

Volumen 16, N° 2, Año 2018

Poder



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
- Andrea Escobar Altare (Colombia), Editora asociada
- Cecilia Rodríguez (México), Editora asociada suplente
- Carolina García Maggi (Uruguay), Editora asociada
- Cecilia Moia (Argentina), Editora asociada suplente

Comisión ejecutiva

Sandra Lorenzon Schaffa (Brasil, Editora de *De Memoria*), Jorge Kantor (Perú, Editor de *Vórtice*), Jean Mark Tauszik (Venezuela, Editor de *Clásica & Moderna*), Andrea Escobar Altare (Colombia, Editora de *Argumentos*), Regina W. Reiss (Brasil, Editora de *Dossier*), 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), 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)

Revisión de la versión en español: Andrea Escobar Altare

Revisión de la versión en portugués: Raya Angel Zonana

Revisión de la versión en inglés: Analía Wald

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 comercialización: Virginia Velasco

Dirección de arte y diseño:

Di Pascuale + Paz [www.dipascualepaz.com]

Dibujos en portadas:

Lucas Di Pascuale (pp. 13, 105, 114, 143, 178, 190, 204 y 222)

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 y Dossier:** Adriana Varejão
- **El Extranjero, Vórtice y Fuera de Campo:** Bansky

Índice

6 Editorial

Poder: Modo de usar

por Raya Angel Zonana

13 Argumentos

14 Es tiempo ahora de voces entre voces apoyadas

por Laura Veríssimo de Posadas

32 "¿Es un mundo extraño, no?": Una lente voyerista

sobre Terciopelo azul, de David Lynch

por Andrea Sabbadini

42 Poder en la formación psicoanalítica:

La supervisión y sus obstáculos

por Cecilia Lauriña y Cecilia Rodríguez

53 Una segunda confusión de las lenguas: Ferenczi,

Laplanche y la vida social

por Eyal Rozmarin

66 Paradojas del poder de lo simbólico y sus efectos en

los lazos sociales

por Mirta Goldstein

78 Tres monoteísmos y un solo Dios:

Credo quia absurdum

por Mario Betteo Barberis

94 El psicoanálisis y sus clínicas

por Bernardo Tanis

105 El Extranjero

106 El poder y las palabras

por Salem Nasser

<p>114 Vórtice: El racismo como factor clínico relevante</p> <p>115 O racismo como fator clínico relevante: "Tenemos un problema" <i>por Wania Cidade y Jorge Kantor</i></p> <p>119 Racismo, un legado que produce identificaciones alienantes <i>por Iván Gutiérrez Cuadrado</i></p> <p>122 Concepción del mundo y discriminación racial <i>por Jorge Luyando Hernández</i></p> <p>125 Proyección paranoide como defensa contra sentimientos racistas y como identificación con el agresor: Un relato clínico <i>por Cyril Levitt</i></p> <p>128 El miedo en la escena analítica: ¿Y si Calibán fuera africano? <i>por Lúcia Maria de Almeida Palazzo</i></p> <p>131 ¿Por qué no hablamos de racismo y discriminación en psicoanálisis? Los venezolanos somos chéveres <i>por Margareta Hargitay Wieser</i></p> <p>134 <i>Angelus novus</i> <i>por Gabriel Dukes</i></p> <p>136 El racismo y el misterio de la repetición <i>por Ney Marinho</i></p> <p>139 De las ruedas de conversación al <i>jongo</i>: De la desmentida a los mensajes cifrados <i>por Alice Becker Lewkowicz</i></p> <p>143 <i>Dossier</i>: El poder de la palabra</p> <p>144 De hablas y cuerpos <i>por Gabriela Levy y Regina Weinfeld Reiss</i></p> <p>146 Variaciones sobre la eficacia simbólica, la metáfora y lo que es operante en la cura <i>por Mauricio García Peñafiel</i></p> <p>153 Conectar el mundo: Imágenes y cura ritual en el altiplano dogón (Malí) <i>por Roberto Beneduce</i></p>	<p>161 El chachachá de Lacan <i>por Federico Racca</i></p> <p>165 El modo de ser del lenguaje <i>por Luis Tatit</i></p> <p>170 La escena de la palabra, el juego del cine <i>por Ilana Feldman</i></p> <p>177 Clásica & Moderna</p> <p>178 Virginia Leone Bicudo: Un capítulo en la historia del psicoanálisis brasileño <i>por Carlos Cesar Marques Frausino</i></p> <p>189 Textual</p> <p>190 "El psicoanálisis será una moderna práctica de meditación" <i>Una conversación con Sudhir Kakar</i></p> <p>203 Fuera de Campo</p> <p>204 Consentimiento informado: Su uso y opinión entre psicoanalistas latinoamericanos <i>por Andrea Rodríguez Quiroga, Laura Bongiardino, Laura Borensztein, Juan Carlos Marengo, Ivana Aufenacker y Carla Mango</i></p> <p>221 Bitácora</p>
--	--



Editorial

Poder: Modo de usar

*Será que nunca faremos senão confirmar
A incompetência da América católica
Que sempre precisará de ridículos tiranos
Será, será, que será?*

...

*Enquanto os homens exercem
Seus podres poderes
Índios e padres e bichas
Negros e mulheres
E adolescentes
Fazem o carnaval*

Caetano Veloso, *Podres poderes*¹

Herencia

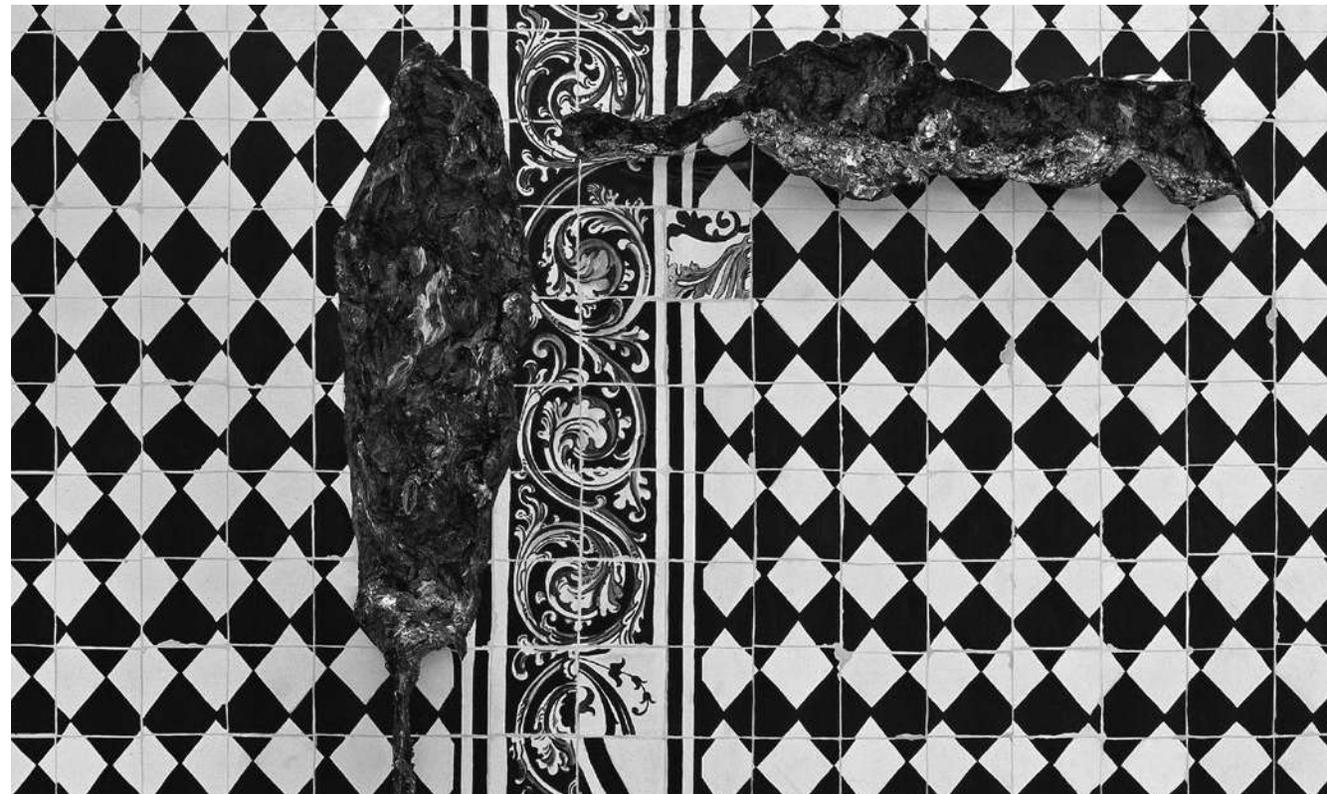
Si en sus comienzos el psicoanálisis tomó como socio mayor la literatura –“a mí mismo me resulta singular que los historiales clínicos por mí escritos se lean como unas novelas breves” (Freud, 1895/2016, p. 231)²–, quizás porque el cine y el psicoanálisis surgieron en la misma época, no mucho después este, con sus imágenes tan próximas al sueño y en una sala oscura, pasará también a formar parte, tal como la literatura, del acervo imaginario de los psicoanalistas.

Llega a mí una película, una imagen emblemática, una escena conocida por casi todos, proveniente de *2001: Odisea del espacio* (Kubrick, 1968). En la pantalla el fémur del animal abatido y devorado por el grupo de primates se vuelve instrumento en manos de uno de ellos.

Usado como herramienta para quebrar otros huesos o como curioso juguete que explora el pequeño “cachorro”; tomado como instrumento de poder, de fuerza, para asesinar y expulsar a los “otros”, a los de otro grupo, es el ADN de lo humano el que se encuentra en este instrumento/arma, objeto de vida y de muerte que, al ser lanzado al aire, viaja siglos, milenios y que, con la magia del cine llega a una nave espacial que recorre el espacio tal como el fémur lanzado, llevando en sí el poder de la curiosidad y la herencia de lo humano.

1. “Será que nunca haremos sino confirmar/ la incompetencia de la América católica/ que siempre necesitará ridículos tiranos./ Será, será, ¿qué será?... Mientras los hombres ejercen/ sus poderes podridos/ indios y curas y maricas./ negros y mujeres/ y adolescentes/ festejan el carnaval”. Caetano Veloso, *Podres podridos*

2. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 174 de: Freud, S. (1993). Estudios sobre la histeria. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 2). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1895).



Adriana Varejão, *Lozengue*, 1997

Dentro de la nave, debido a la falta de gravedad, del bolso de un hombre adormecido se desliza una lapicera que flota en el aire. Y nuevamente está allí el fémur. El hombre produce la tecnología, el lenguaje, la escritura...; produce la palabra, la herencia transmitida.

¿Qué poder le daremos hoy en día a ese fémur, herramienta, juguete, arma, nave, lapicera? ¿Cómo usarlo? ¿Dominaremos la técnica o dominaremos al “otro”? ¿En qué nos transformamos cuando somos investidos con cierta partícula de poder, por más mínima que esta sea? El poder, como casi todo lo que el hombre toca, supone paradojas, formas variadas de manipulación y cada uno, con su historia y a su manera, necesita generar su propio manual de uso.

La literatura, el cine y el psicoanálisis navegan en un mismo mar y tantean su rumbo desde el poder de las palabras: cuentan historias. Historias para vivir, para “domar” el tiempo, para dar sentido a la vida, engañar a la muerte. Todos somos Sherazade. El poder del relato es nuestra potencia, nuestro oficio.

Penetrar por los meandros de las historias en el asombroso mundo de lo fantástico, del espacio “subterráneo”, abre las puertas a lo *download* del inconsciente, otro lenguaje, espacio sin tiempo. Realidad y ficción comparten un *entre* sutil, tenue. Reviendo la escena del fémur lanzado al aire, llego sin dificultad a los aviones cargados de bombas y de seres humanos que atraviesan y perforan el espacio, “entrando” sin pudor en las Torres Gemelas y en el alma de millones de personas. Sería increíble si no fuera real y trágico. La realidad sorprende a la ficción. *Credo quia absurdum*, como dice uno de los autores de este número de *Calibán*. En ese momento, el mundo comprendió que el hombre ya no volvería a ser nunca más lo que era. Así como tantas otras veces a lo largo de la historia de la humanidad en las que el uso del poder “creó muerte”. El poder de la imaginación es superado por



Adriana Varejão, *America*, 1996

el poder del acto. “A menudo y con facilidad se tiene un efecto ominoso cuando se borran los límites entre fantasía y realidad, cuando aparece frente a nosotros como real algo que habíamos tenido por fantástico, cuando un símbolo asume la plena operación y el significado de lo simbolizado” (Freud, 1919/2010, p. 364)³.

Cada paso en la construcción de la cultura nuestra de cada día se da entramado con la barbarie, como tristemente aprendimos junto a Walter Benjamin (1940/1994). Así es también el proceso de transmisión de la cultura.

Volviendo al tema que *Calibán* propuso en el 32° Congreso de Fepal en Lima: ¿De qué estará hecho el mañana? Reflexión que Víctor Hugo se planteó en el siglo XIX y que Derrida, en diálogo con Roudinesco (2004), retoma para este siglo XXI. *Calibán* sigue ese recorrido en este número con el tema *Poder*. ¿Cómo usamos nuestro poder? ¿Cómo usaremos nuestra potencia? ¿Con qué material haremos

el mañana? ¿Qué analistas somos? ¿Qué analistas seremos al escuchar los ecos de nuestro legado? “Lo que has heredado de tus padres adquiérello para poseerlo” (Goethe citado por Freud, 1913/2012, p. 241)⁴.

A nosotros, los psicoanalistas, nos cabe ofrecer la escucha de un psicoanalista comprometido con su historia y con la historia de su entorno para que surja del analizando la palabra con el poder del relato y la construcción de su propia historia. En *Calibán* ofrecemos el espacio de la “página en blanco”, poderoso espacio de un psicoanálisis en lengua menor y, por ello, más al margen y, por ello, más libre, para que en este espacio se pose el fémur/pluma y las palabras escritas transmitan pensamiento vivo con su poder creativo y transformador.

La palabra que nos sostiene llega, a veces, en un trazo que se alarga en dibujo o en una imagen que nos representa, y que en *Calibán* salta del garabato de Banksy rasgando las paredes e imponiendo a la mirada sus formas entre poéticas y contundentes. Y como alerta, función del arte, la obra de Adriana Varejão toma nuestra portada y revela lo que muchas veces intentamos velar con la palabra.

Velar, mentir, también modos de usar el poder de la palabra.

Voces

Con las voces de dos valientes mujeres que insistieron en dar palabra a lo que se quiso callar, Laura Veríssimo, compañera del equipo editorial de *Calibán*, a través de un texto ganador del premio Psicoanálisis y Libertad del 32° Congreso de Fepal abre este número con el impacto que el tema *Poder* requiere, dándole voz a estas dos psicoanalistas que el *mainstream* del psicoanálisis (de su época) intentó silenciar. ¿De qué lado quedaremos? ¿De qué estará hecho el mañana?

El poder se aloja en espacios muy diversos, se espirala en muchas vertientes y desborda en la sección **Argumentos**. Atravesamos así por el poder perverso que emana del film *Terciopelo azul* (*Blue velvet*) guiados por Andrea Sabbadini para adentrarnos en la sutileza de la comunicación que circula entre el niño y el adulto, en la que también, de otra manera, la perversión puede acontecer, y de hecho acontece en la desmentida que Eyal Rozmarin señala de manera delicada, con ideas ferenczianas y laplanchianas.

Continuamos hacia el consultorio de análisis, con ideas sobre las distintas formas de poder ejercidas por las posiciones que cada protagonista adopta en esa escena, ya sea como analizando o como analista, como supervisor o supervisando. Hay que tener cuidado. La perversión está muy próxima a nosotros, los analistas, particularmente en cada ocasión en que nos descuidamos acerca del poder que inevitablemente existe entre aquel que busca el saber y aquel que supuestamente “lo tiene”. Quien nos busca lo hace envuelto en una fragilidad que nos hace responsables, puesto que nos inviste con el “poder de la cura”. Si, como dice el proverbio, *noblesse oblige*, así también el poder compromete, en la medida en que existe un sujeto que confía en y es confiado a nuestros cuidados.

En este número, deteniéndonos en el punto del poder del analista o del analizando como una cuestión que debe ser pensada, por más que no forme parte del campo usual de la publicación, elegimos publicar una investigación sobre consentimiento informado. ¿Qué hacemos en ese ámbito los psicoanalistas? ¿Se le informa o no al paciente acerca del uso del material clínico? Es un interrogante que se mantiene abierto.

3. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 244 de: Freud, S. (1993). Lo ominoso. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 17). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1919).

4. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 159 de: Freud, S. (1993). Tótem y tabú. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 13). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1913).

También como analistas sabemos que el psicoanálisis no existe aislado y encerrado en un consultorio, con su simbólico diván. Freud comprendió que el psiquismo humano tenía sentido tan solo enmarcado en un panorama histórico y social, del cual no podía ser desvinculado. Tan solo en ese contexto seremos analistas de nuestro tiempo, viviendo en el espacio de las ciudades contemporáneas sin perder de vista la captación del dolor de lo humano. De este modo, Bernardo Tanis aborda el psicoanálisis y sus clínicas, llevándolo mucho más allá del consultorio, el pensamiento y el acto del psicoanalista.

Entre la potencia del psicoanálisis, su poder como discurso, su poder como acto, ¿cómo transitamos los psicoanalistas? Mirta Goldstein se adentra por ese camino interrogándose y apuntando a un analista con una mirada en perspectiva, que pueda ser crítico en relación a “lo que circula”. Una escucha en perspectiva, podemos pensar, como la de los extranjeros que buscan el sentido de una palabra en una deconstrucción, puesto que las palabras muestran y esconden, y puesto que, antes de hablar, somos hablados. Búsqueda de sentido como posibilidad de duda y apertura a otras palabras. De los psicoanalistas se espera que puedan sostener el poder de la incertidumbre, esa que, si se sofoca, corre el riesgo de llevar la palabra al orden del fanatismo. La entrega de la voz propia a un Dios cuyo *verbo* se toma en forma ciega y sorda es lo que Mario Betteo Barberis desarrolla al pensar en las tres religiones monoteístas y sus pactos con la palabra divina.

Para escapar de las trampas del discurso del poder y mantener el espíritu crítico, para no volvernos “analistas fanáticos”, buscamos las palabras que llegan desde otros espacios y otras miradas. En **El Extranjero**, Salem Nasser nos hace llegar un texto fragmentado y tal vez por ello tan rico, en el cual el poder viaja por caminos que llevan al encuentro con el pensamiento de Canetti, Foucault, Nietzsche, abriendo espacio para “sumergirse en el sentido de las palabras”. De este modo, también en el **Dossier** los autores penetran en el poder de las palabras y su forma simbólica, de cura. Palabras en transferencia que construyen y afectan los cuerpos, en dirección a la palabra poética, al rastro sonoro de la palabra, a la transformación de la palabra que altera sus propios sentidos y la palabra en el cine documental que, en equilibrio fugaz, baila entre realidad y ficción.

También sosteniendo un delicado equilibrio, Sadir Kakar, psicoanalista indio, atraviesa diferentes fronteras, yendo de un margen al otro, no solamente entre Oriente y Occidente, sino también adentrándose en los caminos en que esos opuestos se tocan y se apartan. Atenta al *Zeitgeist*, **Calibán** lo sigue en **Textual**, en entrevista de Mariano Horenstein.

Tenemos un problema...

Es lo que dolorosamente constatamos en **Vórtice**. Nuestra herencia carga también con el peso de la esclavitud de negros africanos y con el flagelo de los indígenas de las Américas. Es una herencia que no podemos eludir aunque como latinoamericanos siempre intentamos hacerlo. Esperaríamos que ello no ocurriera en el espacio psicoanalítico, pero *tenemos un problema...* Sí, el racismo existe y nosotros, los psicoanalistas, hacemos y seguiremos haciendo si no estamos especialmente atentos a nosotros mismos, lo que siempre se ha hecho en este continente: desmentir y, de este modo, dar muerte física y psíquica a millones de personas con etnias distintas a las que el poder europeo estableció como “oficiales”. Comprometidos con el tema de la sección y con cierta osadía, elegimos como editores arriesgarnos a mantener el texto de presentación de este espacio, *O racismo como fator clínico relevante: Te-*

nemos un problema, tal como fue originalmente escrito, en dos idiomas, alternando el portugués de Wania Cidade, psicoanalista carioca, y el español de Jorge Kantor, psicoanalista peruano, entremezclando así el pensamiento y las palabras de ambos al tratar este difícil tema. Somos una sociedad que excluye, y si no podemos como psicoanalistas ofrecer un lugar al sufrimiento de los excluidos, estaremos excluyendo también aspectos propios, imaginando una imposible e indeseable supuesta pureza, volviéndonos psicoanalistas con palabras a medias, en voz baja, sin vigor y sin alma. ¿Tendremos ese derecho? ¿O, como ciudadanos y psicoanalistas, podremos usar nuestro instrumento de trabajo –extraño instrumento, extraña neutralidad empática, compasiva, que reconoce la palabra del otro– para “hacer política”?

¿No sería política una práctica que permite que pueda emerger la singularidad del sujeto, una práctica en la que las situaciones traumáticas puedan encontrar lugar para ser narradas y escuchadas, y en la que las historias dolorosas que no fueron escuchadas puedan tener un espacio en el cual el dolor vivido sea validado? Volver posible a quien tiene la palabra el apoderarse de ella, en su subjetividad, usándola en lengua propia –trabajo del psicoanalista– tiene, sin duda, el nombre de política. El psicoanalista no existe fuera del contexto social e histórico en el cual ejerce el psicoanálisis. Así lo aprendemos con algunos de nuestros pioneros.

En San Pablo tuvimos la suerte de convivir con la fuerte figura de D. Virginia Leone Bicudo. Alejada de la clase dominante, descendiente de esclavos e inmigrantes, esta socióloga que se volvió psicoanalista –claro, no sin dificultades– entendía el psicoanálisis como un gran mundo de vastos horizontes, el cual, a su vez, contribuyó a ampliar en forma exuberante y en todos los sentidos. Cabe reproducir una de sus frases cuando, como visionaria, percibió lo que sería Brasilia, nueva capital de Brasil. Lo que sucedía en Brasilia era una migración de gente: los *candangos*⁵, el personal del Gobierno, gente del extranjero. Pensaba: “Se está produciendo un verdadero *melting pot* cultural y el psicoanálisis será muy importante en esta ciudad. [...] Podemos hacer una contribución a todos” (Bicudo, 1989, p. 15).

Las fronteras que se abrían eran, para esta pionera, un espacio más para el psicoanálisis. Las migraciones, inmigraciones eran material de trabajo y de pensamiento psicoanalítico, tal como puede seguir el lector en su historia, contada por Carlos Frausino en **Clásica & Moderna**.

Aunque hay muchas mujeres psicoanalistas, son pocas las que pudieron y pueden demostrar su potencia en cargos de dirección, con poder. Por primera vez en IPA, en sus 150 años de existencia, es una mujer y sudamericana la que asume la presidencia. Otra Virginia, Virginia Ungar. También Fepal tiene por primera vez, en su nueva directiva, a una mujer como presidente, Cristina Fulco. ¿Coincidencia? Tengo la esperanza de que no. Ojalá sea la señal de nuevos tiempos, más despejados, en los que el tema *Fronteras*, elegido para el próximo Congreso de Fepal 2020, nos inspire a pensar salidas creativas para lo humano.

Aprendemos como psicoanalistas a responder al pensamiento rígido y excluyente con voz de resistencia, sin escaparnos buscando amparo en una neutralidad que puede por momentos volverse obscena. Tomar en nuestras manos el legado de la herencia que recibimos y que debemos saber transmitir es parte de nuestro que-hacer psicoanalítico. En tiempos oscuros continuamos siendo psicoanalistas. La delicadeza y el poder de la escucha es con lo que contamos para albergar la palabra temerosa de quien nos busca. Es la herencia que nos toca.

5. N. del T.: *Candango*: Trabajador de la construcción de Brasilia; por extensión, persona que emigró desde otro estado para la construcción de Brasilia. Fuente: *Wikipedia*. Disponible en: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Candango_\(desambigua%C3%A7%C3%A3o\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Candango_(desambigua%C3%A7%C3%A3o))

También herencia

Con Austria tomada por el nazismo, sus libros quemados, su práctica de trabajo impedida –*decadente ciencia de judíos*–, sus hijos Martín y Anna interrogados por la Gestapo, Freud, a los 82 años y enfermo, “opta” por el exilio. Lleva consigo piezas de su colección de antigüedades y algunos libros. Acompañado por su esposa, hijos y algunos pocos parientes, se ve obligado, para poder dejar Viena, a suscribir un documento en el cual debe afirmar haber sido bien tratado por la Gestapo. Se cuenta, entonces, que bajo el poder del oficial nazi, Freud habría osado pedir agregar al documento una frase: “Recomiendo calurosamente la Gestapo para todos”.

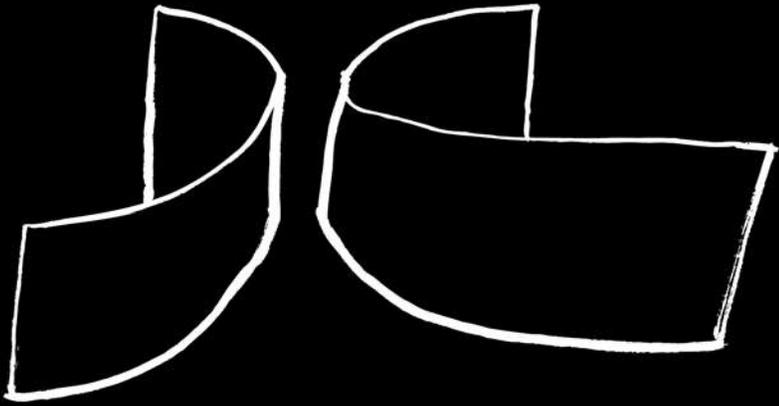
Si non é vero, é ben trovato. Existen referencias de que el hecho es verídico, otras de que no, pero ¿qué diferencia hay? Es una frase poderosa de quien, con la palabra quebrada, ¡habla! Para nosotros, pasados ya 80 años de ese momento, suena como poesía para enfrentarnos con muchas pequeñas o grandes gestapos que se atraviesan en nuestros caminos. La ironía, el *witz*, desconcierta. Lleva a que, por un breve instante, el poder cambie de lado y se genere un espacio de aire en un mundo “sofocado”, sometido a la opresión. Quizás sea solamente ficción, pero nos alimenta y construye nuestra historia. Finalmente, vivimos de contar historias. No historias simples, sino historias como estas que siguen en *Calibán*.

