pereyra y del Centro Infanto Juvenil N°1 y N°2. Miembro de las Directivas de la Organización de Candidatos de América Latina (OCAL; 2014-2018). Representante por Sudamérica al International Integrated Reporting Council (IIRC) de la International Psychoanalytical Association (IPA). lilagza@gmail.com

Luciana Coelho

Periodista, editora de Cidades del diario *Folha de São Paulo*, donde también mantiene una columna de reseñas de series de televisión y editó Mundo. Fue corresponsal en los Estados Unidos y en Europa. Escribe especialmente sobre política internacional en su confluencia con la economía y cuestiones culturales. coelho.luciana@gmail.com



Luz María Abatángelo Stürzenbaum

Miembro de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) y de la Asociación Psicoanalítica de Madrid (APM). Especialista en niños y adolescentes. Miembro del Comité de Mujeres y Psicoanálisis (COWAP, por sus siglas en inglés). Doctoranda de la Universidad Complutense de Madrid (UCM). Coordinadora del grupo de investigación Aportes de los Autores Argentinos al Psicoanálisis. Coautora del libro *Estructuración del aparato psíquico* (Letra Viva, 2016). luzmariastur@gmail.com

Miguel Calmon du Pin e Almeida

Psicoanalista. Miembro efectivo y didacta de la Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ), de la que fue presidente (2014-2016), y actual director del Instituto de la SBPRJ. Editor regional de la *Revista Brasileira de Psicanálise*. mcalmon.trp@terra.com.br

Nathalie Paton

Socióloga, investigadora de la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales - Centre Nationale de la Recherche Scientifique, en un proyecto europeo que se ocupa de la radicalización. Este estudio comprende diez años de investigación sobre el uso político de Internet e incluyó la publicación de un libro y diversos artículos. nathalie.paton@gmail.com

Ney Marinho

Psiquiatra y psicoanalista. Doctor en Filosofía por la Pontificia

Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Miembro efectivo con función didáctica de la Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ), de la cual fue presidente (1995-1996) y director del Instituto (1997-1998). Coordinador de diversos cursos, entre ellos, Historia del Pensamiento Psicoanalítico. Director científico de la Federação Brasileira de Psicanálise (FEBRAPS; 2016-2017). neymarinho@globo.com

Pablo Alabarces

Doctor en Sociología por la University of Brighton. Profesor titular de Cultura Popular de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Fundador de la sociología del deporte latinoamericana. Publicó *Fútbol y patria* (Prometeo Libros, 2002) e *Historia mínima del fútbol en América Latina* (Turner, 2018), entre otros. palabarces@gmail.com

Paulo Endo

Psicoanalista, investigador y profesor libre-docente de la Universidade de São Paulo (USP). Coordinador del grupo de investigación de Derechos Humanos, Democracia, Política y Memoria de la Universidade de São Paulo. Autor de *A violência no coração da cidade: Um estudo psicanalítico* (Escuta, 2005), premio Jabuti 2006, además de decenas de publicaciones nacionales e internacionales. pauloendo@uol.com.br

Ruggero Levy

Miembro efectivo y analista didacta de la Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA). Expresidente de la SPPA. Exmiembro del Board de la International Psychoanalytical Association (IPA). Chair del Comité de Working Parties de la IPA. Autor de diversos capítulos de libros y artículos científicos publicados en revistas nacionales e internacionales. ruggerolevy@gmail.com

Silvana Rea

Graduada en cine y psicología. Magister y Doctora en Psicología del Arte del Instituto de Psicología de la Universidade de São Paulo (USP). Autora de libros y artículos; fue editora de la *Revista Brasileira de Psicanálise*. Miembro efectivo y directora científica de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). silvanamrea@gmail.com

Agradecimientos

Luisa Acrich, Raquel Ajzenberg, Marina Altmann,
Maria Paz Arellano, Luis Bibbó, Marina Bilenki,

Cristina Blanco, Leopoldo Bleger, Stefano Bolognini,
Alicia Briseño, Cintia Buschinelli, Miguel Calmon,