Raya Angel Zonana

Editora en jefe, *Calibán* - RLP

Referencias

- Benjamin, W. (1994). Sobre o conceito de história. En S. P. Rouanet (trad.). *Magia e técnica, arte e política: Ensaios sobre literatura e história da cultura*. San Pablo: Brasiliense. (Trabajo original publicado en 1940).
- Bicudo, V. L. (1989). Conversando sobre formação. *Jornal de Psicanálise*, 44.
- Derrida, J. (2004). *De que amanhã: Diálogo/Jacques Derrida; Elizabeth Roudinesco*. Río de Janeiro: Zahar. (Trabajo original publicado en 2001).
- Freud, S. (2010). O inquietante. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 14). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1919).
- Freud, S. (2012). Totem e tabu. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 11). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1913).
- Freud, S. (2016). Estudos sobre a histeria. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 2). San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1895).
- Kubrick, S. (productor y director) (1968). *2001: A space odyssey* [cinta cinematográfica]. Estados Unidos/Reino Unido: Metro Goldwyn Mayer/Stanley Kubrick Productions.
- Veloso, C. (1984). Podres poderes. En *Velô* [disco]. Río de Janeiro: PolyGram.



Argumentos

Laura Veríssimo de Posadas*

Es tiempo ahora de voces entre voces apoyadas**

Introducción

Cuando las palabras tiemblan y flaquean ante la página en blanco y frente a la maraña oscura del pensamiento, los poetas llegan en auxilio.

Sin darme cuenta, he seguido la exhortación de Freud de recurrir a ellos.

Circe Maia (2007) acude con versos que dan título a este recorrido. Tatiana Oroño (2017), con su decir, me devela una de mis razones para este intento: “Escribo lo que pasó para que pase algo que modifique lo que está pasando”.

Escribimos para dar un tiempo y un espacio a la perplejidad y la impotencia, para desovillar sentimientos e interrogantes, eso que acosa y demanda otro destino que la repetición y el malestar.

A veces, es a partir de un encuentro o una conversación fortuitos que se empieza a perfilar un camino de escritura, un trayecto a recorrer que uno no sabe ni adónde llevará, ni por cuáles geografías habrá de pasar ni cuán trabajoso o disfrutable pueda ser. Menos aun se sabe qué “cosa” propia, no sabida ni pensada, encontrará en las letras su primer balbuceo o alcanzará palabras, siempre precarias, siempre insuficientes. El dilema que se plantea es desertar de antemano, distraerse -de lo que acosa y de la angustia que asoma- o arriesgarse.

El disparador de este trabajo, su resto diario, fueron cinco palabras “Yo me analicé con Helena [Besserman Vianna]”.

Creo que solo al final de este texto, tanto el lector como yo misma podremos entender apenas algunas de las razones del poder que estas palabras tuvieron sobre mí.

Conocía el nombre de Helena Besserman Vianna desde la década del 70, cuando los países latinoamericanos iban cayendo bajo las dictaduras militares que cooperaron entre sí con el siniestro Plan Cóndor. Guardo la imagen de una luchadora solitaria, respetada por

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

** Trabajo ganador del Premio Psicoanálisis y Libertad 2018, Fepal.

muchos -acusada y puesta en peligro por otros- por su coraje durante la dictadura brasileña (1964-1985), gobierno militar que violó la Constitución, como lo hicieron las otras dictaduras latinoamericanas, y sustituyó la legalidad constitucional por una “legalidad” propia, los Actos Institucionales. Suprimió, así, derechos y garantías de los ciudadanos, y persiguió, torturó y desapareció a los opositores.

Aquellas cinco palabras, escuchadas en un clima de afectos e historias reencontradas, despertaron mi deseo de saber cómo era Helena en su práctica en su consultorio, cómo era su escucha, cómo era su modo de posicionarse como analista. A la vez, se me ocurrió que su “caso” puede echar luz a la reflexión sobre el entrelazamiento -inevitable- entre el analista y su práctica con el medio sociocultural en el que la ejerce.

Me propuse explorar tanto su compromiso con la causa de los Derechos Humanos como su compromiso con la “causa” del psicoanálisis. No me anima la intención de delinear una semblanza personal, sino, a través de los avatares de su épica, analizar problemas actuales.

Me interesa particularmente identificar rasgos contemporáneos de los comportamientos sociales y, en especial, el modo en el que las instituciones analíticas y quienes las integramos somos permeados por ellos en esta era llamada de la *posverdad*, con sus relatos, sus modos “líquidos” de relacionamiento, la laxitud de las actitudes y prácticas -cuya evaluación parece limitarse a la medida del éxito sin consideraciones por los medios para obtenerlo- y los modos de ejercicio de las responsabilidades públicas a los que hoy asistimos. Como parece imposible que seamos inmunes, habría que indagar en qué medida estos rasgos moldean también a las instituciones analíticas. Esta inquietud hace a la dimensión ética de nuestra práctica, tanto con nuestros analizandos como con nuestros colegas -y los aspirantes a serlo-, así como en nuestros modos de relacionarnos con el medio.

Como sabemos, los rasgos salientes de cada época se revelan por el habla. Los lugares comunes y las muletillas de la nuestra sugieren -y conducen a- la trivialización del conflicto (“todo bien”, “de eso hay que olvidarse”), como si el arte de la política fuese la negación -necesariamente mentirosa- del conflicto, y no la búsqueda de formas de superarlo. También promueven la anulación de la pesadumbre o el impacto (“tranqui”, “no pasa nada”) o estrategias de disolución de la responsabilidad (“en el acierto o en el error”, “como te digo una cosa, te digo la otra”).

Tan es así que, en su actualización de 2017, la Real Academia Española incluye, entre otros nuevos términos, el de *posverdad* (“Distorsión deliberada de una realidad, que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales. *Los demagogos son maestros de la pos verdad*”). Incluye, también, el sustantivo *buenismo* (“Actitud de quien, ante los conflictos, rebaja su gravedad, cede con benevolencia o actúa con excesiva tolerancia”).

No solo nos hemos habituado a estas expresiones, ellas moldean nuestro pensamiento y nuestra acción: no cuestionar, no reaccionar parece ser el lema de la corrección política. Somos llevados, así, a una pérdida de reflejos, y quedamos pasivizados por ese discurso. Sin darnos cuenta, nos resignamos a ser colaboradores eficaces y cómplices, tanto por el silenciamiento de algo que debe ser dicho en voz alta

como por la falta de reacción a procedimientos que saltean normas que sostienen el lazo grupal, normas cuyo valor radica en su función reguladora y sus efectos “pacificadores” de las tensiones y conflictos inevitables en todo agrupamiento humano.

“Cuando callar es mentir”¹

Decía, al comienzo, que escribir es emprender un camino que no se sabe adónde lleva.

En este caso, ya tenía planteados a los personajes principales: Helena, como moderna Antígona; su colega psicoanalista (aunque de otra sociedad), Leão Cabernite, analista didacta de un médico y candidato a psicoanalista, integrante del equipo de torturas del Ejército, Amílcar Lobo; la institución de pertenencia de ambos (Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro, SPRJ); la institución de Helena (Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro, SBPRJ) y la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés).

Sin embargo, se me ha cruzado, elevando su voz desde una maleza espesa de silencio y olvido, otra mujer. Ella es judía alemana, hija del psiquiatra de orientación freudiana y militante socialista Dr. Heinrich Stern, quien, luego de ser arrestado por la Gestapo y liberado a los pocos días, emigró a Francia con su mujer y su hija, Anne-Lise. Se instalaron en Blois. Cuando los alemanes tomaron París, debieron huir a la zona libre, pero, en 1942, con la ocupación, Anne-Lise, que debió ocultarse bajo una identidad falsa, fue denunciada como judía y arrestada el 1° de abril de 1944. Fue deportada a Auschwitz-Birkenau y luego trasladada a otros campos de exterminio nazis, “ese agujero negro, ese *anus mundi*”² (Stern, 2004), “el infierno”, “fuera del mundo”, donde “ya no se puede pensar, es como estar muertos” (Primo Levi, 1995, p. 23).

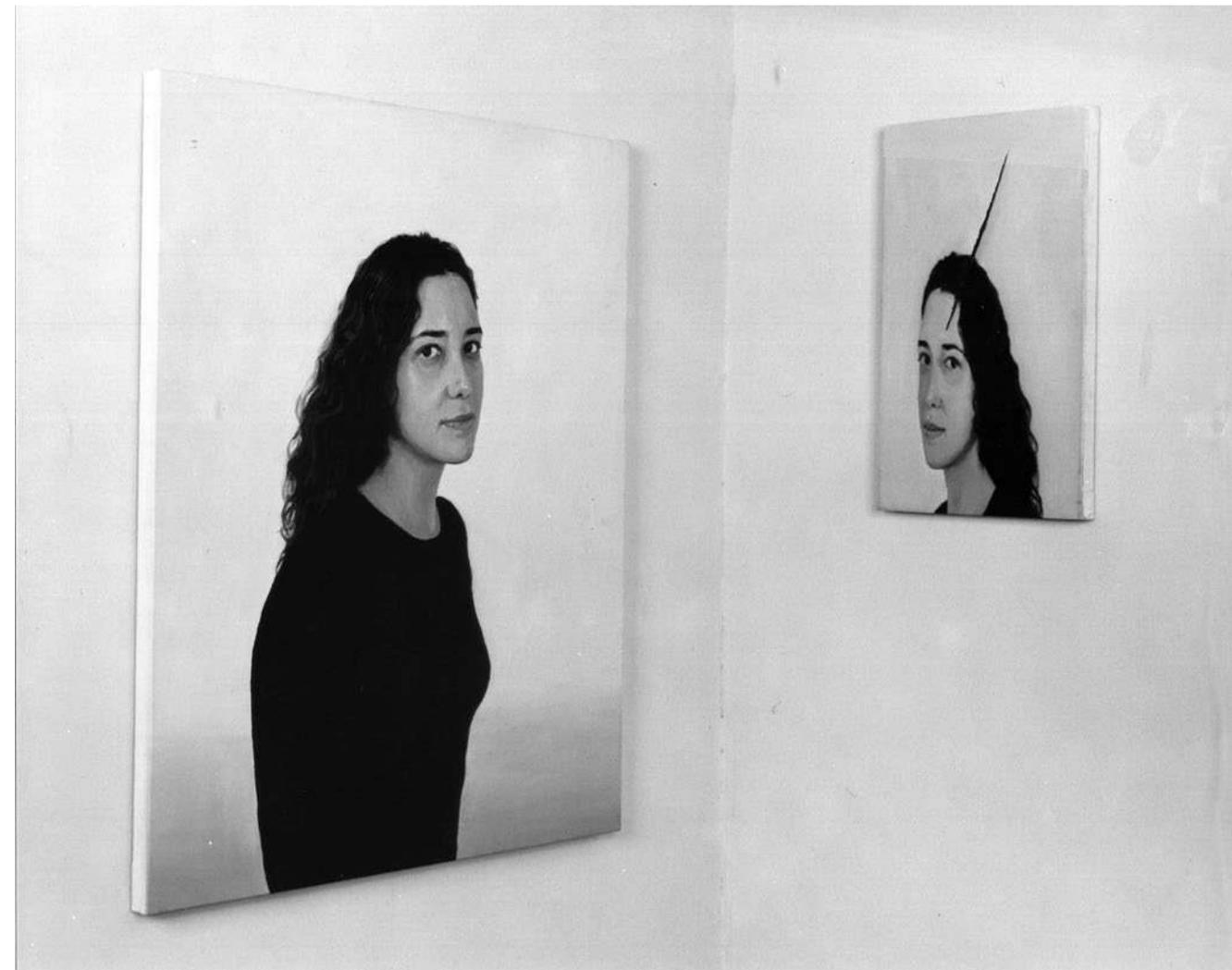
Tras la capitulación alemana, en el verano de 1945, de regreso a Francia, fue acogida en Lyon por la Cruz Roja, cuando solo tenía 24 años. Es profundamente conmovedor su relato en “Tiempo de cerezas” (Stern, 2004, p. 301) del reencuentro con sus padres, a quienes creía muertos: “para nosotros todo el mundo estaba muerto, entonces mis padres también [...]. Ellos fueron capaces de escuchar el horror, padres suficientemente freudianos para poder escuchar todo, digo todo, lo que yo tenía para contar” (p. 113). La alentaron a narrar lo inenarrable y a escribirlo. Recordemos que en la sociedad de posguerra -como lo testimonia, entre otros, Primo Levi³- el silencio es lo que prevalece. No fue esa la experiencia de Anne-Lise a su regreso:

Reemerger de eso, de los campos, de haberles dicho todo, ha tomado largos años de psicoanálisis. Pero es también esto -y mi chance en el campo mismo, mi relativa poca deportación en relación a los

1. Miguel de Unamuno.

2. “ce trou noir, cet *anus mundi*” (la traducción del francés y el portugués es personal en todos los casos).

3. Recién en 1963, luego de la publicación de su segundo libro, *La tregua*, Primo Levi logra una amplia audiencia, así como el reconocimiento para su primer libro, escrito en 1945.



Adriana Varejão
Double Reflex of Other: (diptych), 1999

otros- lo que hizo posible que me volviera analista a pesar/a causa del campo. [...] No poder hablar de ello por el hecho de no ser escuchada, eso lo conocí mucho más tarde y, lamentablemente, sobre todo en la comunidad psicoanalítica. (Stern, 2004, p. 113)

Anne-Lise Stern integró la llamada “tercera generación”, condición que compartió, entre otros, con Jean Laplanche y Serge Leclaire. Esta es la única mención registrada en el Diccionario de Psicoanálisis de Roudinesco y Plon en el artículo dedicado a Leclaire: no hay una entrada específica dedicada a ella. La biografía de Lacan, de la misma autora, recoge únicamente dos magros comentarios al pasar, aun cuando Anne-Lise trabajó durante años en servicios hospitalarios dirigidos por Jenny Aubry, produjo textos sobre su clínica desde la perspectiva de la enseñanza de Lacan -de quien fue analizada- y participó en publicaciones y debates que tuvieron amplia difusión en la prensa. En *La batalla de cien años* (Roudinesco, 1993) es mencionada apenas como quien tuvo la iniciativa de reunir a Daniel Cohn-Bendit con Lacan (p. 81), por su participación en las jornadas de psicosis organizadas por Maud Mannoni en 1967 (p. 113) y por su interpelación a Althusser en una de las tormentosas reuniones, de principios de 1980, subsiguientes a la carta de Lacan de disolución de la Escuela Freudiana de París (EFP) (p. 269).

Tampoco es citada en trabajos dedicados a los horrores del siglo XX. Su libro, *Le savoir-deporté* (Stern, 2004), es desconocido por psicoanalistas latinoamericanos (comunicación personal) como Maren y Marcelo Viñar, Daniel Gil y Mariano Horenstein, que han analizado la Shoá y sus secuelas en Occidente, aunque ella misma, a sus 22 años, haya sido víctima y testigo de los campos de exterminio, y aunque Pierre Vidal-Naquet afirme que sus textos alcanzan “la cima de la literatura concentracionaria”.

Tanto silencio y olvido en torno a ella me intriga. ¿Cómo no la descubrimos al leer a Primo Levi, Semprún, Antelme...?

Sus textos y sus intervenciones orales en los congresos de L'École Freudienne de Paris llevan la marca, dice Catherine Millot (2004), de un doble compromiso militante. “Anne-Lise recordaba, incansablemente, que los campos (como se decía entonces, antes de que empezáramos a decir Shoá) ocupaban un lugar central en el malestar, por no decir la infelicidad, de nuestro tiempo” (párr. 2). Millot reconoce que durante mucho tiempo resistió a la interpelación de Anna-Lise, y que no era la única:

Nadie la escuchaba [...] En lo que me concierne, me era muy difícil escucharla. Me agotaba. Lo real es lo imposible de soportar, decía Lacan. [...] la insistencia de un real tomando en la palabra de Anne-Lise la forma de la obsesión. (párr. 3)

En 1979, como respuesta a la ofensiva negacionista de los crímenes del nazismo, cuyo principal vocero en Francia es Robert Faurisson, Anne-Lise abre un seminario:

En 1979-1980 vimos subir a la escena pública a los negacionistas. La deportada que yo soy pidió auxilio enseguida a sus colegas psicoanalistas. Pero ellos no entendían la urgencia. Lacan ya se estaba yendo [alude a su enfermedad; murió en setiembre de 1981] y los otros no veían que se estaba por hacer saltar un candado, un candado ético. Ahora todos sabemos lo que se ha engullido esa brecha. (Stern, 2004, p. 109)

Anne-Lise considera que ese seminario es un “acto público, no solamente un acting out” (p. 265).

Me detengo en esta concisa formulación porque me parece profundamente analítica y condensa lo que intento transmitir en este texto: Anne-Lise, en tanto psicoanalista, interviene en la *polis* (“acto público”), crea un espacio donde se habla “justamente de lo que la comunidad de psicoanalistas, en su conjunto, excluye” (p. 268), desarrolla un trabajo de “investigación-testimonio” que pone en juego la memoria, tanto lo que se censura u omite como también sus usos y abusos. A la vez, en tanto psicoanalista, no pierde de vista la relación con lo inconsciente, con la pulsión y la expresión en acto de lo que, en ella misma, insiste y “no cesa de no escribirse” (Lacan). Decir “no solamente acting out” es una legitimación de esta dimensión y, a la vez, es rescatarse de la sumisión, tan frecuente entre nosotros, analistas, a la psicopatologización del acto⁴.

También a Helena Besserman Vianna se le demandaba callar. Su libro se titula *Não conte a ninguém...* (1994).

En su texto de homenaje a Horacio Echegoyen, René Major (2017) evoca la calidad de “hombre de principios” de quien fuera presidente de la IPA (1995-1999).

En términos de Anne-Lise, Echegoyen hizo “saltar el candado” del silencio. En este caso, un silencio relativo a graves faltas a la ética, tanto en la práctica como en la transmisión del psicoanálisis. Desde el año 1973 fue justamente el silencio de las instituciones lo que constituyó el amparo al presidente de la Sociedad Psicoanalítica de Río de Janeiro, Leão Cabernite, y a Amílcar Lobo, analista didacta y analizando, respectivamente, analizando que era, a la vez, miembro de un equipo de tortura como oficial de reserva del Ejército. Helena es quien, en ese contexto de ruptura de la legalidad de la dictadura brasileña, tiene el coraje de hablar, de pedir ayuda, enfrentando la desmentida colectiva⁵. No bastaba su coraje personal, se requería de una apuesta institucional a enfrentar el mal, que desde el afuera, desde el terrorismo de Estado, había infiltrado la formación de los analistas. Pero el imperativo institucional (Calmon *et al.*, 1999, p. 15) exige silencio, “silencio mistificador mantenido por casi una década por las sociedades psicoanalíticas de Río de Janeiro y por la IPA” (Besserman Vianna, 1994, p. 21).

4. Este seminario, desarrollado a lo largo de 30 años bajo el título de “Campos, historia, psicoanálisis: Su anudamiento en la actualidad europea”, será reconocido desde 1992 por la *Maison des sciences de l'homme*.

5. La *Clínica da família* de Río das Pedras, en Río de Janeiro, lleva el nombre de Helena como homenaje a su lucha a favor de la ética en psicoanálisis y por su participación, junto con su marido, el Dr. Luiz Guilherme Vianna, en movimientos contra la dictadura militar. Por su empeño en la redemocratización de Brasil, Helena recibió la medalla Chico Mendes.

El problema a discutir, entonces como ahora, y que “se debe continuar discutiendo es la postura de las sociedades psicoanalíticas ante la tortura y la dictadura, para que, finalmente, todos sepamos por qué una sociedad psicoanalítica se somete a lo irracional” (Besserman Vianna, 1994, p. 20). Tema siempre vigente y que no puede eludirse considerándolo como una “pelea de cariocas”, como con acierto señala Miguel Calmon en la entrevista citada (Calmon *et al.*, 1999, p. 12).

Por el contrario, nos atañe a todos, a cada analista y a cada sociedad psicoanalítica. Volver sobre el “caso carioca” es un modo de impulsar el análisis de la institución de pertenencia y la exploración y el cuestionamiento de las defensas colectivas.

Una de ellas es el recurso de la exclusión recíproca entre política y psicoanálisis, lo que para Helena es “lenguaje doble cotidiano y esquizofrenizante” (Calmon *et al.*, 1999, p. 15). Así se descalifican acciones y textos que rescatan el psicoanálisis de la burbuja en la que se lo quiere recluir, como si esta reclusión no constituyera, en sí misma, un acto político.

Este recurso de exclusión lo padece también Anne-Lise cuando intenta el “pase”, en *L'école freudienne* en 1971: un miembro del jurado fundamenta el rechazo diciéndole que “han oído hablar de política, no de psicoanálisis”, como si su historia como mujer y como psicoanalista pudiera desgajarse de su historia como judía y deportada, como si pudiera recortarse de la de sus padres y de la Historia.

Helena Besserman corrió riesgos serios y padeció humillaciones por parte de las sociedades que invocaban la “causa” de la institución. Este otro recurso, la excusa de su preservación, tiene una larga historia, como sostiene Roudinesco (2014/2015):

La política del pretendido “salvamento”, orquestada por Jones y defendida por Freud, fue un completo fracaso que se traduciría, tanto en Alemania como en toda Europa, en una colaboración lisa y llana con el nazismo, pero sobre todo en la disolución de todas las instituciones freudianas y la emigración hacia el mundo angloparlante de la casi totalidad de sus representantes. De no habérsela implementado, el destino del freudismo en Alemania no habría cambiado en nada, pero se hubiera preservado el honor de la IPA. Y, sobre todo, esa desastrosa actitud de neutralidad, de no compromiso, de apoliticismo no se hubiera repetido a posteriori bajo otras dictaduras, como en Brasil, Argentina y muchos otros lugares del mundo. (p. 414)

Esta prehistoria –aunque nos sea desconocida– nos habita y nos tiene. Aun cuando los atentados a la ética nos estallen en la cara, el temor a ser considerado moralista o cazador de brujas paraliza la reacción.

En situaciones de normalidad, no se trata del riesgo de la integridad personal o institucional, sino que el cuidado de la institución es, en ocasiones, la racionalización del cuidado del feudo, del poder de quien predica y ejerce tal cuidado recurriendo a no importa qué prácticas.

Se trate de un fin u otro, este justifica los medios. Alguien se arroga el lugar de un “superior iluminado” en quien se delega la facultad de pensar, y se impone la “ética del funcionario” (Gil, 1999, p. 11), rebaños acéfalos que “reciben línea” son anulados en su capacidad de análisis y juicio para discernir el bien del mal en cada situación. Virtualidad

siempre presente de la tendencia humana a la “servidumbre voluntaria”, brillantemente señalada por el joven Etienne de la Boétie en 1576.

Desde los primeros agrupamientos a partir de Freud, un lúcido Ferenczi (citado por Roudinesco, 2014/2015) decía:

Conozco bien la patología de las asociaciones y sé hasta qué punto suelen reinar en las agrupaciones políticas, sociales y científicas la megalomanía pueril, la vanidad, el respeto de las fórmulas vacías, la obediencia ciega y el interés personal, en lugar de un trabajo concienzudo consagrado al bien común. (p. 138)

Otra fuerza paralizadora proviene de elaboraciones afectadas por tales accesos de sutileza, tales arabescos retóricos –una especie de sibaritismo intelectual– que llevan a considerar los asuntos de la *polis* desde las alturas de una aséptica arrogancia.

Los horrores del siglo

Helena Besserman Viana (Río de Janeiro, 1932 - Río de Janeiro, 2002)⁶
Anne-Lise Stern (Berlín, 1921 - París, 2013)

78765, psicoanalista: así firmó Anne-Lise –sin su nombre y con su número de deportada– un articulado titulado “Un lapsus de SS” publicado en el *Nouvel Observateur*, el 3 de junio de 1969 (Stern, 2004, pp. 224-225).

Estas dos mujeres tienen mucho en común. Ambas son judías lo que basta para que sus respectivas historias familiares y sus cuerpos hayan llevado las marcas de los huracanes de la Historia. Helena fue perseguida, fue objeto de un atentado con una bomba bajo su coche, y Anne-Lise enfrentaba no solo a quien ponía una bomba en la sinagoga, en París (3 de octubre de 1980), sino al antisemitismo, sutil y pertinaz, que lleva al Primer Ministro de entonces a condenar un atentado que “quería golpear a los israelitas que llegaban a la sinagoga y que golpeó a franceses inocentes que cruzaban la calle” (Stern, 2004, p. 315).

Con sus huellas, tatuajes, restos, se hacen mujeres y psicoanalistas. Usan sus pedazos para hacer un vitral; “esos vitrales no eran meros pedazos quebrados de alguna cosa: eran su vida, reconstruida cada día, con nuevos colores y texturas”, podría decir de ellas la poeta Adelia Prado (1989).

No se enajenan de ellos ni desmienten la realidad en la que viven. Ambas construyen su pensamiento implicándose en la acción y avanzan a la escena política que, como se sabe, es de hegemonía masculina.

Como dice Kristeva (2000) de Hannah Arendt, podríamos decir de Anne-Lise y de Helena que “el anclaje en la experiencia personal y en la vida del siglo da, en sus textos, la impresión de una acción, una incisión en el mundo en curso” (p. 43).

Y, como Arendt, ejercen su pensamiento

6. Hija de judíos polacos pobres que emigraron a Brasil a mediados de los años 20. Vivía inicialmente en el área donde se concentraba la población judía pobre. Fue destituida de su empleo público como médica pediatra por la dictadura militar, en 1964.



en el núcleo de su vida: en ese rasgo específicamente arenadiano tendríamos la tentación de ver una particularidad femenina, a tal punto es cierto que “la represión” que se dice “problemática” en la mujer le impide aislarse en los palacios obsesivos del pensamiento puro y la lleva a echar anclas en la práctica de los cuerpos y en los lazos con los otros. (p. 22)

Catherine Millot (2004) destaca la mirada de mujer de Anne-Lise en lo cotidiano del campo:

Lo que ella nos aporta es una mirada sin equivalentes, una mirada que no se aparta de nada, sostenida por esa curiosidad que ella califica como freudiana porque se caracteriza por una atención sin prejuicios, sin ideas preconcebidas, que ella debe, tal vez, a sus padres –a quienes el prefacio del libro nos hace conocer-, abiertos desde los años 20 a los descubrimientos de Freud. **Esa curiosidad, más fuerte que el miedo y el odio**, se acompaña de una ausencia impactante de repliegue defensivo. Anne-Lise ha sacado su fuerza, sin dudas, de su apertura hacia el afuera, de su ojo libre, sus ojos demasiado libres, como ella dice [...] Anna-Lise ha conservado también el ojo abierto sobre el otro en tanto sexuado. Persistir en considerar al otro y a sí misma como hombre o como mujer, **es darle y darse un crédito de humanidad**. Viendo un alemán y una alemana caminando lado a lado como si fueran amantes, ella pensaba que ellos no podían ser del todo malos si tenían el uno por otro, aunque más no fuera, deseo. (párr. 8)

Me evoca a Irene Nemirovski, quien, mientras escapa de la persecución nazi, puede concebir, en su ficción de la *Suite francesa*, el romance entre una francesa y un soldado del ejército de ocupación alemán. Me evoca, también, a los analistas que proponen un *Alegato por la humanidad del enemigo* (Viñar, 2006), apelando a *La piedad de Eros*⁷ (Gil, 1999).

En el texto citado, Viñar (2006) invita a problematizar el lugar del psicoanalista en relación con la esfera pública, con las complejidades y volatilidades de los movimientos socioculturales y políticos:

Lo más cómodo sería la prescindencia, decir que el psicoanálisis no es el instrumento competente y adecuado para explorar el problema, callarse la boca y a otra cosa. Sin embargo, en las sesiones, este material sobre los horrores del mundo está presente cada vez más y a veces la inunda. (p. 399)

Viñar (2006) se ubica “más preocupado por cómo plantear las preguntas y enigmas que por la perentoriedad de las respuestas” (p. 403), con lo que me da palabras para definir mi proyecto, ya que este texto sigue el sendero de Viñar en tanto pensar al psicoanalista en una tópica moebiana: “el ciudadano socialmente implicado y el sujeto del inconsciente” (p. 406).

7. En este estudio sobre el capitán Trocoli –autodefinido “profesional de la violencia” y quien reconoce haber torturado–, Gil (1999) recupera el sentido latino originario de la palabra piedad: compasión por el sufrimiento, la desdicha del otro (p. 10).



Daniel Gil, por su parte, en su *Ensayo sobre la mentalidad de un torturador* (1999) desarrolla una investigación sobre la potencialidad destructiva del hombre. Se pregunta si “todos los seres humanos, puestos en determinadas circunstancias, actúan de la misma manera, descargando una agresión que está en su esencia” (p. 8). Como psicoanalista enfrenta la dificultad de aventurarse, con nuestras teorías, a nuevos campos hasta ahora poco explorados. Realiza un recorrido filosófico para abordar conceptos fundamentales como el mal, la ética, la moral, el pensar (“solo el pensar puede ser la actividad que proteja a los hombres frente al hacer el mal”, p. 12) y, finalmente, pone en juego instrumentos conceptuales de la teorización de Freud y de Lacan para arriesgar algunas hipótesis. De ese libro profundamente lúcido y removedor –a cuya lectura remito– destaco esa piedad de Eros, en la que Gil (1999) encuentra, como uno de sus exponentes, a Antelme, quien

a poco de salir de Dachau, salvado por un par de amigos que lo fueron a rescatar, al borde de la muerte por la desnutrición y el tifus, casi apenas recuperado, se entera de que en los campos de prisioneros de los aliados se está maltratando a los soldados alemanes. Entonces eleva su voz de protesta llena de indignación por dicho trato. (p. 114)

Concluye que un “abismo ético” separa a Antelme del torturador que justifica su práctica y de todo aquel que, de un modo u otro, instrumentalice a un ser humano.

Leo en la prensa reciente las declaraciones de uno de los mayores criminales de trata de mujeres: “Jamás me paré a pensar que la mercancía que yo importaba eran personas como yo. Ellas eran otra cosa” (Jabois, 13 de noviembre de 2017, párr. 5).

Daniel Gil (1999), al retomar la teorización freudiana para abordar su tema, señala que frecuentemente olvidamos que la dimensión ética está presente en el pensamiento de Freud a lo largo de su obra (p. 111).

Los ideales del siglo

En estas dos mujeres, ese pensamiento ejercido *en el núcleo de su vida y en el lazo con los otros* –en palabras de Kristeva– es tributario de las enseñanzas de sus padres y la relación con ellos.

Como comenté antes, los padres de Anne-Lise fueron clave en su recuperación del trauma de Auschwitz. En su juventud en Alemania, Heinrich y Kathe Stern habían participado del clima cultural de la República de Weimar,

atmósfera hecha de audacia intelectual y compromiso político, con el deseo de comprender y de actuar, en la convicción compartida de que Marx y Freud juntos ayudarían a cambiar el mundo, en el gusto del placer, del descubrimiento, de la libertad del cuerpo y del espíritu. (Fresco y Leibovici, 2004, p. 14)

Por limitaciones económicas de su familia, Kathe no realizó una carrera universitaria, algo que siempre lamentó, pero recibió de las

mujeres de su entorno el espíritu militante a favor de la emancipación política y las causas de las mujeres. Se alistó como enfermera al comienzo de la guerra de 1914 y allí conoció a Heinrich. Con el regreso de la paz y embarazada de Anne-Lise, se instalaron en Manheim, donde ella llevaba la contabilidad del consultorio médico de su marido. Autodidacta y apasionada lectora, frecuentaba a intelectuales, artistas, socialistas y comunistas, a quienes recibía en su salón en largas y animadas discusiones mientras, en el otro extremo del apartamento, Heinrich ejercía la medicina general y la psiquiatría. Esta atmósfera -luminosa y de apertura de espíritu- fue la de la infancia de Anne-Lise. De ella surgió la elección de su nombre, de aproximada homofonía con *analyse* en francés, que en su imaginario remitía al deseo inconsciente parental con respecto a esa parte *psy* que queda escondida.

En cuanto a sus propios padres, dice Helena:

La educación que mi padre me dio fue lo que me llevó a conocer, a conocer mucho de las historias talmúdicas. Creo que conozco la manera como se discute... cada tema. [...] El hecho de tener esa libertad de poder discutir con mi padre y con mi madre, pero sobre todo con mi padre, sin necesidad de omisiones o secretos, ni dificultades para discutir algún problema, eso me abrió mucho al psicoanálisis, donde esperaba encontrar la misma situación. (Calmon et al., 1999, p. 29)

¡Impactante eco de las palabras de Anne-Lise! (p. 4). Helena matiza:

Algunas veces la encontré, otras no. [...] Pero principalmente aprendí con mi padre la cuestión de la responsabilidad y la responsabilidad nominal. No existe responsabilidad sobre la base de que todos somos responsables porque ahí nadie es responsable. Es una cuestión talmúdica la nominación de la responsabilidad. Si no hubiera nombre para la responsabilidad de determinado acto, el acto no es tomado en cuenta. (p. 29)

De la misma manera que yo me encontré por azar con Anna-Lise, Helena -mientras investiga la historia de las instituciones psicoanalíticas- se encuentra con Margareta Hilferding, primera mujer que participó de las reuniones de los miércoles en casa de Freud. Destaca que la formación profesional de Margareta se desarrolla en años de recrudescimiento del antisemitismo:

Es en ese clima fervorosamente contrario a cualquier forma de emancipación de la mujer o de su participación en actividades intelectuales que Margareta cursa la Facultad de Medicina de la Universidad de Viena, bastión del conservadurismo burgués austríaco. (Besserman Vianna, 1991, p. 32)

Mujeres del siglo del psicoanálisis

Esa “peculiaridad femenina”, de la que habla Kristeva, revela algo de la relación de la mujer con la palabra, la puesta en juego del cuerpo en la palabra como acto y en el acto como palabra: la puesta en acto del seminario, entre otras, en el caso de Anne-Lise, y la puesta en acto de la denuncia, en el caso de Helena, son presencias que dejan

huellas en la escena política y, a la vez, hablan del imperativo de decir y pensar lo no dicho hasta los bordes de lo indecible. Ambas mantienen una doble apertura a lo real, al mundo externo y a lo imposible, eso que Lacan plantea como “lo que no cesa de no escribirse” y que se *real-iza*⁸ y asoma tanto en la escena del mundo como en sus prácticas como psicoanalistas, tanto en la comunicación e interrogación de su trabajo con adultos y con niños como en servicios hospitalarios o policlínicas barriales.

En el espíritu de Mayo del 68 -y financiado con el dinero de la reparación por el consultorio de su padre, recibido de parte del gobierno alemán-, Anne-Lise crea el *Laboratoire de Psychanalyse* en el barrio de la Bastilla, donde se ofrecía psicoanálisis a quienes no tenían condiciones económicas para acceder a una cura analítica.

Anne-Lise participa, desde 1953, en el equipo que la pediatra y psicoanalista Jenny Aubry funda en 1952 en el Policlinique de l'Hopital Bichat. Cuando diez años más tarde Aubry es nombrada jefe del servicio de pediatría del Hopital des Enfants malades, Anne-Lise se integra a ese trabajo pionero en cuanto a llevar la escucha analítica a los servicios hospitalarios. Se hace cargo de niños y de sus padres, de tratamientos psicoterapéuticos de inspiración psicoanalítica, escuchando el síntoma en relación con el deseo parental y los traumas y secretos, a menudo vinculados a infamias sufridas durante la guerra, cuyos efectos, en esos años 50, eran palpables. Es allí que padece, en ocasiones, la superposición de la escena hospitalaria con la escena concentracionaria, lo que ella llama “contagio” (Stern, 2004, p. 114). Esta experiencia y este punto de vista la llevan a desarrollar un sentido de urgencia, que llamará “pasión de urgencia” (p. 117) en el trabajo con niños,

como si lo que yo llamo el saber-deportado -cuando es el momento, es el momento, un instante después es demasiado tarde- se reuniera con la función creativa de la prisa en la lógica que hace acto tal como lo expone Lacan en *El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada*. (p. 187)

Otro modo de reivindicar el hacer, la acción, a la vez que rescata esa noción griega del *kairos*, del tiempo oportuno.

“Hoy es siempre todavía”⁹

Excede el espacio de este trabajo la exposición detallada de la dimensión de la praxis, como psicoanalistas, de Anne-Lise y Helena, y del permanente empeño de ambas en la transmisión del psicoanálisis. Leerlas, descubrirlas, conocer el mundo en el que vivieron ha sido una experiencia apasionante. Son dos pensadoras incansables que enriquecen la reflexión sobre temas que son muy actuales y, a la vez, de siempre.

Tomaré solamente algunos aspectos vinculados directamente con nuestra posición como analistas y, al mismo tiempo, enlazados a de-

8. Uso término de Myrta Casas de Pereda.

9. Antonio Machado.

bates que enfrentamos como ciudadanos de nuestro país y del mundo en esta era de las comunicaciones instantáneas.

Antes me referí a la escalada negacionista en Francia y a la reacción de Anne-Lise. El libro del negacionista Faurisson fue prologado por Noam Chomsky. En carta a Jean Pierre Faye, Chomsky (citado por Stern, 2004) se justifica: “Nosotros debemos defender el derecho a la libre expresión de puntos de vista, así sean odiosos”. Y agrega: “No veo razón para esconder mi opinión, ya públicamente afirmada, de que el holocausto fue la mayor explosión de insanidad masiva de la historia de la humanidad” (p. 158).

“Doble posición”, dice Anne-Lise. En el prólogo al libro de Faurisson, bajo el título “Algunos comentarios elementales sobre el derecho a la libertad de expresión”, Chomsky dice: “No diré nada, aquí, de los trabajos de Robert Faurisson o de sus críticas, de las que no sé gran cosa, o sobre los temas que trata, sobre los que no tengo mayor esclarecimiento” (Chomsky, citado por Stern, 2004, p. 315). ¡Llamativas aclaraciones del prologuista de un libro! ¿No ha leído al autor y el libro que prologa? Su pretendida ignorancia no le impide calificar a Faurisson de “especie de liberal relativamente apolítico”. Chomsky se ubica, así, en dos lugares: reconoce y condena la Shoá y, a la vez, legítima con su prólogo el libro de quien niega el horror de las cámaras de gas. Las herramientas con que contamos los intelectuales –y más alguien de su talla– quedan pervertidas: ya no se usan como instrumento de crítica, de develamiento ni de denuncia de las falsificaciones de la historia. Chomsky no se retractó nunca, sino que se ofendió con sus colegas franceses. *Responsabilidad nominal* –como Helena aprende del Talmud– grave, por la influencia de Chomsky en el escenario pensante mundial.

Anne-Lise (Stern, 2004) afirma con precisión que tratar de insanidad o locura al exterminio de los judíos “evacúa la ciencia en juego: la exterminación científica, a base de criterios ‘científicos’ de discriminación, de segregación” (p. 159).

Hoy, en 2018, este derecho a la libertad de expresión que todos defendemos no exime el necesario debate sobre su acotamiento en función de otros derechos y principios, debate que sigue abierto.

Leo en la prensa reciente que la campeona de ajedrez Anna Muzychuk renunció a participar en el campeonato mundial a realizarse en Arabia Saudita. Escribió en Facebook: “Dentro de unos días voy a perder mis dos títulos mundiales, uno por uno. Y lo haré porque he decidido no ir a Arabia Saudita. Para no jugar con las reglas de otros, para no usar abaya [...] porque no me considero una criatura de segunda clase”. Un montón de detractores se lanzaron contra ella cuestionándole que ya había participado en el campeonato que tuvo lugar en Irán, a lo que la jugadora ucraniana contestó: “Irán fue mi primera experiencia en un país con semejantes leyes opresoras sobre las mujeres. Tras estar allí me di cuenta realmente de lo mal que me sentía con esa situación. No me dedico a la política y no pretendo comparar si es peor Irán o Arabia Saudita. Simplemente ya he tenido suficiente”.

Menos famosa que Chomsky y sin elaboraciones intelectuales refinadas, la campeona de ajedrez nos da una lección de ética memorable.

Helena, por su parte, interpela a la IPA, y no solo a esta, sino a cada sociedad psicoanalítica, con la propuesta de no dar la espalda a la propia historia, sino conocerla, reconocerla en sus *silencios y denegaciones*. Enfrentar nuestra historia, nuestros engaños, nuestros sometimientos y nuestras miserias ¿no constituye el cerno de nuestra tarea como analistas?

¿Esta misma no sería la posición a sostener en nuestra práctica en la institución de pertenencia, marco de la transmisión, a fin de no deslizarnos en la pendiente de una actitud antipsicoanalítica y traicionar así nuestros fundamentos?

Helena cuestiona que se diga que si se hace política, se sale del campo psicoanalítico, ya que

todo el tiempo, de alguna manera se hace política. Política no quiere decir politiquería. Pero la política principal sería parar con las omisiones, parar con los secretos, parar de esconder hechos importantes, porque eso lo que hace es vigorizar un poder al que los otros están obligados a someterse. (p. 13)

Interrogada por lo que en su opinión determina la falta de reacción, la parálisis de los analistas, Helena nos golpea con una respuesta contundente: “La formación”.

Quedar subyugado, no cuestionar [...] ni la teoría, ni actos delictivos, a veces. No se cuestiona. ¿Por qué? Porque va a denigrar la imagen del psicoanalista como aquel sujeto formidable que sabe todo [...]. Y ahí entra el tema de la filiación, del sujeto que imita. Son raros, hasta diría bastante raros [...], los psicoanalistas que han hecho un análisis llamado de formación y que sus candidatos hayan logrado la libertad de seguir sus propios caminos. (Calmon *et al.*, 1999, p. 27)

Si es así, el trabajo para devenir analista también quedaría paralizado, trabajo (*Arbeit*) en sentido freudiano, altamente singular, hecho de duelos y transferencias que llevan a diseñar caminos propios en la teoría y la práctica, y para el que cada colectivo ha de buscar y preservar las condiciones de libertad que lo hagan posible. Este ha sido tema de las últimas reuniones de Institutos de Fepal¹⁰, oportunidad en la que se dio lugar a la confrontación e intercambio entre culturas psicoanalíticas diversas de las sociedades latinoamericanas. La discusión se focalizó en torno al llamado “análisis didáctico”, lugar de concentración de poder si se preserva la idealización de un “didacta” poseedor de un saber totalizador y sin fallas, riesgo de pactos inconscientes entre analista y analizando. Miguel Calmon (Calmon *et al.*, 1999), en la excelente entrevista citada, destaca que Helena ha tenido la actitud de

confrontar a los sujetos, a las instituciones, con las verdades que esos sujetos y esas instituciones desmienten, reprimen. [...] Por más que las instituciones quieran preservarse, no creo que ellas supieran de

10. Organizadas por la Comisión de Formación y Transmisión del Psicoanálisis de Fepal, coordinada por M. Cristina Fulco (período 2014-2017).

sí mismas, en el instante en que Helena hace esa interpretación, ella hace emerger, hace aparecer. (p. 26)

Esa posición analítica sostenida es lo que lleva a Helena, a pesar de todo, a desear seguir perteneciendo a la IPA: “Creo que es un lugar donde puedo decir las cosas y llamar a responsabilidades” (p. 31).

En un recorrido parcial de los trabajos presentados por Helena (Besserman Vianna, 1973, 1979), encontramos una analista rigurosa en su trabajo con la teoría, de filiación preferentemente anglosajona sin descuidar la obra de Freud y permeada por la filosofía y la literatura. Encontramos una clínica aguda y comprometida con pacientes -que hoy llamamos difíciles- a quienes analiza en alta frecuencia, a razón de cinco sesiones semanales, casos que lleva adelante “con paciencia y convicción” (Besserman Vianna, 1976), poniendo cuerpo y palabras a movimientos transferenciales intensos. Logra transmitir en su escritura su modo personal de pensar y de interpretar.

También en Anne-Lise encontramos un trabajo teórico permanente. Sus maestros, sus interlocutores -y, en ocasiones, coautores- han sido figuras tan destacadas como Lacan y Pontalis, entre otros. Estudiosa de la obra de Lacan, hace jugar los registros (RSI) en la exploración del síntoma del niño. Con fineza teórica propone que “los términos *Real*, *Imaginario* y *Simbólico* han de ser entendidos, siempre, ‘del lado de lo Real’, ‘del lado de lo Imaginario’, ‘del lado de lo Simbólico’, como polo, dirección, vertiente, más que como dominio estrictamente delimitado” (Stern, 2004, p. 127). Son tan originales y apasionantes sus relatos de casos que Lacan los seguía como si fueran episodios.

La misma mirada, perspicaz y cuestionadora, la dirigía a la publicidad y a los medios de comunicación, que en ocasiones banalizan los conceptos psicoanalíticos,

fijados del lado de lo Real. O bien capturados del lado de lo imaginario devienen alimento demagógico de las masas gracias a los medios. [Sostiene que] esas dos aventuras es lo que le ha ocurrido a los conceptos de Lacan a medida que los creaba. De allí resulta toda suerte de deslizamientos, algunos pesados en consecuencias: su enseñanza se ha encontrado momificada en fetiche y enarbolada como tal. (Stern, 2004, p. 134)

En relación con la forma en la que se aborda la Shoá, advierte respecto a las dos pendientes por las que ve deslizarse el tema: “Se tiende a sexualizar Auschwitz para evitar lo inanalizable, lo inatrapable de la cámara de gas. Se tiende también a ‘religiosizar’ Auschwitz. Mi responsabilidad como analista, y como deportada, es luchar contra estas dos pendientes” (Stern, 2004, p. 228). Remite a una foto tomada en Bergen-Belsen de un hombre esquelético, con los brazos en cruz, rodeado de otros cadáveres. La imagen aparece publicada en una revista dedicada a las atrocidades nazis contra los judíos. Esa foto ilustra un artículo titulado “El calvario de los sacerdotes”. En otra publicación, bajo la misma foto, se lee: “Ecce Homo 45”. Inaudita usurpación del padecimiento del pueblo judío al relatarlo en clave e iconografía cristiana (“calvario”, “sacerdotes”, “ecce homo”), aunque la publicación contenga únicamente documentos sobre la muerte de judíos.

En 1986, C. Lanzmann irrumpe en escena con *Shoá*. Desde el título produce un nuevo lugar, la idea de catástrofe sustituye el sentido de sacrificio inherente a la palabra Holocausto. Al escamotear la imagen y hacer hablar a sus entrevistados, rompe con el silencio con el que Anne-Lise se topaba una y otra vez. En consonancia con sus inquietudes, Lanzmann sustrae al tema de la obscenidad y el goce. Es un artista quien se atreve con ese real imposible de los campos y así “pone la memoria en movimiento” (Fernández Rubio, 25 de junio de 1988). Dice Anne-Lise:

Cuando Lanzmann presenta su film en países de lengua alemana, los jóvenes, después de la proyección, lo asaltan con sus demandas. Es por él que quieren, es por él que pueden decir al fin lo que tienen en el corazón: dar testimonio, ellos también, del silencio absoluto en sus familias desde el momento en que se pronuncian las palabras *judío* o *nazi* o *gaseado* (en cuanto al gaseado, ni una palabra). En Francia también, desde la aparición del film, la gente se puso a hablar, a soñar lo que hasta ese momento había estado excluido del trabajo analítico. (Stern, 2004, p. 243)

Estas dos mujeres representan dos voces singulares y potentes. Les hemos dado la palabra en estas páginas. Creo que para que “pase algo que modifique lo que está pasando” se precisan muchas “voces entre voces apoyadas”, que se hagan oír con “paciencia y convicción” como forma de amor por eso tan elusivo que llamamos la verdad.

Resumen

La autora se propone identificar los rasgos contemporáneos de comportamientos sociales y el modo como estos permean las instituciones analíticas y a quienes las integramos. Propone una reflexión sobre la dimensión ética de nuestra práctica, tanto con nuestros analizando como con nuestros colegas -y los aspirantes a serlo-, así como en nuestros modos de posicionarnos ante los avatares históricos.

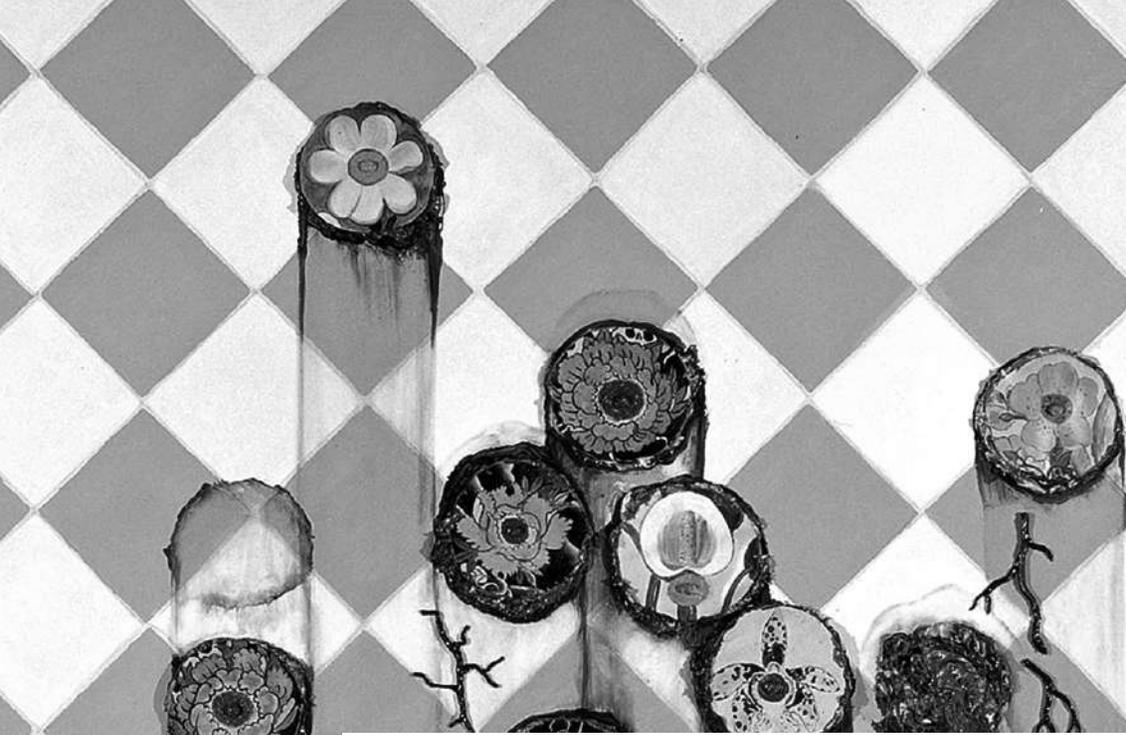
A través de dos psicoanalistas, una brasileña (Helena Besseman Vianna) y una alemana deportada (Anne-Lise Stern), intenta profundizar en distintos aspectos del anudamiento entre lo singular y lo colectivo, lo institucional y el medio sociocultural y político.

Ambas mujeres constituyen un ejemplo paradigmático del impacto de los horrores del siglo XX, tanto el del nazismo como el de las dictaduras militares que asolaron Latinoamérica. A pesar de estos embates y las marcas que dejan en su condición de mujeres y de judías, el compromiso de ambas se expresa en su lucha por los derechos humanos, en su práctica como psicoanalistas y en su escritura.

Descriptor: *Ética, Institución psicoanalítica, Mujer, Psicoanalista, Acto.*

Abstract

The author's purpose is to identify the contemporary traits of social behaviour and the way in which they seep into psychoanalytical



Adriana Varejão, *Specimen of Flora*, 1996

institutions and their members. The author proposes an insight on the ethical dimensions of our practice, so much with our patients as with our colleagues - and those aspiring to be - and also in regard to the way we stand before historical facts.

It is through two women psychoanalysts - one of them Brazilian (Helena Besserman Vianna), the other one a German deportee (Anne-Lise Stern) that the author goes deep into the relationship between the individual and the collective, the institutional and the social, cultural and political milieu.

Both women are a paradigmatic example of the impact of the twentieth century horror, both Nazism and the military dictatorships that ravaged Latin America. In spite of those blows and the wounds produced on account of being women and Jews, the engagement of both shows as much in their fight for human's rights as in their practice and writings as psychoanalysts.

Keywords: *Ethics, Psychoanalytic institution, Woman, Psychoanalyst, Act.*

Referencias

- Allouch, J. (1997). *La etificación del psicoanálisis: Calamidad*. Buenos Aires: Edelp.
- Besserman Vianna, H. C. (1973). *Uma peculiar forma de resistência ao tratamento psicanalítico*. Trabajo presentado en el 28º Congreso Internacional de Psicoanálisis, París.
- Besserman Vianna, H. C. (1974). A peculiar form of resistance to psychoanalytical treatment. *International Journal of Psycho-Analysis*, 55(3), 439-444.
- Besserman Vianna, H. C. (1976). *Considerações sobre a evolução de um tratamento psicanalítico*. Trabajo presentado para candidatura a miembro titular de la Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Besserman Vianna, H. C. (1979). *Três etapas de um tratamento*. Trabajo presentado en reunión científica de la Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Besserman Vianna, H. C. (1991). *As bases do amor materno*. San Pablo: Escuta.
- Besserman Vianna, H. C. (1994). *Não conte a ninguém...* Rio de Janeiro: Imago.