Luis Campalans, Victoria Cane, Thiago da Silva Porto,

Cláudio José de Campos Filho, Magdalena Filgueira, Gladys Franco,

Claudio Frankental, Carlos Frausino, Silvana Hernández,

Iliana Horta, Marta Labraga, Claudio Laks Eizirik,

Miguel Leivi, Aurea Lowenkron, Alberto Moreno,

Eunice Nishikawa, Sandra Press, Ane Marlise Port Rodrigues,

Dominique Scarfone, Patricia Schoueri, Enrique Torres,

Aida Moraes Ungier, Iliana Warchavchik



Lineamientos para los autores

Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Calibán es la publicación oficial de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal), organización vinculada a la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA). Se ha editado en forma regular desde 1994, antiguamente bajo el título *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*.

Su propuesta editorial tiene como finalidad favorecer la divulgación y el desarrollo del pensamiento psicoanalítico latinoamericano en su especificidad, y promover el diálogo con el psicoanálisis de otras latitudes. Busca estimular la reflexión y el debate a través de la inserción de las cuestiones pertinentes al psicoanálisis en los contextos científico, cultural, social y político contemporáneos. Su periodicidad es semestral. Cada número incluirá en su contenido artículos en formato de ensayo, artículo científico, entrevista, reseña u otros que los editores consideren pertinentes.

Las opiniones expresadas en cada trabajo (incluidas las de las personas entrevistadas) son de exclusiva responsabilidad de su autor. Su publicación en *Calibán - Revista Latinoamericana de Psicoanálisis* no implica de modo alguno que sus editores compartan los conceptos vertidos.

1. Los trabajos que se publiquen en Argumentos deberán ser inéditos. Sin embargo, si a juicio de los editores son considerados de especial interés, podrán editarse trabajos que hayan sido publicados o presentados en congresos, mesas redondas, etcétera, con la especificación del lugar y la fecha en donde fueron expuestos originariamente.
2. En caso de incluir material clínico, el autor tomará las más estrictas medidas para preservar absolutamente la identidad de los pacientes, y es de su exclusiva responsabilidad el cumplimiento de los procedimientos para lograr tal finalidad o bien para obtener el consentimiento correspondiente.
3. Los trabajos presentados serán objeto de una evaluación independiente con características de “doble ciego” por parte de al menos dos integrantes del Comité Revisor de la revista, quienes podrán hacer recomendaciones tendientes a la eventual publicación del artículo. La evaluación se hará con criterios parametrizados y la resultante aceptación, rechazo o solicitud de cambios o ampliaciones del trabajo constituyen la tarea de los revisores de la revista, quienes remitirán sus sugerencias

al Comité Editor. Los editores definirán, en función de la pertinencia temática y de las posibilidades de la revista, la oportunidad de la publicación.

4. Los trabajos deberán estar redactados en español o en portugués. En casos específicos, podrán publicarse trabajos originales en otros idiomas.

5. Se enviarán por correo electrónico a editorescaliban@gmail.com y a revista@fepal.org en dos versiones:

A) Artículo original con nombre del autor, institución a la que pertenece, dirección de correo electrónico (al pie de la primera página) y breve descripción curricular de 50 palabras.

B) Versión anónima con seudónimo y sin menciones bibliográficas que permitan eventualmente identificar al autor. Deberán eliminarse referencias en las propiedades del archivo digital que identifiquen al autor.

Ambas versiones deberán tener el siguiente formato: documento Word, hoja A4, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado a doble espacio. Ninguna de las versiones deberá exceder las 6.500 palabras. Secciones específicas de la revista podrán incluir un número menor de palabras.

6. La bibliografía, que no será tenida en cuenta en la extensión máxima permitida, deberá ser la imprescindible y ajustarse a las referencias explícitas en el texto.

Se incluirán todos los datos de referencia de las publicaciones citadas, con especial cuidado en aclarar cuándo se trata de citas de otros autores y en que sean fieles al texto original. La bibliografía y las citas bibliográficas se ajustarán a las normas internacionales de la *American Psychological Association*, disponibles en 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