- Calmon, M., Junqueira, M. H., Ferreira da Costa, N. y Sério, N. (1999). Entrevista: Helena Besserman Vianna. *Trieb*, 7, 7-38.
- Casas de Pereda, M. (1999). *En el camino de la simbolización: Producción del sujeto psíquico*. Buenos Aires: Paidós.
- Casas de Pereda, M. (2007). *Sujeto en escena: El significante psicoanalítico*. Montevideo: Isadora.
- Etienne de la Boétie. (2007). *Discurso de la servidumbre voluntaria, o el Contra uno*. Madrid: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1576).
- Fernández Rubio, A. (25 junio de 1988). Claude Lanzmann presenta en España 'Shoah', película sobre los campos de exterminio nazis. *El País*. Disponible en: https://elpais.com/diario/1988/06/25/cultura/583192808_850215.html
- Fresco, N. y Leibovici, M. (2004). Prólogo. En A.-L. Stern, *Le savoir-déporté: Camps, histoire, psychanalyse*. París: Seuil.
- Gil, D. (1999). *El capitán por su boca muere o la piedad de Eros: Ensayo sobre la mentalidad de un torturador*. Montevideo: Trilce.
- Horenstein, M. (2011). Lo que debe llevar el habla sin decirlo: Notas sobre la interpretación después de Auschwitz. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 113, 29-54.
- Jabois, M. (13 de noviembre de 2017). Fui tratante de mujeres durante más de veinte años. Las compré y vendí como si fueran ganado. *El País*. Disponible en: https://politica.elpais.com/politica/2017/11/11/actualidad/1510423180_056582.html
- Kristeva, J. (2000). *El genio femenino: La vida, la locura, las palabras*. Hannah Arendt (vol. 1). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1985). *Escritos I*. Buenos Aires: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1951).
- Levi, P. (1995). *La tregua*. Barcelona: Muchnik.
- Levi, P. (1998). *Si esto es un hombre*. Barcelona: Muchnik.
- Levi, P. (2000). *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: Muchnik.
- Maia, C. (2007). *Obra poética*. Montevideo: Rebeca Linke.
- Major, R. (2017). Un hombre de principios. *Calibán*, 15(1), 228-231.
- Millot, C. (2004). Présentation du livre d'Anne-Lise Stern: *Le savoir-déporté*. *Essaim*, 13(2), 179-184.
- Nemiroski, I. (2005). *Suite francesa*. Barcelona: Salamandra.
- Oroño, T. (2017). *Libro de horas*. Montevideo: Estuario.
- Prado, P. (1989). *Cacos para um vitral*. Río de Janeiro: Rocco.
- Roudinesco, E. (1993). *La batalla de cien años: Historia del psicoanálisis en Francia* (vol. 3). Madrid: Fundamentos.
- Roudinesco, E. (2015). *Freud, en su tiempo y en el nuestro*. Buenos Aires: Debate. (Trabajo original publicado en 2014).
- Roudinesco, E. y Plon, M. (2005). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Semprún, J. (1963). *Le grand voyage*. París: Gallimard.
- Semprún, J. (1995). *La escritura o la vida*. Barcelona: Tusquets. (Trabajo original publicado en 1994).
- Stern, A.-L. (2004). *Le savoir-déporté: Camps, histoire, psychanalyse*. París: Seuil.
- Viñar, M. (2006). Alegato por la humanidad del enemigo. *Revista de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires*, 28(2), 399-416.
- Viñar, M. (2016). La memoria del terror: Psicoanálisis-Shoa-tortura-desapariciones. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 123, 65-72.
- Viñar, M. y Viñar, M. (1993). *Fracturas de memoria: Crónicas de una memoria por venir*. Montevideo: Trilce.

Andrea Sabbadini*

“¿Es un mundo extraño, no?” **

Una lente voyerista sobre *Terciopelo azul*,
de David Lynch

Terciopelo azul, de David Lynch (Caruso, Roth y Lynch, 1986) es un *coming-of-age*¹ film, que se despliega a través de una mixtura entre investigaciones criminales y psicológicas, sexualidad transgresora, amor romántico y violencia psicópata; todo ello presentado en el lenguaje cinematográfico único del autor. Un lenguaje que apela a nuestra curiosidad consciente para comprender la narrativa de la trama y el comportamiento de los personajes, pero que también nos invita a relacionarnos con nuestros propios miedos y deseos inconscientes más profundos.

Escrita y dirigida por Lynch en 1986 –después de otros filmes igualmente originales, tales como *Eraserhead* (1977), *El hombre elefante* (1980) y *Dune* (1984)– *Terciopelo azul* (1986) es un trabajo magistral que proporciona material suficientemente intenso como para atraparlos como espectadores, tanto visual como emocionalmente. Es una creación tan ingeniosa, a la vez, que nos permite sumergirnos en este material sin resultar excesivamente perturbados por el mismo.

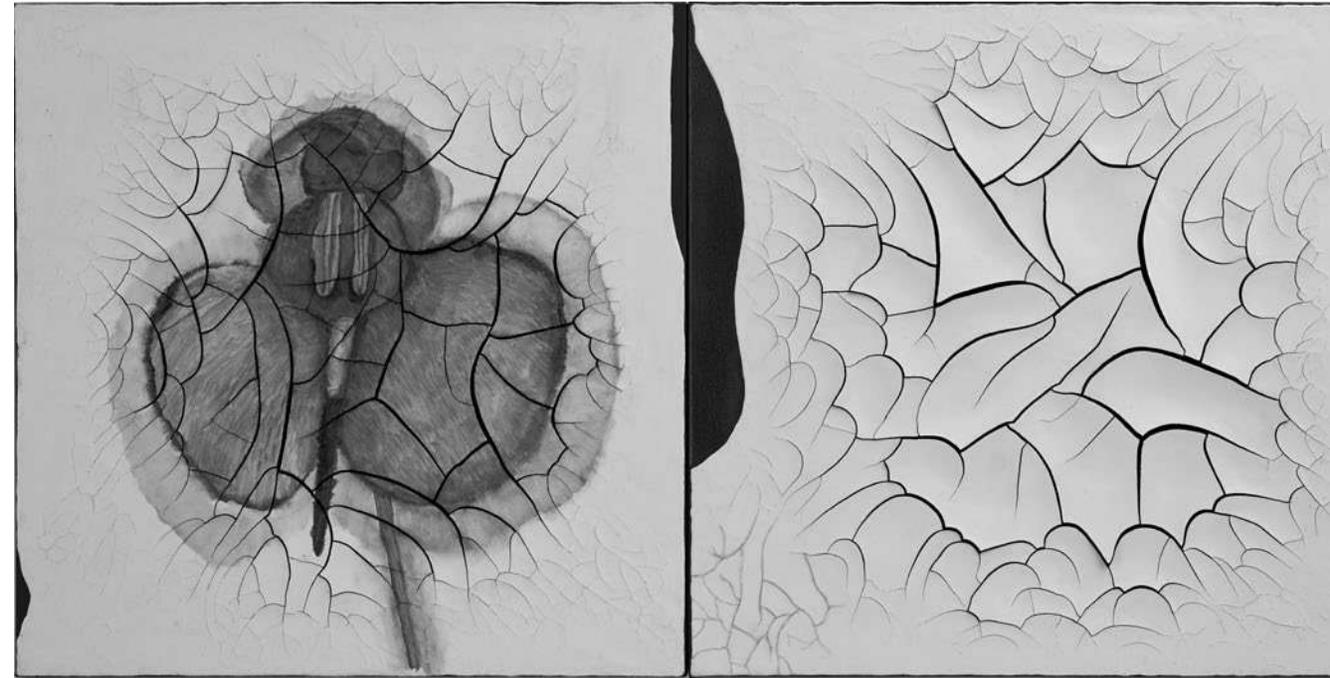
En este proceso el film también explora, como hará 15 años después en *Mulholland Drive* (2002), algunos aspectos desagradables de las entrañas de la sociedad provinciana de los Estados Unidos, enriqueciendo por momentos este retrato con observaciones irónicas acerca de las dinámicas familiares, en un espacio que remite a algunas pinturas de interiores asfixiantes de Edward Hopper. En palabras de Knafo y Feiner (2002), Lynch “invierte el ‘sueño americano’ –la visión idealizada de una vida confortable, ordenada, segura y moral– [...] socavando la ilusión de bondad que sustenta la seguridad y el confort de una persona” (p. 1445)². El cuadro resultante es el contraste entre un artificial y superficial barniz de respetabilidad pequeño-burguesa y un mundo subterráneo de indecibles secretos purulentos.

* British Psychoanalytical Society.

** Una versión de este artículo fue presentada en la conferencia “Freud/Lynch: Behind the curtain” en Rio Cinema, en Londres, el 26 de mayo del 2018.

1. N. del T.: Expresión en inglés que alude al género literario y cinematográfico que se centra en el crecimiento psicológico y moral del protagonista, a menudo desde la juventud hasta la adultez.

2. N. del T.: Esta y las próximas citas, con excepción de las de Sigmund Freud, son traducción libre.



Adriana Varejão, *Utricularia reniformis* (diptico), 2012

Terciopelo azul comienza con una cortina de terciopelo azul cubriendo toda la pantalla. La trama nos lleva a la pequeña ciudad americana de Lumberton (imaginaria, aunque de hecho existe una ciudad real con el mismo nombre en Carolina del Norte). Aquí, Jeffrey Beaumont (interpretado por Kyle MacLachlan), un joven muchacho “tan inocente como curioso”, tal como es descrito por Lynch, vuelve de la universidad para vivir con su madre y hacerse cargo de la tienda de herramientas de su padre, quien fuera hospitalizado. El descubrimiento accidental por parte de Jeffrey de una oreja mutilada e infestada de insectos en el pasto lo lleva al encuentro con el detective John Williams, encargado de la investigación del caso, y su hija Sandy (Laura Dern). Escuchando a escondidas a su padre, Sandy descubre que la cantante de cabaret Dorothy Vallens (Isabella Rossellini) –un tipo poco común de *femme fatale*– es sospechosa de estar de alguna forma involucrada en el misterio de la oreja cortada. Ella le da esta información a Jeffrey y, juntos, van al *Slow Club* para escuchar cantar a Dorothy *Blue velvet* (*Terciopelo azul*) un tema popularizado en los años 60, en la versión de Bobby Vinton. Con la ayuda ambivalente de Sandy, Jeffrey invade el espacio personal y la vida privada de Dorothy. Escondido en un armario de su apartamento, es testigo del abuso verbal y sexual de Dorothy por parte del jefe criminal y psicópata supremo Frank Booth (Dennis Hopper). Habiendo secuestrado al hijo y al marido de Dorothy, el criminal usa su poder perverso para controlarla. Jeffrey, al ser descubierto por Frank, se ve entonces

involucrado en confrontaciones peligrosas con él. Para complicar aún más las cosas, Jeffrey se involucra eróticamente con Dorothy y de modo romántico con Sandy, hasta que la trama se resuelve con un deliberadamente poco convincente “final feliz” y *Terciopelo azul* cierra con la misma cortina de terciopelo azul del comienzo. Me gustaría sugerir que los protagonistas de *Terciopelo azul* son adultos “perverso polimorfos”, probablemente advenidos de los niños “perverso polimorfos” descritos en el segundo ensayo de los tres presentados en Tres ensayos de teoría sexual (Freud, 1905/1987, p. 109). La palabra “perversión” está muy cargada, además de ser intrínsecamente ambigua. Las perversiones sexuales refieren a una variedad de fantasías –desde el fetichismo hasta la necrofilia, además de las monedas de dos caras voyeurismo/exhibicionismo y sadismo/masoquismo- que a veces se concretan en actividades que involucran relaciones con otras personas, pero que generalmente quedan relegadas a los aspectos oscuros de la mente inconsciente.

Los psicoanalistas que trabajan con pacientes perversos están acostumbrados a experimentar en la contratransferencia algo análogo –o, más comúnmente complementario– a lo que sus pacientes expresan, tal como una curiosidad excesiva en relación a sus actividades exhibicionistas o cierta crueldad innecesaria en la interpretación de su actitud masoquista. Esto puede ser inevitable y, asumiendo que captaron y trabajaron estas cuestiones en sí mismos en lugar de expresarlas, podrían representar una herramienta indispensable para la comprensión del mundo interno del paciente.

En la ficción comúnmente se retratan personajes cuyas perversiones –ya sean solo imaginadas o explícitamente concretadas– son un aspecto significativo de su existencia: lo vemos en los libros, el escenario o la pantalla. Haciendo foco solamente en el cine, los nombres de Hitchcock (*Psicosis*, 1960), Powell (*Tres rostros para el miedo*, 1960), Buñuel (*Belle de jour*, 1967), Bertolucci (*La luna*, 1979), Almodóvar (*Matador*, 1986) y Haneke (*Caché*, 2005), me vienen a la mente como autores que, entre otros, exploraron tales temas con una especial sutileza, coraje y originalidad. Sugiero que sus películas introducen en los espectadores una cierta dosis de identificación con el lado perverso de los personajes que retrata, pero que también les permiten tomar un poco de distancia, como para reflexionar sobre el sentido de su comportamiento, sin hacerlos sentir completamente abrumados (demasiado estimulados, confusos o amedrentados) por ellos.

Considero que ello se aplica a *Terciopelo azul* de Lynch, un film completamente impregnado de perversiones. Sandy escucha a escondidas las conversaciones particulares de su padre con respecto a los sospechosos vinculados al caso de la oreja cortada; Jeffrey, espía voyeurísticamente las actividades de Dorothy desde el interior de un armario y a través de una puerta veneciana; Dorothy expresa su propia necesidad masoquista, luego de seducir a Jeffrey, al hacer que este la agrede; Frank se entrega a ataques sádicos verbales y físicos contra Dorothy y cualquier otra persona a su alrededor. Toda la atmósfera del film, así como el comportamiento de sus protagonistas son profundamente perversos.

De entre las diversas formas de perversión explícitamente expuestas (como el sadismo de Frank) o solamente aludidas (como su fetiche por el terciopelo azul), me gustaría destacar la que, desde mi perspectiva, impregna por completo –y hasta cierto punto estructural– todo el film: el voyeurismo (y, por implicancia, su elemento complementario, el exhibicionismo). He sugerido en otro texto que el término voyeurismo describe, en realidad, dos fenómenos diferentes, aunque no siempre fácilmente distinguibles, que llamé *encubierto* y *conspiratorio*. “Voyeurismo encubierto”, escribí (Sabbadini, 2014a):

Es una forma narcisista de penetración agresiva directamente relacionada con fantasías de escena primaria, y que supone gratificación al ver objetos que no saben que están siendo vistos [...] Voyeurismo conspiratorio, por otro lado, supone la experiencia de placer de la actividad de ver objetos que tienen plena consciencia de que están siendo observados [...]. Esta es una forma más sofisticada de perversión porque implica cierto reconocimiento de que los otros no son solamente extensiones del propio self, sino personas reales que responden a las actividades voyeurísticas del sujeto y que obtienen potencialmente la satisfacción exhibicionista de ser observadas. (p. 103)

En respuesta a la palabra de Jeffrey, quien le cuenta al inspector Williams que está “muy intrigado” con respecto a la oreja cortada, Sandy espía las conversaciones de su padre –una escena no mostrada en el film pero implícita por lo que sucede enseguida– lo cual representa una instancia de voyeurismo encubierto. El que Jeffrey esté viendo a Dorothy ser forzada a un encuentro sexual ritualizado con Frank representa una instancia de voyeurismo conspiratorio: Dorothy tiene plena consciencia de la presencia de Jeffrey en el ropero y Jeffrey tiene plena consciencia de que ella tiene plena consciencia de su presencia; pero este es también un ejemplo de escoptofilia encubierta, puesto que Frank, por el contrario, desconoce la presencia escondida de Jeffrey en el cuarto. Excitado y horrorizado a la vez –así como un niño expuesto a la escena primaria en el cuarto de los padres– Jeffrey continúa observando y nosotros también, puesto que la posición fija de la cámara nos invita a identificarnos con él. Sería posible argumentar que, tanto Jeffrey (que se tuvo que esconder para evitar ser descubierto por Frank), como Dorothy (que tuvo que someterse al abuso y a la violación por parte de este) fueron forzados a crear tal escenario voyeurístico/exhibicionista y que no lo montaron voluntariamente para su propio placer sexual. Sin embargo, resulta claro que, incluso si esta no era originalmente una elección consciente, ambos obtuvieron cierta gratificación perversa al encontrarse en esa situación.

Sería fácil describir a Dorothy como esclava sexual de Frank, dado que este puede controlarla al mantener a su marido e hijo como rehenes. Lo vemos abusando violentamente de Dorothy, con su rostro distorsionado por una sonrisa grotesca (que podría haber sido imaginada por Francis Bacon) y cubierto por una máscara por la cual respira nitrato de amilo (una droga que induce estados de euforia y alucinaciones visuales). Pero su sexualidad sádica y alimentada con drogas es complementaria a la asociación masoquista de Dorothy entre placer y dolor; mientras Frank la viola, la cámara de Lynch hace un zoom a la

expresión casi extática de su rostro. Poco después de esta escena vemos a Dorothy seduciendo a Jeffrey e implorándole: “Pégame, pégame, ¡PE-GAME!”. Aparentemente solo llegaría a alcanzar el orgasmo –probablemente por razones originadas en alguna experiencia traumática en la infancia- al sentirse lastimada y humillada. Jeffrey, reacio al principio y culposo posteriormente, obedece a su pedido, comprendiendo tal vez que “la condición para su iniciación sexual implica la aceptación de sus impulsos sádicos” (Knafo y Feiner, 2002, p. 1448).

Como forma de gratificar estas diversas formas de sexualidad perversa, el poder desempeña un papel importante. El poder de la fuerza bruta, el poder de las amenazas (Dorothy, vistiendo una bata de terciopelo azul, sostiene un cuchillo afilado en su mano derecha, mientras desliza su mano izquierda dentro del calzoncillo de Jeffrey), el poder que proviene de inducir miedo en otros para controlarlos y dominarlos, o para obtener lo que se quiere de ellos: algo de lo cual los tiranos tienen plena consciencia, ya sean déspotas de regímenes dictatoriales o, como Frank, jefes de bandas criminales.

Sin embargo, ¿y el poder tiránico de los miedos *internos*, de aquellas fuerzas crueles y controladoras que dominan las mentes de los individuos y hacen de ellos esclavos de fantasías paranoides? Generalmente no notado por otros, el poder de tales fantasías puede, de manera dramática, crear en las personas afectadas la experiencia aterradoradora de vivir en el infierno. Este puede ser el caso del mundo habitado por el propio Frank –un universo paranoide y psicótico al cual solo logra sobrevivir si lo proyecta violentamente sobre los otros–. Un aspecto de ello es su incapacidad para pensar en términos que no sean concretos. Por ejemplo, solo logra entender en esos términos el sentido metafórico de “terciopelo azul” en la canción de Dorothy. Lo vemos acariciando de forma fetichista un pedazo de terciopelo azul cuando la escucha cantar en el *Slow Club*; poniendo la cinta de terciopelo azul de la bata de Dorothy en su boca mientras la viola; y metiendo un pedazo de terciopelo azul en la boca del marido asesinado de la cantante –el hombre cuya oreja izquierda, como descubrimos entonces, había sido mutilada–. En relación a la perspectiva de Freud con respecto a las “dos corrientes cuya reunión es lo único que asegura una conducta amorosa plenamente normal”³ (Freud, 1912/1957, p. 180), Bodin y Poulsen (1994) consideran *Terciopelo azul*

un relato psicológico sobre el intento del joven Jeffrey de encontrar una solución en la que las dos corrientes, la del afecto y la de la sensualidad, se conjuguen en una síntesis, permitiéndole así dar resolución a su complejo de Edipo [...] de la sexualidad infantil a la sexualidad genital. (p. 166)

Otros autores psicoanalíticos que escribieron acerca del film también señalan los intentos de Jeffrey de lidiar con sus cuestiones edípicas aún no resueltas. Sekoff (1994) sugiere que:

3. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a p. 174 de: Freud, S. (1987). Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 11). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1912).

Las señales y símbolos de nuestro sueño-film apuntan corporalmente a un drama edípico. Tan corporalmente –con sus padres quebrados, mujeres seductoras, deseos prohibidos y amenazas castradoras– que el sueño-texto parece transparente [...] Cuando Sandy le pregunta a Jeffrey: ‘¿Sos un perverso o un detective?’, señala astutamente hacia la estructura latente del sueño-relato. Es una pregunta retórica, puesto que podemos ver que la búsqueda del detective tendrá que ver también con una solución perversa. (p. 423)

Yo agregaría que Jeffrey es tanto detective como perverso –puesto que, en cierta medida, todos los detectives lo son (si no también viceversa)–. Aquí, entonces, la pregunta de Sandy estaría relacionada no solamente con Jeffrey, sino también con su padre, que eligió la investigación de crímenes como actividad profesional. Y estaría también relacionada con nosotros, espectadores curiosos de *Terciopelo azul*.

Knafo y Feiner agregan que “así como en el caso de Edipo –cuya necesidad de descifrar el enigma de la esfinge lo lleva a develar sus propios crímenes– las investigaciones de Jeffrey del oscuro ‘mundo subterráneo interno’, lo llevan a descubrir la misma oscuridad en sí mismo” (Knafo y Feiner, 2002, p. 1445). El intento de Jeffrey de solucionar un misterio es también, de este modo, una búsqueda de su propia identidad y masculinidad, búsqueda que comienza a aproximarlo a la afectuosa “virgen María” Sandy, pero también a la “prostituta” Dorothy –la víctima perversa a la que intenta rescatar con su amor–. “Pégame”, le implora ella. “¡No!, ¡yo te quiero ayudar!”, le responde él con ingenuidad. Las fantasías de rescate son eventualmente estímulos poderosos en muchas relaciones íntimas (incluso psicoanalíticas) y generalmente ofrecen tramas interesantes para películas (Sabbadini, 2014b, pp. 80-89). La oreja mutilada que Jeffrey encuentra en el pasto exige algunas reflexiones más. Podría ser considerada tan solo como un tipo de *MacGuffin*⁴ hitchcockiano, es decir, un elemento que tuviera como única función el poner en marcha los eventos que siguen, siendo en sí mismo insignificante. Sin embargo, el hecho de que, de entre todos los posibles objetos, el que Jeffrey encuentra parcialmente escondido en el pasto sea una parte del cuerpo (y no por ejemplo una maleta llena de dólares) lo carga de connotaciones afectivas especiales tanto para Jeffrey como para los espectadores. De hecho, tal objeto es “un recordatorio bastante sustancial de que la castración puede volverse realidad. Si una oreja puede ser mutilada, también lo pueden ser otras partes del cuerpo” (Bodin y Poulsen, 1994, p. 166).

Los psicoanalistas utilizan el nombre de “objetos parciales” para referirse a las primeras formas de relación que un bebé mantiene con los otros. Es solamente cuando el bebé puede experimentar la existencia de una madre más allá del prototípico objeto parcial que es su seno nutricional, que podrá entonces empezar a lidiar con relaciones de

4. MacGuffin es un dispositivo argumental muy frecuente en relatos de suspenso. Se trata de un elemento (objeto, lugar, persona u otro) que motiva al o los protagonistas, y que está al servicio de dar fuerza motriz a la trama.



Un perro andaluz (1929)



Terciopelo azul (1986)



Paul Getty III, 1973

Van Gogh (1889)



objeto total; e incluso este “otro” –completamente “bueno” cuando está presente y satisfaciendo sus necesidades– será experimentado como diferente de aquel “malo”, que es cuando está ausente o no responde, situación que Melanie Klein (1946/1975) describió como “posición esquizo-paranoide”.

Lo que estoy sugiriendo aquí es que los objetos parciales, incluyendo la oreja cortada descubierta por Jeffrey, pueden inducir, en aquellos que los encuentran más tarde en la vida (el protagonista de nuestro film, pero también nosotros, los espectadores), un estado de ansiedad regresiva, primitiva e inconsciente que provendría de sus orígenes en la historia de nuestro desarrollo como humanos. Una modalidad, tal vez, de aquel fenómeno perturbador descrito por Freud como lo “extraño-familiar” (Freud, 1919/1955).

Sería demasiado incluir aquí una lista de la cantidad de películas –muchas de ellas del género terror– que inducen tal ansiedad en sus espectadores al mostrarles imágenes macabras de partes del cuerpo mutiladas. Menciono tan solo el ojo cortado con una hoja de afeitar y la mano con hormigas tanteando un agujero, en el clásico surrealista de Buñuel y Dalí, *El perro andaluz* (1929); y el pene castrado en la obra maestra japonesa *Ai no korida [El imperio de los sentidos]* (Nagisa Oshima, 1976); así como la cabeza decapitada encontrada en una caja en *Barton Fink –Delirios de Hollywood* (1991), de Joel y Ethan Cohen –un film estéticamente similar a muchos de los trabajos del propio Lynch–.

Ni un ojo, ni una mano, un pene o una cabeza; en *Terciopelo azul* se trata de ¡una oreja! Tal como aquella –si se me permite la asociación

libre– que falta del rostro de Van Gogh en su autorretrato de 1889; o aquella otra de Paul Getty III, a los 16 años, amputada por sus secuestradores en 1973 y enviada a su familia para presionarlos a pagar el rescate –a diferencia de la oreja de *Terciopelo azul* que, tal como está, abandonada en el pasto, parece no tener ningún propósito más allá del de ser la evidencia de la crueldad gratuita y sádica de alguien–.

Considero que la significación general de las orejas está en relación con la importancia de las experiencias primarias de audición para la formación del sentido de identidad de un bebé. Paralelamente al “espejamiento” visual descrito por Winnicott (1976/1971), el reflejo auditivo, continente de la voz, de los sonidos y de los ruidos del bebé (en un proceso que llamo de “resonancia”) permitirá al niño no solamente producir sonidos, sino también aprender a escucharlos, apreciarlos y reconocerlos como suyos. Para que acontezca ese resonar, la voz empática y continente de los responsables del bebé deviene panel de resonancia indispensable para la voz del niño. Solo en la medida en que aquellos que aman al niño hablan con él y lo escuchan, es que este se va a ir sintiendo suficientemente seguro como para aprender a escuchar por sí mismo y, de este modo, desarrollar gradualmente su propia identidad. Orejas en buen funcionamiento (las del propio niño y las de sus cuidadores) son partes del cuerpo esenciales para que este proceso tenga lugar (Sabbadini, 2014a, p. 126).

Aunque las películas, a diferencia del psicoanálisis, nos proporcionan primordialmente experiencias visuales, sus componentes auditivos también son importantes, ya sea en forma de conversaciones, ruidos o música (y Dorothy es una cantante). Al elegir una oreja como

la parte del cuerpo faltante en su film, ¿estaría Lynch también intentando decirnos algo sobre el cine y sobre uno de los órganos involucrados en su recepción? De hecho, él no solamente nos muestra –y más de una vez– la oreja cortada, sino que también hay dos secuencias en las que la cámara hace primero un zoom hacia adentro del canal del órgano mutilado (al inicio de la investigación amorosa de Jeffrey) y sale después del zoom por la oreja del propio Jeffrey (al final de su jornada infernal), casi como si toda la jornada hubiera tenido lugar adentro de este órgano interno. Sospecho que Lynch se sintió cautivado por la historia de *Terciopelo azul* y que se vio tan llevado por su necesidad de relatarla en su lenguaje visual tan particular –si no indiferente a otros géneros bien establecidos tales como el *film noir*– que no se preocupó demasiado por la recepción del público. De hecho, el film fue un fracaso en las boleterías antes de ser reconocido como obra maestra por críticos y volverse un film de culto para tantos de sus espectadores. En este sentido, Sekoff (1994) sugiere críticamente que “*Terciopelo azul* (Lynch, 1986) entra en la cultura popular como otro fetiche –un fetiche *commodity* que permite la compra de una experiencia del ‘lado oscuro’ de la vida”. David Lynch es un cineasta visionario e intuitivo, además de un intelectual que, como observó el actor Kyle MacLachlan, “confía en su inconsciente” y hace elecciones basadas en él. Como resultado de ello, su estilo de contar historias es generalmente a través de asociaciones libres y requiere de nosotros, los espectadores, una actitud complementaria de atención flotante, o incredulidad suspendida, análoga a la actitud que nos es familiar de estar sentados detrás de un diván analítico. Aquí y allá debemos permitirnos renunciar al deseo de seguir la lógica de la historia y entender racionalmente su desarrollo para aceptar su cualidad de “proceso primario”, para apreciar la forma original y artística en que está presentada y hasta para aprovechar su extraña y perversa belleza. Podemos, entonces, encontrarnos en una especie de espacio de sueño (o pesadilla), como el apartamento número 710 de Dorothy, poco iluminado, púrpura y con aspecto de útero; o los cuartos en los que los cómplices de Frank mantienen encerrados a sus rehenes. Un espacio –tan fascinante como misterioso– que llevó a que Dennis Hopper describiera *Terciopelo azul* como “el primer film surrealista americano”.

Como afirman tanto Jeffrey como Sandy más de una vez: “¿Es un mundo extraño, no?”. ¡Verdaderamente extraño! Gracias David Lynch por recordárnoslo.

Resumen

Consideraré, desde una perspectiva psicoanalítica, cómo el film *Terciopelo azul* (Caruso, Roth y Lynch, 1986), dominado por relaciones perversas, presenta ante nosotros un “mundo extraño” (frase repetidamente proferida por dos de los protagonistas). Me detendré en particular en el tema del voyeurismo, que también nos implica como espectadores, así como en el significado simbólico de la oreja cortada –icónico y emblemático *MacGuffin* del film–.

Descriptor: Poder. **Candidatos a descriptores:** Extraño, Oreja.

Abstract

I shall consider from a psychoanalytic perspective how *Blue velvet* (Caruso, Roth, & Lynch, 1986), dominated by perverse relationships, presents us with ‘a strange world’ (a sentence repeatedly uttered by two of the film’s protagonists). I shall focus in particular on the theme of voyeurism, which also implicates us as spectators, and on the symbolic significance of the cut-off ear, the film’s iconic and emblematic *MacGuffin*.

Keyword: Power. **Candidates to keywords:** *Weird, Ear.*

Referencias

- Bodin, G. y Poulsen, I. (1994). Psychic conflicts in contemporary language: An analysis of the film “Blue velvet” by David Lynch. *The Scandinavian Psychoanalytic Review*, 17(2), 159-177.
- Caruso, F., Roth, R. A. (productores) y Lynch, D. (director) (1986). *Terciopelo azul* [cinta cinematográfica]. Estados Unidos: De Laurentiis Entertainment Group.
- Freud, S. (1953). Three essays on sexuality. En J. Strachey (ed.), *Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 7). Londres: Hogarth Press. (Trabajo original publicado en 1905).
- Freud, S. (1955). The “Uncanny”. En J. Strachey (ed.), *Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 17). Londres: Hogarth Press. (Trabajo original publicado en 1919).
- Freud, S. (1957). On the universal tendency to debasement in the sphere of love. En J. Strachey (ed.), *Standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 11). Londres: Hogarth Press. (Trabajo original publicado en 1912).
- Klein, M. (1975). Notes on some schizoid mechanisms. En M. Masud y R. Khan (ed.), *Envy and gratitude and other works: 1946-1963*. Londres: Hogarth Press. (Trabajo original publicado en 1946).
- Knafo, D. y Feiner, K. (2002). *Blue velvet*: David Lynch’s primal scene. *International Journal of psychoanalysis*, 83(6), 1445-1451.
- Sabbadini, A. (2014a). *Boundaries and bridges: Perspectives on time and space in psychoanalysis*. Londres: Karnac.
- Sabbadini, A. (2014b). *Moving images: Psychoanalytic reflections on film*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Sekoff, J. (1994). *Blue velvet*: The surface of suffering. *Free Associations*, 4(3), 421-446.
- Winnicott, D. W. (1971). Mirror-role of mother and family in child development. En D. W. Winnicott, *Playing and reality*. Londres: Tavistock. (Trabajo original publicado en 1967).

Cecilia Lauriña * y Cecilia Rodríguez **

Poder en la formación psicoanalítica: La supervisión y sus obstáculos

*Toda pregunta es un fracaso.
Toda respuesta es otro.
Pero entre ambas derrotas
suele emerger como un
humilde tallo, algo que está
más allá de los
sometimientos.*
Roberto Juarroz

¿En qué momento y de qué manera se hace uno analista? El camino, largo y sinuoso, implica el tránsito por diferentes posiciones y experiencias en el trípode de formación: análisis, supervisión y formación teórica, siempre vigente con sus diferencias, tanto dentro como fuera de la Asociación Psicoanalítica Internacioanl (IPA, por sus siglas en inglés).

Los alcances y las dificultades en este proceso dejan claro que en la forma de transmisión misma del psicoanálisis, un tanto inasible, encontramos la vía de su desviación posible. Por eso es tan necesaria la reflexión permanente, y dado que en todos los vínculos humanos se ponen en juego relaciones de poder, consideramos importante la reflexión acerca de las distintas posiciones en las que los analistas ejercen el poder que su función les confiere, en los distintos campos de la transmisión del psicoanálisis. Los efectos son muy diferentes cuando se ejerce desde la autoridad o el autoritarismo, hacia el poder transmitir para impulsar el potencial de cada nuevo analista u obstaculizarlo en el intento.

Recordemos que Kernberg (1996) advirtió sobre las formas de destruir la capacidad crítica y creativa de los candidatos. Increíble que eso se dé en una sociedad constituida por analistas, pero lamentablemente a veces es así. Resulta impactante el informe que en 2016

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

** Asociación Psicoanalítica de Guadalajara.



Adriana Varejão
Golden Fish, 2015

nos envió una *task force* de IPA¹ a todos los miembros, evidenciando que muchos analistas se habían sentido maltratados durante su proceso de formación debido a la posición y la postura de algunos analistas didactas. Literalmente, dice:

Hay sentimientos generalizados de haber sido insultados, avergonzados, ignorados y maltratados por los sistemas de formación. Parte de esto se centra en la posición y la postura del analista didáctico como una fuente de daño potencial y representando la rigidez del conjunto del sistema de formación. La cuestión intergeneracional consiste por un lado en la posición de la generación de más edad, cada vez más rígida y petrificada debido a su ansiedad ante la pérdida y la supervivencia del psicoanálisis, y por otro lado el deseo, el entusiasmo y la pasión de la generación más joven por unirse en este proyecto, pese a sentirse maltratados, no escuchados e ignorados como la fuerza que da la vida.

Aunque sabemos que se refiere solo a algunos analistas –y, afortunadamente, no todos–, el asunto que menciona “la posición y la postura del analista didáctico” es lo que nos ha llevado a abordar estas problemáticas desde uno de los ejes del trípode: la supervisión.

1. Este comunicado llegó a todos los miembros de IPA en un mail de IPA, ipa@ipa.org.uk, enviado el lunes 23 de mayo de 2016 con el asunto: “Institutional Issues Task Force”, firmado por Shmuel Erlich (Presidente), Siv Boalt Boethius, Abel Fainstein, Elizabeth Fritsch, Mario Perini, Edward Shapiro.

La supervisión

Consideramos que esta es “la vía regia” para descubrir aspectos fundamentales en la transmisión del psicoanálisis, tanto en lo que implica el trabajo con lo inconsciente como en la formación de un *pensamiento clínico*, del cual es su eje. Nada puede saberse de lo que sucede en la intimidad de un consultorio, pero la supervisión da la oportunidad de abrir la reflexión en tres campos:

1. del supervisando y su “paciente”, que, aún en posición de candidato para la institución, es el analista de su “paciente”.
2. el campo entre el supervisor y el supervisando, con lo que se produce en el encuentro que abre -o cierra- la posibilidad del trabajo con la experiencia de lo inconsciente.
3. el que se intuye sobre el trabajo del supervisor y su posición frente a la demanda de supervisión.

Entonces, nos encontramos con una situación para pensar en la transmisión del psicoanálisis y su relación con el saber y el poder.

Como vemos, el panorama es complejo. Las múltiples transferencias que se dan en el largo proceso de la formación analítica inciden en la complejidad de las relaciones societarias entre analistas y analizandos que hacen parte de la misma institución, y en la que cada uno se sitúa dentro de una jerarquía institucional (candidatos, adherentes, titulares, didactas). En relación con el poder, esto merece ser pensado una y otra vez. Pueden establecerse directrices para la formación psicoanalítica, pero lo que se transmite de diván a diván es inasible.

No obstante, es importante pensar el tema de la “posición y postura”² del analista, tanto tras el diván como en el sillón de supervisor.

Ahora bien, hay diferentes modalidades de supervisión y pocos testimonios acerca de la experiencia de los supervisados. Creemos importante abrir la reflexión para lograr una transmisión adecuada a la posibilidad de que el supervisando pueda ubicarse con autoridad frente a su paciente. Resonancias de nuestra primera pregunta: ¿cómo se hace uno analista?

No tenemos la respuesta, pero como dice nuestro poeta: entre los fracasos de las preguntas y los fracasos de las respuestas, intentaremos que emerja, más allá de los sometimientos, un humilde tallo.

Del poder al poder hacer

Piquerez Figueiredo (2016) citando a Foucault dice acerca del poder: “esa cosa tan enigmática, a la vez visible e invisible, presente y oculta, investida en todas partes” (p. 1).

¿De qué poder hablamos en psicoanálisis? De ninguna manera, el psicoanálisis es un “método peligroso”³, pero lo peligroso del método radica en el encuentro íntimo entre dos personas, a una de las cuales

2. Entendiendo “posición y postura” en el sentido que estas palabras tienen en el informe de la Task Force.

3. Aludiendo al título de la película *A dangerous method*, de Cronenberg, la cual trata de las relaciones entre Freud, Jung y Sabina Spielrein.

se le supone un saber sobre, o acerca de, la otra. Lo peligroso, entonces, es lo que se hace desde ese lugar.

Fabio Herrmann (Herrmann y Herrmann, 2014) afirmó: “Quieren que hable sobre el poder, y hablaré sobre la intimidad de la clínica, porque en la intimidad de la clínica es donde reside nuestro poder. Sin embargo, para que pueda ser eficaz, ese poder exige del analista una especie de restricción, porque es brutal” (p. 83).

En este campo, lo que se juega entre el saber y el poder en transferencia, da posibilidad al descubrimiento e incide de manera muy importante en los análisis y, con ello, sin duda en la formación psicoanalítica o en la deformación de la misma.

Entonces, es necesario pensar el poder y su relación con el saber.

Freud fue capaz de abandonar el método hipnótico así como la sujeción, paradigmas del poder absoluto sobre el otro. Surge el descubrimiento y la conceptualización de la transferencia, herramienta sustantiva en la posibilidad de operar en la clínica, pero también un poder. Posición ética muy admirable que, en la regla de abstinencia, delimita el camino. La escena analítica misma pone en evidencia una asimetría entre el analista y el paciente, así como en la supervisión de un candidato.

Hay un poder necesario del analista-supervisor que dirige el tratamiento o la supervisión. Aquel que consulta se acerca con su malestar, síntoma, angustia o inhibición, y viene a pedir alivio. Necesita obtener respuestas, seguridad, resguardo. Del lado del analista, hay un poder analítico, y es necesario usarlo bien. El analista decide las coordenadas del encuentro, los detalles del encuadre y su disposición en la escucha tienden a ubicar al consultante en una posición de interrogación. Si se produce la demanda de saber, es necesario conducirla. El analista soporta y es responsable de ese poder, pero la práctica analítica misma no es ejercicio de poder. Lacan a lo largo de su obra se dedica a repensar la dirección de la cura investigando cuáles son los principios de su poder, siempre preocupado por la formación de los analistas, preocupado porque la ausencia de argumentación con respecto a la dirección de la cura hace que se decidan aspectos relativos a la técnica a partir de un criterio de autoridad sustentado en un poder dogmático.

Es esperable que el supervisor esté ubicado en una posición ética que limite el goce narcisista que da el poder de un saber supuesto para poder conducir al supervisado a reconocer sus tropiezos.

La escena de la supervisión y sus obstáculos

En el encuentro con el paciente, hay algo de sí mismo inaprehensible que el analista deberá despejar con otro analista. Es común que en un comienzo de supervisión haya un analista preocupado por su práctica, que puede buscar aprobación o respuestas certeras que calmen su inquietud. Si la figura del supervisor está muy idealizada, el supervisando puede transferir su sed de certezas poniendo al supervisor en el lugar del saber-poder, resistiéndose así a ir despejando sus incertidumbres, atravesando la angustia del no-saber. Quizás es la situación más usual y hasta esperable en el comienzo de una supervisión.

Sin duda, en su propio análisis podrán clarificarse las mociones inconscientes de sus propias experiencias analizando a otros y analizándose

en los puntos en los que sus propias problemáticas hacen límite a su función de analizar. Pero la vía de la supervisión ayudará a hacer aprehensible aquello que con “su paciente” le llevó a intervenir de una manera u otra, abonando al desarrollo del pensamiento clínico y no solamente a “entender” la patología de aquel a quien analiza, así como también podrá darse cuenta de la manera en la que su propia subjetividad incide en los movimientos transferenciales de la sesión supervisada.

Así, el obstáculo que el discurso del paciente encuentra en el analista puede ser develado en el campo de la supervisión con lo que de transferencial surge en el encuentro del analista y el supervisor. Es este un encuentro de múltiples transferencias que se cruzan y articulan, y que tienen efectos en todos los que se implican. En el supervisando y “su paciente” y sin duda, también con el supervisor, en este otro campo en el que inciden los efectos del primero. Si se abre a la posibilidad de seguir sosteniendo las interrogaciones e incertidumbres, que llevan a ampliar toda perspectiva, se abona al trabajo analítico. Si, por el contrario, se estanca en lo ya sabido -por el analista-, evitando lo sorprendente que siempre puede surgir en cada caso, hay una posición que sin duda obstaculiza la escucha.

Son muchos los testimonios que evidencian situaciones en las que el supervisando se siente objeto de una evaluación en términos de un trabajo bien o mal realizado, en donde se impone una perspectiva, la del supervisor, en lugar de una comprensión de los movimientos transferenciales que subyacen en las dificultades del analista supervisado. En los casos en los que el supervisando sea un candidato en formación, debemos considerar situaciones en las que la relación con uno o con dos supervisores se extiende por un mínimo de año y medio o dos, a razón de una sesión semanal, con todo el peso que este vínculo tiene en el desarrollo del pensamiento clínico o, por el contrario, en la obstrucción del mismo.

Si el supervisor, haciendo uso y abuso de su goce en la posición de poder, se ubica como aquel que detenta el saber, encarnando una posición superyoica, facilita el infantilismo dependiente y olvida que ese poder, otorgado por la transferencia, es evanescente y que, como tal, es esperable que caiga. Su posición en cuanto a renunciar a las tentaciones del poder son determinantes en estas situaciones. En cambio, un supervisor ubicado en una posición ética que no hace gala del poder puede acoger la demanda del supervisando, en el *entre-dos* de la supervisión, posibilitando la investigación acerca del paciente y del funcionamiento mental del analista-candidato supervisado.

Si el supervisor no se descoloca de aquel que tiene y da todas las respuestas, obtura la experiencia del trabajo con lo inconsciente con un saber dogmático. Sostiene su poder en el supuesto de un saber omnipotente, obstáculo para ir desplegando la capacidad de escucha, en sí mismo y en el supervisando. La idealización del analista suele verse favorecida desde el lugar de prestigio que ocupa en la institución y, sin duda, por los efectos transferenciales de todos aquellos otros para quienes es “su analista”, dado que la red de analizantes dentro de la misma institución también incide en las relaciones que sostienen la estructura institucional.

Ahora bien, no es difícil pensar que aun con la singularidad de la transferencia en el caso por caso, un analista tenderá a colocarse en una posición similar en su función de analista o de supervisor. Quien es autoritario, muchas veces en la forma de paternalismo, tenderá a serlo en diversos campos. Quien es autoridad podrá acotar las tentaciones del exceso de poder para sostener la posición analítica propia y de sus consultantes.

Es esperable que el supervisor, respondiendo a su posición ética, se ubique como aquel que sostiene el buen uso del poder, el que permite mantener la interrogación abierta para que el supervisando vaya enfrentando sus dificultades, sostenido, contenido y acompañado en el proceso de ampliar su propia capacidad analítica.

En su libro *Problemas de la práctica psicoanalítica*, Edoard Weiss (1979) nos muestra a Freud en el papel de mentor: “Siempre tenía Freud la prudencia de no dar consejos, y lo que tenía que decir, tenía carácter de guía, de supervisión y nunca de encíclica. Siempre procura cuidar la propia estima de su alumno” (p. 12).

No se trata de lo mucho o poco que un analista sepa, sino de la manera en la que “usa ese saber” y la posición desde la cual se ubica al transmitirlo.

En el mejor de los casos, la presencia del supervisor suele ser una agradable compañía protectora que le da seguridad al analista novel y lo reafirma en el encuentro con su paciente.

Hay preguntas o indicaciones sencillas que hacen de despertador, que sirven para amaestrar las orejas, como dice Lacan (1964/1987) en el seminario sobre la transferencia.

A veces, con solo repetir una palabra o subrayar una frase, se destraba la escucha.

Moustapha Safouan (Safouan, Philippe y Hoffman, 1995) cuenta de su “análisis de control” con Lacan:

De él puedo decir lo mismo que Houda Aumont le confiaba a Rou-dinesco. De un modo general, siempre evitaba transmitir un saber constituido, no indicaba “una manera adecuada de hacer las cosas”. Trataba de comprender cómo funcionaba yo, y me obligaba a ser analista descubriendo de alguna manera mi “estilo”. Obligaba al otro a no ahorrar su propia singularidad y, al mismo tiempo, era riguroso en cuanto a principios. Todo podía hacerse o decirse, a condición de mantener con el paciente una distancia simbólica: por ejemplo, no aceptaba que se hablara de sí mismo a un paciente en cura. (p. 61)

Es imprescindible que en una supervisión vayan cayendo las idealizaciones para propiciar que el supervisando logre desarrollar su escucha, su pensamiento analítico, su “saber hacer” como analista.



¿Con los ropajes del Sr. Supervisor?

Ahora bien, ¿cómo ubicamos la identificación en el proceso de formación analítica?

“Es muy fácil dar la impresión de ser un psicoanalista, es más difícil ser uno”, afirmó André Green (2011, p. 67) en una conferencia que pronunció en México. Indudablemente el analista, el supervisor y los maestros son fuente de identificación, en sus estilos personales, en sus dichos y modos de pensar la clínica y la teoría. ¿Qué identificación guardamos con ellos y cómo intervienen en nuestro modo de ser analistas?

La identificación puede favorecer la adherencia a armoniosas certidumbres y significaciones prefabricadas, que aporten un conformismo que vista con ilusorios ropajes de psicoanalista, en lugar de la incómoda situación de ir recorriendo los pasos necesarios que pongan en juego el despliegue del deseo de analista. Pasaje necesario que transita desde la identificación imaginaria, ilusoria, de tener las glorias del analista, supervisor o maestro, a la identificación simbólica que posibilita la transferencia al trabajo.

Freud (1919 [1918]/1975b) decía que “no se debe educar al enfermo para que se asemeje a nosotros, sino para que se libere y consuma su propio ser” (p. 160).

En los momentos de vacilación, ante el desamparo de la estructural falta en ser, la identificación con la imagen ideal formadora aporta un reaseguro. Tomar las insignias del analista o supervisor puede proporcionarnos una ilusoria identidad analítica.

Sin embargo, las identificaciones son tan ineludibles como necesarias. Cuando no hay una adecuada distancia entre el sujeto y la fuente de identificación, se hacen más estrechos los márgenes de libertad, se está más expuesto a la idealización y su sometimiento consecuente.

En la imprescindible tarea del análisis personal y la supervisión, podemos hallar la modificación del ser del analista, que le permitiría ubicar su deseo de analista.

Para acceder a la modificación del ser que permite al analista ubicar su deseo de analista, es necesario levantar represiones y desandar identificaciones que le permiten acceder a su propia verdad. en “La Formación analítica en tiempos del psicoanálisis plural”, Alberto Cabral (2014) dice así:

la puesta a punto de la subjetividad del analista, que esperamos del análisis de formación [nosotros agregamos: y de la supervisión] presupone la aptitud para trasponer el registro identificatorio. Es lo que permite al analista servirse, si, de sus filiaciones transferenciales y aún de sus pertenencias institucionales, sin convertirse por ello en su sacerdote. (p. 525)

Conforme uno “se hace analista”, las idealizaciones, identificaciones y sometimientos pueden, a través del proceso de desidentificación propio del análisis, dar lugar a descubrir la verdadera “potencia de trabajo”, convencidos de las bondades del diálogo con otros colegas que incitan a abrir interrogantes así como despejan dudas. Aun cuando un analista ya está más afirmado en su práctica, suele buscar supervisiones, no porque el colega al que consultamos “sepa

más”, sino porque confiamos en que su experiencia puede abonar un diálogo que nos ayude a tener nuevas perspectivas y claridades sobre algún caso. El descubrimiento de los obstáculos no es sin Otro, pero es esperable un horizonte de ateísmo, en el final de la cura, con respecto a la religión del Otro.

Necesaria des-ilusión y des-identificación.

Las filiaciones transferenciales y pertenencias institucionales no deberían condenarnos a ser un “robot de analista” o de supervisor (Lacan, 1955/1983, p. 126).

El poder... de la palabra

Entonces, ¿cuál podría ser un posicionamiento adecuado del supervisor que facilite en el supervisado su posición de analista?

Como dice Moustapha Safouan (Safouan, Philippe y Hoffman, 1995), el supervisor enseña acerca de la ignorancia, que los reúne a ambos como “lectores leyendo juntos el mismo libro, descifrando la misma escritura cifrada que es el inconsciente” (p. 65) en la dimensión singular de cada supervisión, en la cual nada sabemos del deseo inconsciente.

Posición subjetiva respetuosa de la ignorancia en relación con un saber a advenir.

Ir así, al encuentro con lo no sabido, lo no sabido del deseo inconsciente.

Fenáreta, la madre de Sócrates, era comadrona. Puede pensarse en la analogía que inspiró la mayeutica, palabra griega *maieutiké*, que quiere decir “obstetricia”, la que se ocupa del parto o embarazo. El arte de hacer nacer (bebés), en equivalencia a la manera en la que Sócrates llevaba a otros a “dar a luz” sus propios pensamientos, tendiendo a la búsqueda de la verdad.

Si bien no está históricamente comprobado que sea Sócrates su inventor creador, los diálogos de Platón en *El banquete* así lo atribuyen. Sócrates, que repite las palabras de la sacerdotisa Diótima, dice que el alma de cada hombre está embarazada y que quiere dar a luz. Sin embargo, este parto no puede llevarse a cabo, dice la hermosa Diótima. Es precisamente el papel del filósofo el de ayudar a dar a luz al alma (el “partero”).

Así como la comadrona ayuda a dar a luz, del mismo modo el arte de Sócrates consiste no en proporcionar el conocimiento, sino en ayudar al alma de los interrogados a dar a luz los conocimientos de los que están grávidos. Para alcanzar el conocimiento, el instrumento dialéctico de la mayeutica es el diálogo; el discípulo no es un cajón vacío en el que se pueden introducir verdades, el conocimiento es alcanzado a través del diálogo con el maestro.

El método socrático es aplicable al análisis mismo; el analista no da respuestas al analizante, sino más bien sostiene la búsqueda de nuevas significaciones que alivien su pensar.

Esto también es aplicable a la supervisión. Las preguntas que se van formulando en la misma están destinadas en principio a ubicar el extravío, a que el analista vaya descubriendo los obstáculos y orientando el trabajo con su paciente.

A veces con analistas muy noveles se observa que al principio ni siquiera se pueden formular las preguntas adecuadas.

La “docta ignorancia” equivale, ya desde Sócrates, a un estado de apertura del alma frente al conocimiento: más que una posesión (de conocimientos), la *ignorancia sapiente* es una disposición. La expresión “docta ignorancia” es conocida a través de Nicolás de Cusa, monje benedictino preocupado por la cuestión del conocimiento y el acceso a la realidad allá por los años 1450. Es nombrado por Lacan (1962-1963/2007) en el seminario 10. Para él, saber, *scire*, es ignorar, *ignorare*: “Lo que debe hacerse ante todo es conocer nuestra ignorancia; solo quien sea muy docto en ella podrá alcanzar la sabiduría perfecta”. Y agrega: “la precisión de la verdad luce incomprensiblemente en las tinieblas de nuestra ignorancia” (Ferrater Mora, 1994, p. 928).

Lacan (1955/1983) culmina su escrito “Variantes de la cura- tipo” comentando una afirmación de Freud (1912/1975a) en *Consejos al médico en el tratamiento psicoanalítico*:

Pero debo decir expresamente que esta técnica no ha sido obtenida sino como la única adecuada a mi personalidad; no me aventuraría a negar que una personalidad médica constituida de manera enteramente diferente pudiese verse arrastrada a preferir disposiciones diferentes respecto del enfermo y del problema por resolver. (p. 346)

Tal extrema reserva no es pensada como signo de su “profunda modestia”. Lacan lee en estas líneas una afirmación: “la verdad de que el análisis no puede encontrar su medida sino en las vías de una docta ignorancia” (p. 346).

En la misma línea, muy tempranamente Theodor Reik (1948) sugiere que se ayude al candidato a escuchar con *su tercera oreja*⁴, pues dice que las otras dos han sufrido efectos de sordera provocados por una enseñanza dogmática. El saber predigerido, aunque dé cuenta de la práctica analítica, produce, sin duda, efectos de deformación.

Esta es una toma de posición muy fuerte con respecto al lugar del supervisor. Si aun en su más genuino deseo de ayudar al consultante el supervisor no permite al supervisado ir descubriendo sus obstáculos y tomando sus decisiones en la dirección de la cura, se transformará en un padre/madre nutricional que promueve la repetición de un saber.

Los límites a la escucha son un hecho de estructura; entonces, la supervisión es necesaria por la propia estructura del sujeto en cualquier momento de la formación. Aun los analistas-supervisores experimentados, como los llamará Freud en la primera hora, pueden beneficiarse con la escucha de Otro.

Dice Lacan (1955/1983):

El fruto positivo de la revelación de la ignorancia es el no saber, que no es una negación del saber, sino su forma más elaborada. La formación del candidato no podría terminarse sin la acción del maestro

4. La tercera oreja o subjetividad segunda, como la llama Lacan, sugiere alentar una posición de escucha, aprender a escuchar y escucharse, confiar en el dispositivo analítico como a posibilidad de ir develando los enigmas que el analizante propone.

o de los maestros que lo forman en ese no-saber, en ausencia de lo cual nunca será otra cosa que un robot de analista. (pp. 125-126)

Lacan expresa con estas palabras la posición que juzga adecuada para propiciar una posición de autonomía en el saber.

El maestro –o supervisor, en nuestro caso– lo forma, no dándole un saber, una interpretación válida, una traducción simultánea de lo que dice el analizando, sino que lo forma en la interrogación acerca del inconsciente, ya que del deseo inconsciente nada sabemos, por mucha teoría que portemos.

El *poder* del analista, poder de la palabra, debe estar al servicio del analizante. En la función de supervisor, podrá poner su saber al servicio de favorecer una escucha analítica en su supervisado para *poder* ir despejando los puntos de goce que obturan toda práctica, incluyendo la propia.

Este trabajo es el resultado de una agradable y fructífera comunicación epistolar entre dos analistas que aún no se conocen personalmente. Es el resultado de poder compartir y debatir experiencias penosas de sus analizandos y supervisandos, así como sus propias experiencias como pacientes y supervisandas. Pertenecemos a instituciones muy diferentes y lejanas, y fuimos encontrando problemáticas comunes, así como modos diversos de pensarlos.

Resumen

¿Cuál podría ser un posicionamiento ético adecuado en el supervisor que facilite en el supervisando su posición de analista?

Las autoras consideran que la supervisión es “la vía regia” para descubrir aspectos fundamentales en la transmisión y formación del *pensamiento clínico*.

Proponen pensar la transferencia y su relación con el saber y el poder, así como los obstáculos que implica el abuso de poder: idealización, sometimiento, identificación y la imprescindible desidentificación, que inciden en la formación psicoanalítica o en la deformación de la misma.

Freud, Lacan, Reik, Safouan, Kernberg, Green, Cabral son convocados a la reflexión acerca de una transmisión adecuada que posibilite al supervisando ubicarse con autoridad frente a su paciente.

El supervisor, ubicado en la *docta ignorancia* podrá poner su saber al servicio de favorecer una escucha analítica para ir despejando los puntos de goce que obturan toda práctica, incluyendo la propia.

Descriptor: Formación psicoanalítica, Supervisión, Transferencia, Poder, Deseo de analista.

Abstract

Which could be an ethical position in the supervisor in order to promote an analytic position in the supervisee? The authors consider that supervision is the *via regia* to re-discover fundamental aspects in the transmission of psychoanalysis and its clinical thinking. They propose a reflection on transference and its relationship with knowledge

and power, as well as the obstacles implied in power abuse: idealization, submission, identification and the indispensable disidentification; which influence psychoanalytic training, or its distortion Freud, Lacan, Reik, Safouan, Kernberg, Green, Cabral, are brought to reflect about the proper transmission which allows the supervised psychoanalyst to position himself/herself with authority before his or her patient.

The supervisor, positioned in the *docta ignorantia* (learned ignorance), will be able to place his knowledge at the service of favoring an analytic listening, to start clearing the aspects of *jouissance* which hinder psychoanalytic practice, including his or her own practice.

Keywords: *Psychoanalytic training, Supervision, Transference, Power, Analyst desire.*

Referencias

- Cabral, A. (2014). La formación analítica en tiempos del psicoanálisis plural. *Revista de Psicoanálisis*, 71(2-3).
- Cusa de, N. (trad. en 1985). *De Docta Ignorantia*. Barcelona: Orbis. (Obra original de 1440).
- Ferrater Mora, J. (1994). *Diccionario de filosofía*. (vol. 1). Barcelona: Ariel.
- Foucault, M. (1992). Microfísica del poder. Madrid: De la piqueta. (Trabajo original publicado en 1979).
- Freud, S. (1975a). Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 17). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1912).
- Freud, S. (1975b). Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 17). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1919 [1918]).
- Freud, S. (1975c). Sobre la dinámica de la transferencia. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 12). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1912).
- Green, A. (2011). *Conferencias en México* (vol. 1) México: Paradiso.
- Herrmann, L. y Herrmann, F. (2014). O poder não corrompe, revela. *Ide*, 36(57), 73-91.
- Kernberg, O. (1996). Thirty methods to destroy the creativity of psychoanalytic candidates. *International Journal of Psycho-Analysis*, 77, 1031-1040.
- Lacan, J. (1987). *El seminario de Jacques Lacan, libro 11: Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1964).
- Lacan, J. (2003). *El seminario de Jacques Lacan, libro 8: La transferencia*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1960-1961).
- Lacan, J. (2007). *El seminario de Jacques Lacan, libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1962-1963).
- Lacan, J. (2009). Variantes de la cura-tipo. En T. Segovia y A. Suárez (trad.), *Escritos 2*. México: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1955).
- Lacan, J. (2014). La dirección de la cura y los principios de su poder. En J. Lacan, *Escritos 1*. México: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1958).
- Lauriña, C. y Weisz, E. (2017). *Identificación y supervisión en la formación analítica*. Presentado en las Jornadas de Lacan en IPA, México.
- Piquerez Figueiredo, M. (2016). El problema del poder-saber en psicoanálisis [Monografía]. Facultad de Psicología de la Universidad de la República, Uruguay.
- Platón (trad. en 1990). El banquete o Del amor. En Platón, *Obras completas*. Madrid: Aguilar. (Obra original de 385-370 a. C.).
- Real Academia Española (2001). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa Calpe.
- Reik, T. (1948). *Listening with the Third ear*. Nueva York: Farrar, Straus and Company.
- Safouan, M., Philippe J. y Hoffman C. (1995). *Malestar en el psicoanálisis: El tercero en la institución y el análisis de control*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Thomas, J. (productor) y Cronenberg, D. (director) (2011). *A dangerous method* [cinta cinematográfica]. Alemania, Reino Unido, Canadá: Recorded Picture Company Lago Film Prospero Pictures.
- Weiss, E. (1979). *Correspondencia Sigmund Freud-Edoardo Weiss: Problemas de la práctica Psicoanalítica*. Barcelona: Gedisa.

Eyal Rozmarin*

Una segunda confusión de las lenguas: Ferenczi, Laplanche y la vida social

Mi amigo Marlowe tiene cuatro años. Jugamos mucho juntos. A veces jugamos como harían dos niños; nos perseguimos por toda la casa y luchamos. A Marlowe le encanta dominarme por la fuerza. Tengo que defenderme o, si no, él no sentiría que realmente gana. Pero al final él tiene que ganar o, si no, se enoja. Una tarde de domingo, en medio de un juego de este tipo, estamos tomándonos un descanso. Estoy en su cama, acostado de espalda, jadeando. Él está de pie a mi lado con una gran sonrisa en el rostro. De pronto, se resbala, comienza a rodar y se cae de la cama. Las cosas ocurren como en cámara lenta. Salto y trato de acercarme a él. Al comienzo estoy asustado, pero luego me parece que su caída está controlada y que él va a estar bien, hasta que se pega en la espalda con la cómoda que está junto a su cama. Sé que eso duele. “¿Estás bien, Marbs?”, le pregunto mientras sigo acercándome. Tiene una expresión extraña. Se ve más asustado que lastimado.

Antes de que me dé cuenta, se escapa a la otra habitación y se acucilla en el rincón más alejado. Lo sigo. Él llora y grita: “¡Me pegaste! ¡Me pegaste!”. Me oigo a mí mismo decir “Querido, ¡no te pegué! ¡Te caíste!”. Ahora me siento extraño. De todas las cosas que podría decir o hacer ahora, ¿acaso es esta la más urgente? ¿Explicar lo que “realmente” ocurrió? Al pensar retrospectivamente, considero que es instintivo asegurarle que no tuve intención de dañarlo para que así me deje acercarme y ver qué tan grave es el golpe. Sin embargo, también soy consciente de que sus padres están en la habitación de al lado y tal vez ya se hayan enterado de este drama, y sé que no solo se lo estoy diciendo a él, sino también a ellos.

Me alarma notar que él de verdad se ve asustado, como si realmente creyera que lo hice a propósito. Puedo razonar sobre la situación de manera retrospectiva y pensar que su percepción cuando es-

* International Association of Relational Psychoanalysis.



Adriana Varejão
Polvo Portraits II (Classic Series), 2013

taba de pie a mi lado fue diferente, que en su cabeza ese momento no se distinguía del anterior ni tampoco de lo que vino después. Tal vez para él el juego no se detuvo. Tal vez él estaba planeando su próximo movimiento cuando se resbaló, y le dio la impresión de que yo lo había interceptado. Sin embargo, en este momento, cuando él está en cuclillas llorando en un rincón, no hay razonamiento. Quiero abrazarlo y tranquilizarlo, pero me enfrento a una acusación de un niño asustado, y esta situación también me está inquietando.

Luego, las cosas empeoran. Él sale disparado del rincón como si estuviera escapando de un monstruo terrible, entra a la habitación del lado y se cobija en el regazo de su madre. “Lovey me pegó, Lovey me pegó”, dice llorando amargamente. (Me dice *Lovey*, que significa “cariño”, porque ese es mi apodo en su casa). Lo sigo a la habitación de al lado y nuevamente todo lo que puedo decir es “No te pegué, Marlowe, te caíste”. Luego habla la madre de Marlowe: “Lovey no te pegó, Marlowe, Lovey nunca te pegaría, Lovey te ama. Eso que estás diciendo no está bien”. A ella también le parece necesario establecer la verdad del hecho. Sin duda, al igual que yo, ella quiere expulsar la idea de que yo lo dañé intencionalmente, y de ese modo hacer que se sienta mejor... Sin embargo, hay un niño sufriendo de dolor, que llora, que está asustado, y los adultos responden tratando de esclarecer los hechos y mantener la etiqueta social, como si hacer que se dé cuenta de lo errado de sus creencias (tanto la inmediata, que le hice daño, y la general, que podría querer hacerle daño) fuera la solución a la crisis. Es algo parecido a decir “no hay ningún monstruo debajo de la cama”.

No obstante, hay dos cosas que son obvias. El niño no solo está adolorido y asustado, sino que también es forzado, primero por mí y luego por su madre, a considerar un argumento confuso e invalidante: lo que crees está mal, y también está mal la forma en que te sientes con respecto al hecho. Puedo ver en su carita una dolorosa confusión. Lo que sea que él esté pidiendo en este momento, no lo está recibiendo. Lo que *sí* está recibiendo lo está haciendo sentirse peor.

Después de un largo rato, el niño se ve casi tranquilo. Puede ser que esté empezando a convencerse. La disonancia de ser atacado por alguien en quien él confía se está disipando y el elemento de miedo está perdiendo fuerza. Tal vez esté desconectándose de las palabras, sintiéndose reconfortado *a pesar de nuestra narración*. Durante toda esta tensa comunicación, su madre ha estado acariciándole la espalda, en el lugar que le duele. Le toma un poco más de tiempo volver a encariñarse conmigo. Acepta seguir jugando, otro juego, pero aún me mira con sospecha. Puedo ver que está haciendo un gran esfuerzo para procesar el mensaje disonante, para saltar la brecha entre su experiencia y lo que ha sido dicho.

Comencé con la historia de aquel momento que experimenté con Marlowe y su familia para tener en cuenta los muchos momentos de este tipo que ocurren en la vida de un niño y lo que acontece en ellos. Me gustaría sugerir que estos momentos, a la vez rutinarios y formativos, son difíciles, a veces traumáticos, y que la dificultad o el trauma que los marca también marca profundamente nuestras vidas adultas.

Si aplicamos un marco freudiano (Freud, 1933/1999b), podríamos decir que es en estos momentos cuando se establece el superyó, el superyó y sus inevitables insatisfacciones. El impulso del niño -ya sea deseo, agresividad o miedo- se enfrenta a una ambigua mezcla de razón y normatividad social. “No deberías sentir lo que estás sintiendo” es la esencia del mensaje. “Estás equivocado”, tanto en lo factual como en lo ético. “Así es como debe sentirse y pensar uno en esta situación”. Poco a poco, estos mensajes se van internalizando hasta formar una parte del yo alineada con la sociedad y teñida de su moralidad. Las fantasías se disipan, se canaliza el afecto; lo correcto y lo incorrecto, la culpa y la vergüenza configuran un sentido común, es decir, un sentido normativo. La experiencia se estructura por medio de permisos y prohibiciones que pueden obligarnos a hacer concesiones, pero también establecen la seguridad del saber civilizado: saber qué se puede pensar, qué se puede hacer y qué se puede decir. El Freud más tardío de hecho hace hincapié en la internalización de los mensajes más que en la identificación con el progenitor (padre) como la raíz de la formación del superyó.

Así, el superyó del niño no se edifica en verdad según el modelo de sus progenitores, sino según el superyó de ellos; se llena con el mismo contenido, deviene portador de la tradición, de todas las valoraciones perdurables que se han reproducido por este camino a lo largo de las generaciones. (Freud, 1933/1999b, p. 67)¹

No obstante, si bien la idea del superyó ayuda a formular este proceso de internalización en términos de su hipotética estructura psicológica futura y si bien de hecho nos entrega una manera de localizar

1. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a Freud, S. (1991). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1933).

y comprender los efectos de la normatividad social sobre el sujeto, alcanza menos éxito al intentar reflejar la experiencia y los problemas que involucra este proceso gradual y necesariamente íntimo. ¿Qué ocurre en realidad en dichos momentos formativos? ¿Cómo se registran? ¿Cuáles son los significados, tanto inconscientes como conscientes, que se unen a la narración de la subjetividad naciente?

Me parece que si queremos comprender mejor la lucha y la desorientación que estos momentos conllevan para los niños, así como las maneras en que dichos momentos siguen estructurando nuestra experiencia adulta, necesitamos mirar a otra parte dentro del psicoanálisis. Con este propósito, me gustaría sugerir dos visiones adicionales y diferentes, pero relacionadas entre sí: la innovadora y fructífera idea de “una confusión de las lenguas”, propuesta por Ferenczi (1949), y el concepto del mensaje enigmático, promovido por Laplanche (1995/1999).

En este texto, agruparé estas dos ideas y las ubicaré dentro de un espectro. Sugeriré que, dado que ambas apuntan a las enigmáticas y potencialmente traumáticas diferencias entre adultos y niños, están mejor dotadas para referirse a aquellos momentos en que los niños aprenden de los adultos. Más aun, sugeriré que si bien Ferenczi habla explícitamente sobre una confusión de las lenguas, su obra completa presenta dos confusiones tácitas, siendo la segunda más general y tal vez más profunda. Basaré esta sugerencia en evidencias presentes en la crítica de Ferenczi sobre el superyó, así como en otro de sus grandes aportes: la idea de la identificación con el agresor. Asimismo, en este contexto, tocaré el tema del llamado *instinto de muerte*. Sostendré que, lejos de cualquier destructividad arraigada, es la pérdida traumática de significado lo que hace que las personas deseen morir.

Un breve recordatorio. La confusión de las lenguas de la que habla Ferenczi (1949) es una confusión entre “el lenguaje de la ternura y el lenguaje de la pasión”. Se refiere al hecho de que los adultos pueden confundir la necesidad de afecto de un niño, así como sus gestos afectivos, con insinuaciones sexuales, y responder a ello en el lenguaje de la sexualidad adulta. En un extremo, la confusión de las lenguas involucra el abuso sexual o la violación de niños: adultos que seducen o fuerzan a niños para tener sexo. El abuso sexual usualmente viene seguido de otro tipo de abuso: la negación punitiva. “Casi siempre el agresor se comporta como si nada hubiera sucedido [...]. No es raro que tras hechos de este tipo, el seductor se vuelva excesivamente moralista y trate de salvar el alma del niño por medio de la severidad” (p. 227).

Como resultado de este abuso doble, el niño sufre un trauma severo: “El miedo al adulto desinhibido, casi loco, cambia al niño” (p. 229). Esta situación causa una fragmentación y atomización de la personalidad en una mente “compuesta solo por el id y el superyó, y que por lo tanto carece de la capacidad de mantenerse a sí misma de forma estable” (p. 228). El amor, el odio y el terror forman una tormenta emocional perpetua que el niño solo puede capear por medio de una disociación y escisión generalizadas. Es como si estuviera destinado a vivir en una escena primigenia eternamente presente. En pocas palabras, la confusión de las lenguas que presenta Ferenczi es una catástrofe.

Laplanche (1995/1999) explora los campos más ambiguos y matizados de las relaciones entre adultos y niños. El concepto que desarrolla para explicar el efecto de la sexualidad adulta en los niños es “el mensaje enigmático”. Este mensaje se refiere al exceso y al misterio, inherentemente abrumadores, que se le presentan al niño mediante la sola presencia de la sexualidad de sus padres. En el contexto que explora Laplanche, esta sexualidad es implícita, no forzada; sin embargo, es ubicua y poderosa, y el niño la registra como un lenguaje misterioso que es a la vez aterrador y emocionante. Es un lenguaje de exceso, puesto que supera la capacidad que tiene el niño para procesar sus complejos mensajes conscientes e inconscientes. Sin embargo, a diferencia de la idea planteada por Ferenczi, este lenguaje es evocativo en lugar de destructivo. Esto ocurre porque, en el escenario que presenta Laplanche, el niño no es atacado y sometido a una escena primigenia verdadera. El lenguaje del adulto flota sobre el niño. Al niño se le permite procesarlo a su propio ritmo, en privado, y principalmente de modo inconsciente. Más aun, ya que este lenguaje se insinúa y a la vez se presenta de modo evidente, la interacción involucra partes iguales de fantasía y realidad. De este modo, el niño logra traducirlo a su propio mundo de significados en evolución, activando así su curiosidad y creatividad.

Laplanche considera que el exceso de sexualidad adulta es la fuerza que impulsa la formación del inconsciente y su componente básico de otredad. Nos convertimos en los seres complejos que somos a medida que nos esforzamos por comprender más de lo que somos capaces. Desarrollamos una experiencia de nuestro propio yo enigmática y *otrada*, a medida que *nos convertimos en nosotros* en relación con el deseo misterioso del otro.

Podríamos decir que Laplanche, como Ferenczi, también habla de una confusión de las lenguas: una confusión relacionada con el exceso y la otredad de la sexualidad adulta cuando impacta a los niños, pero la confusión que explora Laplanche es inherente al desarrollo humano. No conlleva los extremos de la violencia y la negación. Por lo tanto, es enigmática en lugar de perturbadora; es difícil, pero no destructiva.

Lo que Ferenczi y Laplanche tienen en común, la razón por la cual podemos reunirlos en este contexto, es una visión del desarrollo infantil contraria a la del Freud posterior a la teoría de la seducción. Ellos ven al niño *no* como el causante de los deseos perturbadores, los cuales son después puestos en regla por la intervención de un adulto, sino como el sujeto de deseos ajenos y extraños a los que solo logra adaptarse tras un enorme esfuerzo. Tanto para Ferenczi como para Laplanche, el niño es el objeto de una combinación de poder y deseo del adulto. No es el deseo del niño sino el del adulto el que emerge en el horizonte; además, este se impone dentro del desequilibrio de poder existente entre niños y adultos. La manera en la que los niños enfrentan su propio deseo y el de otros dentro de este injusto campo de poder es lo que marca su desarrollo. Los adultos traen consigo tanto desorden como orden.

Pero las confusiones que exploran Laplanche y Ferenczi son también muy distintas. Por lo tanto, puede ser útil verlas como dos

puntos de referencia dentro de un espectro. Laplanche captura una confusión en la cual el lenguaje del adulto es excesivo, pero en su mayor parte benevolente y suficientemente implícito para ser evocativo, mientras que Ferenczi expone una confusión en la cual el lenguaje del adulto es descaradamente crudo, muchas veces malévolamente y, por lo mismo, catastrófico.

Ahora quisiera emplear este marco para leer el momento que describí anteriormente. Marlowe está teniendo una mala experiencia bastante compleja. Involucra un shock, dolor, una aterradora percepción de los hechos, una crisis de confianza y, por sobre todo, un sentimiento de indefensión. Él la vive como un evento *interno* enigmático y a la vez *en relación con los adultos a su alrededor*. Se aleja con temor y sospecha de mí, acercándose a su madre para recibir comodidad y seguridad. Ambos queremos resolver su problema. Su madre lo abraza. Yo también lo haría si él me dejara. Sin embargo, al mismo tiempo discutimos sus percepciones y cuestionamos sus sentimientos. “No te pegué”, le digo. “Él no te pegó, nunca te pegaría”, le dice su madre para consolarlo. Es nuestro instinto pensar que él se sentiría mejor si creyera lo que decimos. Esto es razonable. Los accidentes nos asustan menos que las malas intenciones y la violencia planificada, ya que no involucran la idea aterradora de la malevolencia.

Pero lo que quisiera sugerir es que, en otro registro, lo que los adultos están haciendo, tal vez inevitablemente y ojalá con buenas intenciones, es forzar al niño a adoptar un idioma ajeno. Este idioma no solo no cubre sus necesidades presentes, sino que también las trata de manera injusta. Le exige al niño amoldarse a la manera en que *nosotros* necesitamos comprender las cosas para que su problema no *nos* abruma ni *nos* avergüence. Le pide que someta y traduzca su experiencia de acuerdo a las premisas que le presentamos. Le traspasa la vergüenza a él. Más aun, le exige aceptar un grado de negación que todos necesitamos para sentirnos bien en estas circunstancias angustiantes.

Sí, yo no lo golpeé en ese momento y nunca lo golpeé realmente. A él se le permite saltar sobre mí, darme puñetazos y tironearme todo lo que quiera. Mi reacción se limita a evadirlo y contenerlo. Pero también es cierto que durante todo el juego, Marlowe estuvo sujeto a mi mayor potencia física y mental. Hubo mucha diversión y emoción, ¿pero no hubo también un momento en el que nos salimos de los márgenes del juego y llegamos a un mundo oscuro de miedo y dolor verdadero? Se suponía que debíamos simular estar peleando realmente, pero mantener esta simulación dependía de mí. ¿No me habré pasado de revoluciones en algún momento? ¿Habré sido demasiado brusco? ¿No le habré dado miedo en serio? ¿Llegó un momento en que se borraron los límites, en que él ya no se sintió seguro, en que se sintió abrumado?

Ni yo ni su madre siquiera imaginamos la posibilidad de que el juego pudiera haber ido demasiado lejos o de que yo hubiera incumplido mi responsabilidad. Ninguno de nosotros quiso pensar que, tal vez, Marlowe pudo haber quedado expuesto a un peligro real por mi culpa. Por eso le pedimos que olvidara que esto pudo haber pasado, que olvidara que pudo haber quedado expuesto a demasiada agresividad. Le pedimos que negara la posibilidad de una transgresión.

Lo forzamos a enfrentarse a un dilema: o adoptar nuestra lógica o quedarse aislado. Marlowe protestó un rato, pero al final iba a tener que aceptar nuestra postura.

Momentos como este conllevan una seria brecha de significado y de reconocimiento, una brecha que se abre cuando cualquier experiencia que es demasiado difícil de manejar para los adultos se enfrenta con narrativas que buscan aliviarla negando sus premisas. Lo que crees que está pasando en realidad no está pasando. Lo que está pasando es algo totalmente distinto, y te darás cuenta si escuchas. Al lenguaje de la singularidad, a la necesidad del niño de ser reconocido en su momento presente, se le responde con el lenguaje de lo que se presenta y que necesita creer en sí mismo como razón y objetividad. Desde otra perspectiva, es el lenguaje de las normas sociales y de las formas de significar que se prescriben. Y desde otra perspectiva, es el lenguaje de la omnipotencia y el narcisismo. Yo te voy a decir lo que es correcto, yo te voy a decir lo que es normal, yo te voy a hacer creer lo que *yo* necesito que creas para poder sentirme bien conmigo mismo. La necesidad singular expresada por el niño no se puede digerir. Sobrepassa el sentido común del adulto, discute su sentido del saber y cuestiona su necesidad de controlar las circunstancias. Le exige al adulto reconocer pensamientos y conductas que lo hacen sentirse avergonzado y culpable. Y, por lo tanto, este reafirma el poder que comparte con todos los adultos: el de determinar la verdad, de aceptar o rechazar significados y sentimientos, y de negar el potencial destructivo de su poder y las graves consecuencias de sus faltas de responsabilidad.

Estos momentos también involucran un dilema de identificaciones. Puede ser difícil para el adulto identificarse con un niño herido e indefenso, y más fácil identificarse con narrativas internalizadas que diluyen las heridas y la indefensión, poniéndolas en contexto a la vez que absuelven al adulto de su responsabilidad. Así, tenemos un evento menor de adoctrinamiento, que Althusser (1970/1971) podría denominar interpelación. El niño es conminado a alinearse con el adulto y con las narrativas que informan *su* sentido de la subjetividad, y de la identidad. Si quiere recibir cuidados, debe adecuarse a estas narrativas. La alternativa es quedarse aislado, sin palabras ni significado. Para la mayoría de nosotros, un aislamiento de este tipo es imposible. Y, por lo tanto, el niño adopta este lenguaje extraño y lo hace propio. Aprende a identificar y a ser identificado por medio de las mismas narrativas. Abandona los dominios de experiencia que estas narrativas se niegan a reconocer. La brecha entre lo singular y lo objetivo-normativo es internalizada y formalizada, con lo que se convierte en una estructura básica de su subjetividad.

Este proceso es un aspecto común de lo que llamamos socialización; sin embargo, ya desde Freud, y más aun después de Lacan, hemos llegado a comprender que requiere hacer profundas concesiones. Nos inculca un registro en el cual estar consciente de uno mismo significa vergüenza y autoalienación. Hace aflorar los conflictos fundamentales de la vida civilizada, donde el yo nunca llega a sentirse del todo a gusto en el mundo. Sin embargo, me parece que si añadimos a la ecuación la sensatez de lo planteado por Ferenczi,

podremos ver más en profundidad el carácter de este proceso y sus problemáticas consecuencias. Una de estas consecuencias es la emergencia dentro de nuestra experiencia de lo que Freud no logró explicar, sino hasta que vio más allá del principio del placer y propuso un instinto de muerte, ese aspecto de nuestra existencia que se refiere al alejamiento del significado y de la vida, o a la destrucción de ambos (Freud, 1920/1999a). Desde otra perspectiva, es lo que Ferenczi dejó sin formular entre dos ideas que no integró. Primero, lo que llamó “identificación con el agresor”; segundo, lo que debe haber querido decir cuando escribió en sus *Contribuciones al psicoanálisis* (Ferenczi, 1939)² que “un verdadero análisis del carácter debe hacer a un lado, al menos temporalmente, toda idea del superyó, incluyendo el del propio analista” (p. 394)³.

Ferenczi (1949) habla de identificación con el agresor en el contexto inmediato de la confusión de las lenguas. La identificación con el agresor es el mecanismo usado por el niño para resolver la ansiedad que le genera la confusión y sus repercusiones.

Los niños se sienten físicamente y moralmente indefensos, sus personalidades no están suficientemente consolidadas como para ser capaces de protestar, aunque sea solo en sus pensamientos, contra la fuerza insuperable, y la autoridad del adulto los enmudece y puede arrebatarles sus sentidos. [La misma ansiedad] si alcanza un cierto máximo, los compele a subordinarse... a la voluntad del agresor, [...] a identificarse con el agresor. (p. 228)

Aquí, Ferenczi está ilustrando su propio escenario de desarrollo del superyó. Es un superyó que emerge más diádicamente, y no tanto en un triángulo, un superyó que nace de la unión entre el deseo y la retribución, más que de la oposición entre ambos. Es un superyó cuya premisa fundacional es la negación, y no la prohibición. Su estructura básica es la disociación, y no la represión. El adulto dice: “No pasó, no pudo haber pasado, y si pasó, no es lo que tú crees que es”. El niño es incapaz de resistirse y acepta el mensaje. Se identifica con la agresión del adulto y con su negación. En otras palabras, internaliza una paradoja evidente. Esta paradoja se convierte en su propio agente de autoridad y conocimiento: un superyó fragmentado, preocupado internamente y atormentado. Este superyó es marcadamente

2. Todas las citas incluidas a continuación, tomadas de *Contributions to psychoanalysis* de Ferenczi, provienen de *Bausteine zur Psychoanalyse*, la primera traducción al alemán del original de Ferenczi (en húngaro), en su traducción al inglés por E. B. Ashton, traductor al inglés de la *Dialéctica negativa* de Theodor Adorno.

3. La cita completa es: “un verdadero análisis del carácter debe hacer a un lado, al menos temporalmente, toda idea del superyó, incluyendo el del propio analista. Después de todo, el paciente debe ser liberado de todo lazo emocional que vaya más allá de la razón y de sus propias tendencias libidinosas. Solo esta especie de desmantelamiento del superyó puede llevar a una cura radical. Los éxitos que consisten solo en el reemplazo de un superyó por otro todavía deben clasificarse como éxitos de la transferencia: ciertamente no cumplen el fin último de la terapia, que es dejar atrás la transferencia” (Ferenczi, citado por Adorno, 1966/1973, p. 272). Podemos notar que aquí Ferenczi habla de razón como algo antitético al superyó, pero esto ocurrió antes de que llegáramos a ver la idea de razón a través del lente desarrollado por Foucault.

distinto al de Freud. El superyó de Ferenczi no hace cumplir lo que Lacan (1966/2006) llamó “la ley del padre”, un conjunto de significados y orientaciones basados en un orden simbólico coherente, aunque también alienante. Más bien, hace cumplir una ley que se basa en la desconexión de los significados y en la negación de la experiencia, un desorden de escisión y cierre. El exceso y la otredad inherentes a este superyó son aniquiladores.

Al escribir que, en el análisis, necesitamos liberar al individuo de toda idea del superyó, Ferenczi (1939) debe haber tenido este escenario en mente. El superyó de la identificación con el agresor no es una agencia dedicada a vigilar la fantasía. No es una estructura psicológica que podríamos desintoxicar de sus efectos más severos con conciencia benevolente. Es un superyó fundado no sobre la base del estrechamiento de la experiencia debido a una prohibición (generada), sino de la identificación con la violencia cruda y la mentira descarada. Es por esto que Ferenczi habla de la necesidad de suspenderlo durante el análisis. Si queremos curar el destripamiento de la experiencia que tal identificación requiere, debemos protestar contra las mentiras, desmadejar las paradojas y exponer los ataques perpetuos contra la conexión que se necesitan para que este superyó se mantenga en funcionamiento. Un superyó formado sobre la base de la negación del sufrimiento real y la destrucción de la conciencia debe ser rechazado completamente para que el individuo pueda prosperar. Como muestra Adorno (1966/1973) en su crítica del trabajo de Ferenczi, este último no se aferra totalmente a su rechazo al superyó. Tal vez su identificación con su propio agresor psicoanalítico, Freud, imposibilitó este rechazo total, pero sí es posible notar una profunda ambivalencia.

De hecho, si el lector me sigue hasta este punto, puede haber observado una cierta brecha o confusión en el propio marco conceptual de Ferenczi. Después de todo, no todos nosotros sufrimos el tipo de abuso sexual sobre el cual Ferenczi basó su idea de la confusión de las lenguas. No todos nosotros nos identificamos con el agresor hasta el punto de que nuestros superyós se vuelvan paradójicos, se nieguen a sí mismos y sean profundamente destructivos. Sin embargo, Ferenczi parece sugerir que el psicoanálisis debiera siempre involucrar una suspensión del superyó, tanto en el paciente como en el analista. ¿A qué se debe esta extensión del principio desde las personas gravemente traumatizadas a todos nosotros?

Quisiera sugerir que la razón es que Ferenczi ya está deliberando sobre los dos tipos de confusión a los que me he referido, pero al parecer tiene sus razones para solo nombrar uno. Cuando habla de la negación que suele presentarse después de que al niño se le impone el lenguaje de la pasión adulta, Ferenczi le asigna a la negación un rol secundario frente a esta confusión. En otras obras, sin embargo, Ferenczi (1931) se refiere a tipos de problemas mucho más generalizados y rutinarios en las relaciones entre niños y adultos. Habla de “la insinceridad y la hipocresía” de los padres y de la consiguiente sensación de abandono y de “no ser amado” que experimenta el niño. Por ejemplo, escribe que “las maldades, los ataques de pasión y las perversiones

incontrolables de los niños son generalmente un producto tardío de un tratamiento sin tacto por parte de quienes los rodean” (p. 473). Se refiere a su propio “sentimiento de autoridad indignada” (p. 471) en la contratransferencia con pacientes que protestan frente a sus intervenciones, un sentimiento que considera una rescenificación de interacciones previas con padres que respondieron a las protestas del niño con frustración e ira. En otras palabras, Ferenczi reconoce un tipo mucho más general de disparidad –o confusión– entre el tierno lenguaje de las necesidades emocionales del niño y el lenguaje desintonizado, agresivo y autoritario con que responden los adultos, y apunta que “cuando un niño se siente abandonado, pierde, por así decirlo, todo el deseo de vida, o como deberíamos decir con Freud, dirige sus impulsos agresivos hacia sí mismo” (p. 479). Añade que, a medida que los pacientes van reencontrando tales experiencias en el análisis, “a veces este proceso llega tan lejos que el paciente comienza a tener sensaciones de estar hundiéndose y muriendo” (p. 478).

Pasajes como estos parecen indicar que Ferenczi ve esta segunda confusión (la cual, repitamos, es una confusión entre el lenguaje de las necesidades emocionales del niño y el discurso indiferente y autoritario del adulto) como algo devastador en sí mismo. Tiene como resultado la experiencia de abandono y de no ser amado. Hace que los niños y los adultos en que se convierten se odien a sí mismos. Conduce a la pérdida del deseo de vivir. Ferenczi reconoce la protesta contra este discurso agresivamente desintonizado a medida que emerge en la transferencia, y se niega a considerar tales protestas como mera resistencia al conocimiento y la autoridad del analista. Considera que la resistencia se justifica. Dentro del análisis, el niño está protestando contra los variados reconocimientos erróneos, la hipocresía y la falta de tacto presente en la autoridad adulta en general. Al parecer, Ferenczi considera que este segundo tipo de confusión no es menos relevante en la formación de un superyó basado en la identificación con la agresión o la indiferencia adulta, que en ambos casos involucra brechas destructivas de significado y negación. Esto podría explicar por qué tiene sospechas con respecto al superyó en general.

Aquí es donde cobra relevancia el instinto de muerte. El paso de Freud a una teoría del desarrollo basada en conflictos dentro de la fantasía y no en la negación de la realidad lo imposibilitó de comprender por qué algunas personas se desmoralizan tan profundamente. Si todo lo que buscamos es el placer, ¿por qué algunas personas solo son capaces de sufrir? ¿Por qué algunas personas se identifican a tal punto con la agresión que desean destruirse a sí mismas y a otros? (Este es el llamado problema del masoquismo). La respuesta de Freud (1920/1999a) consistió en proponer un instinto independiente, cuya esencia es destructiva. Pero Ferenczi, cuando observa que algunos niños y también algunos adultos desean morir, no ve una tendencia instintiva a la autodestrucción. Ve una invalidación agresiva internalizada. Las personas sienten el deseo de morir cuando habitan las áreas de sus subjetividades (o, en otro lenguaje, las áreas de sus estados del yo) donde una parte demasiado grande de su experiencia, su necesidad de amor y su capacidad de amar, no ha sido reconocida.

Todo esto podría parecer muy alejado de la historia con la que comencé. El reconocimiento errado al que se enfrentó Marlowe fue del tipo que la mayoría de nosotros debe haber enfrentado repetidamente en la infancia. Quisiera asegurarles que Marlowe es un niño robustamente vivo que se siente más que suficientemente amado y que devuelve este amor con gran pasión. Me parece que, tal como hace con respecto a la confusión entre ternura y sexualidad, la confusión que captura Ferenczi en este contexto es también de tipo extremo. Probablemente lo que la mayoría de nosotros enfrentó, y lo que Marlowe enfrentó en la historia que narré, se acerca más a lo que Laplanche propone dentro de su idea del mensaje enigmático.

No golpeé a Marlowe a propósito, pero jugamos un juego agresivo en el que los límites pudieron haberse vuelto inestables y en el que su sentido de seguridad quedó claramente afectado. Él experimentó mi poder adulto. Más aun, efectivamente quedó lesionado. Tenía buenas razones para estar asustado. Sin embargo, después de su lesión, yo quedé abrumado por causa del posible descuido que la hizo posible, y por ello hubo una negación rápida y defensiva. “Marlowe, no te pegué, te caíste”. Luego, su madre repitió el mismo mensaje, lo que debe haberle parecido una armonía desconcertante al niño.

A pesar de que los adultos nos coludimos para cuestionar su experiencia, también se lo tranquilizó y nuestras buenas intenciones deben haber sido palpables. Nuestra negación fue invalidante y confusa, pero no fue abiertamente agresiva ni castigadora. A Marlowe se le presentó una amplia variedad de respuestas a su problema. Le impusimos una lógica que no fue capaz de procesar por completo. Debe haber percibido las complejas emociones y relaciones que aparecieron en esos momentos, tanto dentro como entre nosotros, pero también se le dio el tiempo y el espacio para digerir la poca sintonía, el exceso y la otredad de nuestras respuestas espontáneamente consonantes. El baño acústico que lo rodeó, como lo llamaría Adrienne Harris (1998), no fue suficientemente profundo y tormentoso como para ahogarlo. Fue como si hubiera sido expuesto a un lenguaje adulto extrañamente consistente (aunque incomprensible) que chocó contra el suyo, pero de modo bastante suave. Si bien hubo hipocresía y poco tacto, también hubo benevolencia y amor sincero. La brecha de significado y reconocimiento no fue tan negadora como para llegar al trauma. Probablemente fue internalizada como un enigma inquietante.

Si seguimos avanzando dentro del marco que ofrece Laplanche, podríamos teorizar que este fue un momento entre muchos en el cual se fue formando otro tipo de inconsciente dentro de él. Un inconsciente que es un reflejo del exceso de la propia experiencia de los adultos, de sus ansiedades y conflictos con respecto a la normatividad social y a las responsabilidades que esta impone. Un inconsciente que engloba los enigmas de la lógica y las convenciones adultas, la confusión entre la culpa y la responsabilidad, y entre la vergüenza y la conciencia de uno mismo, confusión que todos sentimos precisamente porque estamos formados por momentos como estos, ojalá un inconsciente donde estos enigmas puedan sostenerse con relativa seguridad y elaborarse para informar las concesiones creativas que deba hacer Marlowe.

Mirta Goldstein *

Paradojas del poder de lo simbólico y sus efectos en los lazos sociales



Adriana Varejão, Azulejão (Angel), 2016

En el discurso, no tengo que seguir su regla sino encontrar su causa. [...] La esencia de la teoría psicoanalítica es un discurso sin palabra.

Jacques Lacan, *De un Otro al otro*

Somos hermanos de nuestro paciente porque, como él, somos hijos del discurso.

Jean Allouch, *Lacan y las minorías sexuales*

1. Sobre el poder y los discursos del poder

Los sujetos y los colectivos suelen confundir el significado del poder en tanto fuerza y potencia para realizar un acto con el discurso que adquiere o mantiene dominio por un tiempo determinado. Con esta tesis preliminar deseo introducir la noción de poder con la cual abordaré este texto; lo haré en tanto psicoanalista preocupada por los efectos de los discursos sobre los individuos y pueblos.

La confusión entre poder de realización de un acto de transformación y dominación (ejercicio de poder autoritario sobre los otros) conduce, muchas veces, a la deificación del poder como si fuera un existente *per se*, o sea, un ser, cuando es un atributo del o los sujetos y sus actos.

Otra noción cercana a la de poder de actuar es la de posibilidad, por ejemplo: “tal ha tenido la posibilidad de realizar un acto de...”, lo que significa que ha tenido la potencia y el poder de hacerlo.

Si, como estoy proponiendo, se confunde la noción de poder con la de discurso que se torna *amo*, no es sin consecuencias graves para los lazos y la convivencia.

Otra idea que deseo introducir -para, a su vez, deconstruirla- es la del poder que se le suele otorgar al orden simbólico, como si este fuese la panacea para el apaciguamiento social y del sujeto.

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

Lo simbólico no es suficiente para alcanzar los ideales de justicia y libertad; si bien concordamos en que *la ley simbólica* es universal, estructurante del sujeto y necesaria para la constitución societaria, tampoco debería homologarse *ley* con orden simbólico. El orden simbólico sin ley se vuelve caótico.

La sustancialización del poder -o sea, cómo algo que “es”- produce efectos nefastos, tales como discriminaciones y xenofobias. El terror y la cobardía son efectos directos de la atribución de omnipotencia y omnipresencia a entidades y juicios.

Lo subversivo del discurso del psicoanálisis es que insta al sujeto a un cambio de posición respecto de la atribución de poderes. En este sentido, subvierte también el discurso religioso.

La idea de *poder* involucra las distintas conformaciones sociales y los Estados, pero lo que denomino *el poder de actuar* no siempre está en manos de esas organizaciones. Muchas veces, el *acto* individual y social como algo transformador deviene de lo que acontece y transita por los márgenes de las organizaciones, y de manera mucho más eficiente que lo que producen las instituciones. No son pocas las veces en las que un acto de palabra -por ejemplo, algo escrito en un muro callejero- puede más que la burocracia de la retórica; hoy los muros de las redes sociales tienen la posibilidad de transformarse en dominios de la opinión general.

Me interesa destacar que el poder del acto social genera relaciones de cooperación e integración, y no solo de desacuerdo, oposición o rebelión. Por lo tanto, la distinción entre poder y dominación me parece relevante.

La tensión entre poder como posibilidad de acción y la dominación como ejercicio del poder de dominar a los otros se manifiesta y visibiliza cuando se gesta la revuelta.

No siempre la revuelta libertaria de la opresión triunfa, pero generalmente manifiesta la fuerza de su poder de acción. El triunfo ya se encuentra en la deconstrucción de aquello amenazante consolidado burocráticamente.

Diferenciar entre poder y discursos de la dominación permite situarse en perspectiva respecto de los engaños de los discursos que se autorizan como amos, permite una mirada en perspectiva respecto de lo obvio, lo supuestamente correcto, lo que las mayorías opinan y, principalmente, deconstruye la confusión entre lo actual y lo verdadero; no siempre lo que reconocemos como lo que sucede en el presente con eficacia es lo beneficioso; diferenciar lo común, mayoritario y habitual de lo beneficioso en términos subjetivos y sociales puede servir a los efectos de que surjan sujetos deseantes, colectivos más libres y pueblos más pensantes.

Las propagandas, las modas científicas -tales como lo que es bueno para la salud en cada momento-, las leyes supuestamente protectoras generalmente son aceptadas sin debate; por lo tanto, los psicoanalistas estamos convocados a una doble función: por un lado, analizar al sujeto; por otro, analizar los discursos que circulan.

Los discursos plantean una política, o sea, relaciones de posicionamiento con objetivos a alcanzar, incluso el del psicoanálisis organizado institucionalmente. La institucionalización psicoanalítica

supone relaciones de poder teórico y clínico sobre los lazos societarios. Con esto, introduzco otra distinción, a saber, entre el poder del acto del *discurso psicoanalítico* y las acciones de poder de las instituciones sobre los miembros.

Hoy el psicoanálisis se incluye en el comercio discursivo de la cultura como uno más, por lo cual entra en contradicción con otros discursos y consigo mismo, y padece de cierta contaminación con el *discurso universitario*, que es el que produce saberes, ideologizaciones y estados reglamentarios de dominio. Dado que el discurso universitario “enseña”, es fuente de regulaciones y códigos de conducta, lo cual se opone al poder del acto analítico y del sujeto, y lo restringe.

Otra aclaración indispensable es diferenciar entre la universidad como institución y el discurso universitario.

Cuando el poder se torna una “entidad” encarnada en un organismo o liderazgo, se desestima que tras el discurso se esconde un fantasma de sumisión al Otro del Ideal, sea este científico, religioso, económico, político.

Freud intentó mostrar, a través del fantasma originante de “Pegan a un niño” (Freud, 1940 [1919]/1973), la posición estructural de la relación de dominio sobre el sujeto, por el Otro.

Lacan agrega la necesidad del par alienación-separación, operaciones de entrada al Otro del lenguaje y de castración del Otro, para que el sujeto constituya el imaginario fantasmático de dominio y realizar el acto de separación del Otro, y, por ende, duplicar los actos de reposicionamiento y de liberación subjetivos.

Freud inventó el mito de la horda primitiva y el padre omnipotente a quien matar y de quien vengarse para mostrar la faz constituyente del hombre inserto en el lenguaje y la cultura. A este mito -relacionado con el *padre primordial* y su descendencia: la fratria- se agregan otras alternativas de análisis, como el malestar cultural, las características del líder y las posiciones yoicas masoquistas.

Al análisis de las masas y los líderes podemos sumar la posibilidad de considerar las políticas de los discursos como síntomas sociales, entendiendo por discurso la argumentación que adquiere una determinada política a través de la cual transmite sus principios y sus estrategias mientras reprime los fantasmas que lo determinan.

Cuando Freud afirmaba que toda teoría era infantil, entiendo que se refería a que cualquier discurso esconde los fantasmas que lo determinan.

2. Deconstruyendo el *discurso*

En tanto la dimensión simbólica se conforma durante la prevalencia del principio del placer, le hace falta un nuevo acto psíquico en la construcción de la realidad, y ese acto es la estructuración de la castración.

Los discursos son formaciones simbólicas que no siempre se anudan a lo Real y lo Imaginario por vía de la castración; por ejemplo, el discurso delirante que se encuentra en los fundamentos de los fanatismos extremos y las psicosis rechaza el principio de realidad y los juicios de existencia, pues la falla radica en que no hay inscripción de la castración de lo simbólico-imaginario-real. Para que un sujeto se constituya, las tres dimensiones deben estar afectadas por la cas-

tración. Luego, el principio del placer debe quedar atravesado por la castración e inscribir esa dimensión de “más allá” que supone la asunción de la vulnerabilidad humana.

La forma más simple de participar en los lazos sociales -y, por ello, la que resulta más sectaria, pues depende del principio de placer originario- es “la oposición”, según el modelo del bebé escupiendo lo que no le gusta o la del obsesivo fijado a la etapa anal. Para algunos esto no tiene que ver con el sistema simbólico, y, sin embargo, está relacionado, pues lo simbólico también funciona por opuestos para marcar diferencias: afirmación y negación (Freud, 1925/1976g). Así vemos que lo simbólico desde el vamos está anudado al principio del placer originario, siendo el vómito, por ejemplo, el anudamiento sintomático entre un significante, un objeto pulsional y una fantasía oral o anal.

El punto paradójico de lo simbólico, es decir, la libertad que otorga al sujeto pero también su modo de esclavizar, fue introducido por Lacan al concebir los mecanismos de alienación a lo simbólico y separación del Otro.

La alienación introduce al Otro engañador; la separación, al Otro engañado, luego castrado. Una operatoria del sujeto debe anudarse a la otra, pues, de lo contrario, no hay acceso al deseo como libertad posible del poder de acto, acto del sujeto y en pro del sujeto.

Desprenderse de las identificaciones con el Otro y de las identidades del Otro es la tarea del análisis del sujeto y de los colectivos ante los discursos que les hablan y los aprisionan.

De esto resulta una consecuencia social conflictiva, extravagante y paradójica: solo es libre aquel que puede actuar tras haberse separado del Otro simbólico-imaginario-real de su tiempo o de los discursos que lo determinan. Lacan (1965-1966/2006b) dirá al respecto que el sujeto es hablado, pero que es su función separarse de los significantes que lo determinan para ir más allá de la metáfora paterna, o sea, de sus síntomas, y coincidir en que no hay juicio final respecto de la verdad (p. 59).

Por lo dicho, pienso que los discursos no son garantes de la verdad pues no saben de su fantasma, es decir, no saben por qué dicen lo que dicen o por qué actúan como actúan sus representantes. Los discursos engañan a la par que dicen verdades -a medias-. Y dado que los discursos son representantes de lo simbólico, lo simbólico es una dimensión de engaño y no solamente de liberación.

Justamente y de modo paradójico, es la mentira como función simbólica indispensable en la construcción del sujeto la que nos permite acercarnos a la dimensión de engaño necesaria y suficientemente benéfica para el sujeto de la infancia, en relación con la separación-castración del Otro parental.

Por lo tanto, la consecuencia más angustiante de descubrir el engaño al Otro y del Otro primordial es enfrentar la dimensión de goce cruel para sí y para el prójimo que se esconde tras el fantasma que cada discurso oculta sea bajo represión, desmentida o forclusión.

Por ejemplo, la aporía que los discursos xenófobos proponen se encuentra justamente en la dimensión simbólica al servicio de la crueldad. Los nacionalismos extremos que expulsan refugiados son discursos que asumen como propios el acto de discriminación o eliminación. Un fantasma persecutorio se halla en la base del discurso que expulsa.

Lo que denominamos demagogia es justamente el uso de la palabra que argumenta un discurso destinado a la dominación.

Durante mucho tiempo se creyó que lo simbólico era el dios salvador de nuestra vulnerabilidad ante lo Real o que el goce fálico de la palabra no era perjudicial; hoy estamos saliendo de ese engaño, lo cual nos convoca a buscar nuevos caminos para ligar la angustia y *desconsistir* o *inconsistir* al Otro.

Justamente, cuando decae la posición de dominio del Otro discursivo, se revelan sus fantasmas. El descubrimiento y develamiento de los engaños del simbólico equivale a señalar: “El Rey está desnudo”.

A este revelamiento de la verdad del monarca acudo para significar que con la palabra revelamos y con la palabra ocultamos.

Dejar de creer en la eficacia de lo simbólico para disolver los malestares sociales implica separarnos, por un lado, de una creencia que era perjudicial pues sostenía la perversidad del simbólico de engañarnos y, por otro lado, retomar lo imaginario como valor de la verdad de los afectos y el cuerpo.

Para expresarlo de otro modo: la castración atraviesa el simbólico mismo, atraviesa al Otro y lo vuelve a incompletar, y, para decirlo de manera más extrema, lo mata como *padre supremo* defensor del bien común. Este parricidio del simbólico nos deja como herencia nuevos efectos de discurso a transitar; por ejemplo, puede inundarnos de incertidumbre y angustiarnos, puede hacer síntomas o puede generar el renacimiento de autoritarismos. La vacilación simbólica hace trastabillar la ley, y con ello convoca el retorno de los goces oscuros que se esconden tras los discursos formalizados.

La paradoja que propongo no anula la eficacia simbólica, sino que la deconstruye como totalizadora y recurre al cuerpo como aquello que no engaña cuando habla a través de los síntomas.

Si el bien común ya no depende del apaciguamiento simbólico, ¿cómo encontrar una salida a la violencia creciente? Pienso que la salida no es anular la paradoja, sino distinguir la violencia estructural del orden simbólico de la violencia como práctica en lo social.

Un nuevo significado adquiere la idea de “caída de Dios”; desde la perspectiva que intento introducir, la caída de dios es hoy la caída de nuestra creencia en la monarquía simbólica encarnada en el discurso universitario moderno, discurso que propuso *el saber* como rasgo simbólico de poder y dominación.

O sea, este *dejar de creer* en lo simbólico introduce un aspecto del lado de Eros, a saber: desarma la desmentida primaria en la que se funda cualquier certeza y, a su vez, impulsa a hacer algo con las consecuencias de ese “dejar de creer”; por ejemplo, no seguir sosteniendo el fantasma de sumisión a los poderes de turno, no considerar la verdad digna de un único discurso, ya que esta se reparte entre todos los avenidos como tales y los aún no advenidos.

Hay una faceta de imposible que cada discurso porta, pues cualquier política deja un resto sin satisfacer. Por este motivo es que distinguimos una diversidad de discursos que se enfrentan entre sí, pero que principalmente se limitan entre sí. ¿De qué? Se limitan de sus propios excesos, aunque no siempre lo logran.

Otra consecuencia de haber dejado de creer en la infalibilidad de lo simbólico es que la incredulidad deja al desnudo la angustia invadiendo el cuerpo, luego la angustia se rellena con medicación, con brechas ideológicas y promesas falaces, o con el uso exagerado y utilitario del mundo de lo computable, que es puro simbólico en sus descubrimientos y factura, no así en su aplicabilidad.

El utilitarismo de nuestro tiempo no es el consumo, sino el consumo del modo utilitario de usar lo simbólico, con sus efectos de vaciamiento del sujeto. En este sentido, el psicoanálisis toma como política la defensa del derecho a la subjetividad, aun a sabiendas que en esa defensa se arriesga a su propio goce, ya que también el *discurso del analista* puede desviarse hacia el desconocimiento de su goce.

Dado que el goce retorna en forma invertida desde el Otro y desde los semejantes puestos en el lugar del rival, ideal o modelo, quien gana no sabe lo que pierde y, viceversa, quien pierde puede no saber lo que gana; esto causa que el neurótico no sepa de su goce mientras no acudan el pudor, la vergüenza, la compasión o el asco a mostrarle dónde renguea: es decir, cuál es su síntoma.

La alienación al gran Otro y su entramado social produce un sujeto hablado por la estructura simbólica y determinado por su arbitrariedad moral inscripta en el Superyó. Por lo tanto, la política de los discursos y las creencias en ellos consiste en llenar el vacío angustioso que la imperfección del Otro simbólico deja en el ser hablante.

Lo engañoso de cualquier discurso es que cree que las cosas son así como las enuncia, o sea, sin vacío entre la cosa y su representación; de ahí su goce cuando sostienen con certeza: “esto es la realidad”, “esto es así” o “esto es lo verdadero”.

Los discursos para Lacan son síntomas de la época, son representantes de lo simbólico en los vínculos, por ello dicen la verdad a medias, engañan y muestran su costado de creencia.

El discurso es portador de la repetición. La historia es reveladora de la repetición de los errores políticos pasados. Esta repetición de los gobernantes y los gobiernos fue muy bien señalada por la historiadora Bárbara Tuchman (2013/2018) al analizar el retorno de las guerras y la repetición de las malas prácticas políticas de los gobernantes (p. 12).

No habría política sin discurso hablado, escrito y gestual; aun cuando se cree usar solo el gesto como acto político, como lo fue el saludo nazi, el gesto demanda la voz, aunque más no sea una sirena que toque la queda. Gesto o imagen y voz están en la base de la conformación pulsional de los fantasmas originarios y se tornan imprescindibles para la política de cualquier discurso.

En tanto las políticas tienen que ver con las relaciones con los otros y, más aun, con las relaciones de autoridad, la retórica simbólica que promete la conquista de un mundo ideal sin fisuras -el paraíso, la sociedad justa o la teoría que devenga en un supuesto saber completo- engaña: desconoce lo Real y el azar como factores que intervienen sin anticipación y que enunciamos como castración; al desconocer el azar, se cree en la completud del Otro o que existe el Otro del Otro, o sea, un garante final (retorno religioso). Paradoja de la modernidad que entrona vía su fuerza más eficiente, lo simbólico, aquello que intentó destituir, el factor religioso.

Cabe distinguir entre las religiones y lo que introduzco como “factor religioso o de fe” en cualquier campo de trabajo y producción de ideas.

Y si lo político tiene que ver con las relaciones de poder, estamos en la dimensión del fantasma político: una creencia y un goce pretendidamente acéfalos pero encarnados en sus fieles, en la masa y en un líder.

Mientras el simbólico intenta dominar lo real de la angustia, su hipocresía es que será fuente de nuevas angustias, por lo cual su función benéfica es convocarnos a inventar nuevos destinos pulsionales y discursivos ante los síntomas de la época.

La paradoja de lo simbólico es que nos esclaviza y libera porque él mismo es *amo* y *esclavo* al servicio de la maquinaria significativa y de sentido.

La función de deconstrucción de los sentidos coagulados es eterna, pues no hay modo de no caer en ellos, dado que también el sentido es para los sujetos constituyente de su psiquismo.

Cada quien sostiene la identidad en un conjunto de creencias e identificaciones de las cuales no tiene consciencia. La fuente de la identificación es un significante desconocido por el mismo sujeto, reprimido o renegado, y de cuyo poder eficiente no puede anoticiarse.

Por un lado, el discurso en cualquiera de sus versiones -universitario, amo, histérico, analítico y capitalista- hace lazo social, da pertenencia e identifica; por otro, incluye el deseo, pero nos aleja del plus de goce. ¿Qué es el plus de gozar? La posibilidad de saber instrumentar el goce en lo social sin crueldad, o sea, en una dimensión ética. *Cuanto mayor es la acción de dominación de un discurso, menos ética su relación con su goce.*

En este sentido, me gusta la idea de Kertész (1993/1999) de extranjería intelectual, o sea, de no adhesión a la masificación inevitable a la que somos llevados por las palabras y los ideales, lo que nos excluye de la multivocidad y la multifocalidad.

Un discurso focalizado excluye gran parte de las ideas ya formuladas.

Ningún discurso en sí mismo puede contener la multivocidad; por ejemplo, el monoteísmo, que para Freud era un avance cultural, terminó con la variedad de voces y creencias del politeísmo y de los rituales particulares; el monoteísmo terminó con la práctica privada de la fe y la globalizó dando lugar a la institución religiosa.

En tanto no hay chance de vínculo directo con lo Real, salvo en el horror del gas de las duchas en los campos de exterminio, pienso la política del psicoanálisis como la opción de una posición de extranjería intelectual respecto de lo actual, de retirada o resistencia constructiva respecto de lo dado y aceptado.

Lo que no hace masa es la posición crítica ante lo dado. Crítica, en este contexto, no es una forma de oposición, sino deconstrucción de lo obvio y lo que se puede leer entre líneas en los discursos que circulan socialmente.

Sin embargo, la extranjería como acto de separación de lo dado o del discurso aceptado no puede confundirse con aquellos que se proponen como lectores contemporáneos del síntoma social. Quien más se piensa contemporáneo o comprometido con el presente más expuesto queda a errar, pues no sabe de quién o de qué es contemporáneo; la contempo-

raneidad se adquiere *a posteriori* y a partir, como expresó Lacan (1965-1966/inédito) al analizar *Las meninas* de Velázquez, de una mirada en perspectiva, y hoy agrego en perspectiva respecto de lo que circula, lo que supuestamente hace lazo sin producirlo realmente, como el éxito desmedido, la militancia ciega, la fe sin compasión.

Si los discursos representan un modo de goce para otros discursos de la misma forma que el sujeto es lo que un significante representa para otro significante, la adhesión incondicional y sin perspectiva intelectual a un discurso tomado arbitrariamente como único o verdadero masifica y engaña.

Quizás por este motivo el movimiento institucional del psicoanálisis constantemente se pregunta si es o no benéfica la interdisciplina, la extensión comunitaria, la divulgación en los medios, la pluralidad teórica, cuando lo que saca del atolladero es la misma pregunta con distintas respuestas cada vez.

Si el psicoanálisis no se interroga, goza, se detiene, se desvía, simula en lugar de aliviar el padecer.

La extranjería no es una retirada de la escena, sino un modo de resistencia a los engaños sistemáticos del simbólico. Como sujetos somos engañados al ser determinados por el Otro por el mero hecho de ser hijos del discurso y de no saber una parte de aquello a lo que servimos cuando resistimos.

Mirada en perspectiva, extranjería intelectual, separación del Otro remiten a tomar una distancia beneficiosa con los discursos, suponen un apartarse de estar todo el tiempo informado y respondiendo a los hechos como si estos fuesen los hechos, y no políticas de discurso.

Esto concuerda con la *posición del analista*, posición de la cual debemos hacer una política menos cruel, y no solo una clínica con la advertencia; ya Freud dijo que el análisis fracasa en evitar el malestar en la cultura. Asustarnos ante este fracaso puede conducirnos a la acción por el goce que queda oculto tras lo dicho en los discursos; en cambio, propongo “una posición en perspectiva que dé lugar a un acto”, ya que el fracaso para el yo puede llegar a constituirse en ganancia para el sujeto.

Extranjerizarnos como intelectuales, como políticos, como analistas supone no adherir al discurso universitario entronado en lo simbólico, pues aun las ideologías liberadoras guardan una faceta de poder regulatorio y, principalmente, regulan lo que debe considerarse bueno o malo.

El *discurso universitario* que es en sí mismo modernamente académico tiene como síntoma el hecho de que sostiene un oponente, rival. Proyectar en el otro el sectarismo lo hace estar dominado por el principio del placer originario, o sea, el sectarismo goza del puro placer de *ser*, pero no del placer del acto; el sectarismo cuando cree estar activo no causa un acto, sino que produce en espejo el goce sectario de su oponente. Por este motivo vemos proliferar las identidades -“soy esto”, “soy aquello”, “no soy esto”, “no soy aquello”- y las luchas entre ellas; cada uno de estos enunciados pretende dominio sobre los lazos sociales.

Los discursos encubren al gozador. Aun la justicia más ecuánime esconde un goce justiciero cruel. La sublimación de ese goce no anula su resto reprimido.

Posicionarnos en perspectiva equivale a no desmentir la brecha entre cosa y representación, única grieta que reconozco con valor psíquico y social, pues la brecha o hiancia que Lacan propone es la función que tiene lo inconsciente para el discurso organizado.

Voy a citar la introducción de Žižek al libro *La suspensión política de la ética* (2005b), donde dice:

Hoy la amenaza no está en la pasividad, sino en la pseudo actividad, la urgencia de “estar activo”, de “participar”, de enmascarar la vacuidad de lo que ocurre. Las personas intervienen todo el tiempo, “hacen algo”, [...] y lo verdaderamente difícil es retroceder, retirarse... rehusarse a participar; este es el necesario primer paso que esclarecerá el terreno de una verdadera actividad, de un acto que cambiará efectivamente las coordenadas de la constelación. (pp. 8-10)

3. El poder del goce

En la clase del 12 de mayo 1972 del seminario 18, De un discurso que no fuese del semblante, Lacan expresó: “Que el síntoma instituya el orden por el cual se revela nuestra política [...]. Es por lo cual se tiene razón al colocar al psicoanálisis en el más alto grado de la política” (párr. 30).

Entiendo que leer el síntoma es la política del psicoanálisis como método y como discurso entramado en lo social y que interviene en lo social, pero también pienso que el más alto grado no significa que su política no oculte a un gozador; cuando algunos analistas se creen los representantes más fieles del oro puro, resultan tan sectarios cuando censuran a otras teorías psicoanalíticas como los que critican el psicoanálisis como si fuese alquimia. Para Freud, el oro venía mezclado con el cobre, por eso al circunscribir teórica y clínicamente la transferencia, no pudo depurarla totalmente de un “poco” de sugestión.

Si bien entendemos la sugestión del lado de lo preanalítico, o del lado de lo imaginario o del lado de la dominación, también es cierto que algo se filtra como resto a considerar como eficiente en la cura. Por lo tanto, intentar reducir la sugestión totalmente es también síntoma de un goce.

Cualquier discurso es síntoma de un gozador, de la sugestión que ejerce en los otros; cualquier discurso engaña porque la mentira es función fálica de lo simbólico. Lo simbólico goza del goce fálico, de la palabra con sentido preanunciado y del discurso organizado.

El discurso es la maquinaria de los sentidos que circulan a veces con el ropaje de verdades.

Dado que lo Real acecha, seguimos buscando a qué adherir incondicionalmente, seguimos gozando a pesar de lo simbólico.

Reunir fantasía y palabra como vehículos de un deseo favorece invertir el mandato superyoico de “gozar” a través de una renuncia que pueda enunciarse así: “puedo, lo deseo, gozaría del poder del dominio sobre el otro, pero no es ético para con mi semejante hacerlo; luego, no lo es para conmigo mismo”. Esta posición, a la que apunta la cura analítica, no siempre se alcanza, pues no solo supone una renuncia, sino también una toma de decisión.

Esta renuncia al goce del dominio, esta privación aun dentro del campo del poder es expresión de la asunción real, simbólica e imaginaria de la castración.

Si el psicoanálisis no es solo una política, sino una ética, entonces su lugar entre los discursos es promover lazos menos crueles deconstruyendo los argumentos y descubriendo sus fantasmas.

En síntesis, advertidos que la política de lo simbólico puede engañarnos con sus discursos produciendo masas identificadas, también advertimos que separarnos del Otro nos facilita ser libres ante nuestro propio deseo y decidir respecto de este, por lo cual la salida para el psicoanálisis –pero también su entrada en el comercio discursivo– es extranjerizarse de las identidades que el Otro epocal propone constantemente para que se abra la posibilidad de un acto menos cruel con el semejante y, principalmente, como dice Allouch, con nuestro hermano el analizante.

La única certeza que el psicoanálisis sostiene es que la angustia no engaña, por lo cual propone desengañarnos del Otro, o sea, aceptar que el Otro no existe, pues, siendo lo inconsciente, lo inventamos con la interpretación en las coordenadas de un análisis. Por eso y para terminar, pienso que hay un discurso del psicoanálisis que circula en la cultura y un discurso del analista que circula sin palabra en un análisis en transferencia.

A mi gusto, en el afán de calmar la incertidumbre, se confunde poder con discursos del poder. Esta confusión forcluye la transitoriedad de los discursos.

Resumen

Los sujetos y los colectivos suelen confundir el poder, en tanto fuerza y potencia para realizar un acto, con el discurso que mantiene dominio sobre los otros.

La confusión entre poder de realización de un acto de transformación y dominación (ejercicio de poder autoritario sobre los otros) conduce, muchas veces, a la deificación del poder, como si fuera un existente *per se*, o sea, un ser, cuando es un atributo del o los sujetos y sus actos.

Propongo deconstruir el poder que se le suele otorgar al orden simbólico como si este fuese la panacea para el apaciguamiento social y del sujeto.

Los discursos no son garantes de la verdad, pues no saben de su fantasma y de su goce, es decir, no saben por qué dicen lo que dicen o por qué actúan como actúan sus representantes. Los discursos engañan a la par que dicen verdades –a medias-. Y dado que los discursos son representantes de lo simbólico, lo simbólico es una dimensión de engaño, y no solamente de liberación.

Descriptor: Poder, Discurso, Imaginario, Síntoma, Transferencia, Gocce. **Candidatos a descriptor:** Simbólico, Real, Separación del Otro.

Abstract

Subjects and collectives often confuse power, as force and power to perform an act, with the discourse that maintains control over others.

The confusion between the power of realization of an act of transformation, and domination (exercise of authoritarian power over



Adriana Varejão
Mestiça, 2012

others) leads, many times, to the deification of power as if it were an existing per se, that is, a being, when it is a attribute of the or the subjects and their acts.

I propose to deconstruct the power that is usually granted to the symbolic order as if it were the panacea for social and subject appeasement.

The speeches are not guarantors of the truth because they do not know about their phantasy and enjoyment, that is, they do not know why they say what they say or because they act as their representatives act. Speeches deceive at the same time that they say half-truths. And since the discourses are representatives of the symbolic, the symbolic is a dimension of deceit and not only of liberation.

Keywords: *Power, Speech, Imaginary, Symptom, Transfer, Joy.*
Candidates to keywords: *Symbolic, Real, Separation from the Other.*

Referencias

- Agamben, G. (2004) *El estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo. (Trabajo original publicado en 1995).
- Baranger, M. y Baranger, W. (1969). *Problemas del campo psicoanalítico*. Buenos Aires: Kargieman.
- Barthes, R. (2000). *Fragments de un discurso amoroso*. Madrid: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1877).
- Derrida, J. (1998). *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Trotta.
- Descartes, R. (2006). *Las pasiones del alma*. Madrid: Tecnos. (Trabajo original publicado en 1649).
- Freud, S. (1973). Pegan a un niño. En S. Freud, *Obras completas* (vol. 1, pp. 1173-1186). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1940 [1919]).
- Freud, S. (1976a). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 259-276). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1925).
- Freud, S. (1976b). Carta a Romain Rolland (Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis). En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22, pp. 209-222). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1936).
- Freud, S. (1976c). De guerra y muerte. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, 273-02). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915).
- Freud, S. (1976d). De la historia de una neurosis infantil. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 17, pp. 1-112). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1914).
- Freud, S. (1976e). El Yo y el Ello. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 1-60). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1923).
- Freud, S. (1976f). Inhibición, síntoma y angustia. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 20, pp. 71-164). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1926 [1925]).
- Freud, S. (1976g). La negación. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 249-258). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1925).
- Freud, S. (1976h). La pérdida de realidad en neurosis y psicosis. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 189-198). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1924 [1923]).
- Freud, S. (1976i). Más allá del principio del placer. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (1976j). ¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud). En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22, pp. 179-198). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1933 [1932]).
- Freud, S. (1976k). Proyecto de una psicología para neurólogos y otros escritos. *Obras completas* (vol. 1, pp. 323-446). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1950 [1895]).
- Freud, S. (1976l). *Sobre algunos mecanismos neuróticos en los celos, la paranoia y la homosexualidad*. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 213-226). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1922[1921]).
- Freud, S. (1984a). Construcciones en el análisis. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 255-270). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1937).
- Freud, S. (1984b). Introducción del narcisismo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 65-100). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1914).

- Freud, S. (1984c). La represión. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 135-152). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915).
- Freud, S. (1984d). La transitoriedad. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 305-312). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915).
- Freud, S. (1984e). Psicología de las masas y análisis del Yo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 62-136). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1921).
- Freud, S. (1984f). Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 137-184). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920).
- Freud, S. (1984g). Una vivencia religiosa. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 163-170). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1928 [1927]).
- Freud, S. (1984h). Tótem y tabú. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 13, pp. 1-164). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1913).
- 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 porvenir de una ilusión. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 1-56). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1927).
- Freud, S. (1986c). Escisiones del Yo en los procesos de defensa. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 271 -278). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1940 [1938]).
- Freud, S. (1986d). Esquema del psicoanálisis. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 133-210). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1938).
- Freud, S. (1986e). Fetichismo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 141-152). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1927).
- Freud, S. (1986). Moisés y el monoteísmo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 1 -132). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1938).
- Freud, S. (1986g). Sobre la sexualidad femenina. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 223-244). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1931).
- Freud, S. y Pfister, Ó. (2010). Fragmento de la correspondencia entre Sigmund Freud y Óskar Pfister. *Revista Affectio Societatis*, 7(13). (Trabajo original publicado en 1909-1939).
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Harari, R. (1990). *Fantasma: ¿Fin del análisis?* Buenos Aires: Nueva Visión.
- Jameson, F. (1996). *Imaginario y Simbólico en Lacan*. Buenos Aires: El cielo por asalto.
- Kertész, I. (1999). *Un instante en el paredón*. Barcelona: Herder. (Trabajo original publicado en 1993).
- Lacan, J. (1990). *El seminario de Jacques Lacan, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1964-1965).
- Lacan, J. (2006a). *El seminario de Jacques Lacan, libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1962-1963).
- Lacan, J. (2006b). *El seminario de Jacques Lacan, libro 23: El síntoma*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1975).
- Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan, libro 16: De un Otro al otro*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1968-1969).
- Lacan, J. (inédito). *El seminario de Jacques Lacan, libro 18: De un discurso que no sea de la apariencia*. (Trabajo original publicado en 1971). Disponible en <http://www.psicoanalisis.org/lacan/seminario18-7.htm>
- Moise, C. y Orsi, L. (comp). (2017). *Psicoanálisis y sociedad: Nuevos paradigmas en lo social*. Buenos Aires: Dunken.
- Moses, R. (1989). La desmentida en los adultos no psicóticos. *Revista de Psicoanálisis*, 46(1), 13.
- Nasio J. D. (1988). *Los ojos de Laura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Rabant, C. (1993). *Inventar lo Real*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rorhry, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Os, A. (2003). *Contra el fanatismo*. Madrid: Siruela.
- Polaino-Lorente, A. (1984). *Acotaciones a la antropología de Freud*. Perú: Universidad de Piura.
- Tuchman, B. (2018). *La marcha de la locura: De Troya a Vietnam*. Titivillus. (Trabajo original publicado en 2013).
- Tzvetan, T. (2002). *Memoria del mal, tentación del bien: Indagación sobre el siglo XX*. Barcelona: Península.
- Žižek, S. (2005a). *El acoso de las fantasías*. Madrid: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1997).
- Žižek, S. (2005b). *La suspensión política de la ética*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.



Adriana Varejão, *Atlántico* (poliptyco de 8), 2008

Mario Betteo Barberis*

Tres monoteísmos y un solo Dios: *Credo quia absurdum*

Dios no es imposible... sino improbable.
Albert Einstein

*La cuestión de la religión es la de saber si los muertos
están realmente muertos.*
Paul Valery

“Los muertos sólo tienen la fuerza que los vivos le dan, y si se retiran...”, dice Javier Marías, y nos lo vuelve a repetir Piedad Bonnett en su enorme libro *Lo que no tiene nombre* (2013, p. 126), con el que trata de preservar a su hijo Daniel de una muerte definitiva, ya que se había suicidado a los 28 años. ¿Qué le sucede entonces a los muertos cuando se les retira el último aliento de fuerza que los vivos podemos otorgarles? ¿No estaríamos ante lo que Lacan llamaba “la segunda muerte”, aquella que cuando sucede resulta a consecuencia de ello en una pérdida definitiva y sin el más mínimo retorno?

* Exmiembro de la École Lacanienne de Psychanalyse.

A partir de esta cita, quisiera acercar algunas lecturas marginales y circunstanciales acerca de una palabra que concentra como pocas un denso cruce de discursos, relatos, teorías, ficciones, líneas de poder, amor, fantasmagorías y fanatismos: Dios.

¿Qué tipo de recepción le hizo el psicoanálisis a Dios? ¿Debido a qué y para qué el psicoanálisis se debería pronunciar acerca de Dios? ¿De qué manera la figura de Dios se entromete en el andar de un análisis? ¿Un final de análisis implica decirle definitivamente adiós a Dios? ¿De qué manera, qué posición un analista tomaría frente a la relación de un paciente, un entrevistado, con Dios, con la figura, con el corpus religioso, con la fe? Es decir, ¿qué criterio se pondría en juego al localizar la figura de *un* Dios, o sea, lo que es parte de un decir, de un relato, de una alusión, incluso de una sumisión, una obediencia o un temor a leyes y a textos llamados divinos? No alcanzó con decretar su muerte, ya que aún estamos bajo el imperio de sus múltiples formas de retorno, que provienen de distintos registros.

En un clima, en una época en la que se llegó más lejos que nunca en la realización de la ficción, es decir, el exterminio de millones de

habitantes de la mano de la ciencia y habilitados por ella, surge por su propio peso una nueva pregunta. A Dios, ¿se le ha dicho realmente adiós? (Bailly, 1998). Ante la sospecha, el rumor, el anuncio de que Dios ha muerto, su cadáver no es posible hallarlo en lugar alguno. En estos tiempos, en México, a propósito de las desapariciones en Ayotzinapa, se revive esa horrible tensión. Argentina en su pasado más reciente ha encabezado con otros países la lista de desaparecidos. ¿Cómo es posible que no haya huellas ni testigos? ¿Dios sufrió un accidente? ¿Murió de muerte natural o fue asesinado? ¿Por agotamiento, cansancio? ¿Alguien pidió ya un *habeas corpus* por Dios?

“Dios no puede enseñar a sus muchachos todo lo que Dios sabe” es una frase que adjudicamos a Freud citando al Mefistófeles de Goethe, y Lacan habría agregado que eso... era la represión; un saber que queda definitivamente excluido y que constituye, por eso mismo, un enjambre de saber. Que Dios me hable, me pida, me ordene ¿forma parte de un delirio o de una experiencia sujeta al campo teológico? Que yo le hable a Dios se llama hacer una plegaria; si Dios me habla a mí, es probable que me diagnostiquen como esquizofrénico.

Por el momento, apelo a una aclaración de términos: no es lo mismo decir que algo existe a decir que algo está vivo. ¿Dios existe o está vivo? Para darle muerte a Dios, debe estar vivo, con lo que eso implica: cuerpo, funciones de intercambio energético, etc. Existencia no implica vida; existen la luna, una estatua o el agua, pero eso no obliga a decir que están vivos. Dicho en otras palabras, el problema de la consigna nietzscheana acerca de la muerte de Dios parte de un lugar inseguro al plantear el acto como el de un acto de muerte, ya que eso implica saber de qué se trata la vida, al menos darle algunos de los elementos que la caracterizan. ¿Dios sabe que existe? ¿De qué vida se trataría aquella supuesta a Dios? Si la “verdad” más bien pertenece al orden de la ficción y a la metafísica (o, como diría Borges, a la literatura fantástica), el problema radica no tanto en saber acerca de la verdad, sino en saber vivir sin ella.

¿Dios sabe o no sabe que está muerto? Algunos dicen que ha muerto de piedad. Otros (Heidegger entre ellos) declaran que ha abandonado su lugar, y el lugar vacío en cierto modo pide incluso ser ocupado de nuevo y sustituir el Dios desaparecido por otra cosa. Por su parte, Cristo es un hijo que no muere o no termina de morir. Como un cuerpo que ha caído del borde del precipicio porque se tiró o porque lo empujaron, pero que no termina de caer, aún no se ha estrellado en el fondo. Es un cuerpo que ha desaparecido de su lecho de muerte. Su eterno poder radica en ese acto ya que es desde allí, desde esa suerte de complicidad, que el poder se ejerce como un halo y como un escudo protector. Mientras no haya cadáver, ocurren dos cosas simultáneamente. Se desvanece el agente del acto y se idealiza la figura del hombre ausente. No es poco decir que la Iglesia se edifica alrededor de los muertos, de las reliquias. Si se pide con nombre y apellido la recuperación de un cuerpo, eso indica algo perturbador: que el manto de la religión tiene un agujero, o sea, que no cubre todo lo humano, que algo ligado al final y al comienzo de las cosas se le escapa.

Dios es un desaparecido. Un voto: que haya una tumba para Dios, porque la sombra errante es un fantasma. Nietzsche en *La Gaya ciencia* (1882/2002) escribe extensamente acerca de la muerte de Dios.

Con Buda ya muerto, durante siglos se siguió enseñando su sombra en una cueva: una sombra enorme y horrible. Dios ha muerto: pero, tal y como son los hombres, seguirá habiendo, quizás durante milenios, cuevas en las que se enseñe su sombra. Y nosotros, ¡nosotros tenemos que vencer aún su sombra! (p. 191)

Auguste Rodin llegó a decir que “el hombre es un templo que camina”. Ha llegado el tiempo en el cual el hombre sea un hombre sin templo, ya sea porque no lo tiene o ya sea porque no lo es. Y esa época parece ser la nuestra, es decir, cuando Dios ha perdido su fuerza y la religión ya no regula como antes los movimientos sociales, cuando ni a la ciencia ni a la tecnología se les ocurre concurrir a las autoridades eclesiásticas para consultar acerca de sus descubrimientos. Ahora los cadáveres se fabrican. La tecnología del siglo XX rompe una continuidad referida a la historia, la que se refiere al modo de morir. Muerte deserotizada, multitudinaria, anónima, más allá de toda representación, la muerte a granel de Hiroshima.

¿Es imaginable el duelo por la “muerte” de Dios? ¿Cómo y de qué manera se efectuaría? ¿Qué tipo de duelo sería aquel efectuado sobre un sin-cuerpo/sin-vida? Si decir adiós es equivalente a un “sin retorno”, ¿qué se interpone en esa dirección si no es el amor? ¿Hay algún tipo de amor que no rechace la eternidad? No sabemos aún qué sería ese otro amor al que llamaba Lacan como siendo distinto al amor común. Lo que sí podríamos constatar es que ese tipo de amor rechazaría la eternidad (Allouch, 2011).

Nietzsche comprendió su tarea: sacar a Dios del medio para que toda la maquinaria se viniera abajo..., y no se vino abajo. Fue un proyecto diferente que el de Descartes: este puso a Dios a un costado sin dejar de creer en él. Pensando las cosas de cerca, nunca aconteció tal muerte de Dios; nunca murió para los cristianos. Vivió, en tanto que resucitado, siempre así: muerto. Se diría que el cristianismo nace del culto a un muerto. Matar a un muerto es tarea imposible y absurda, así como “matar la muerte”. ¿No sería preferible, nada más, dejarlo muerto?, comenta en cierto momento Rubén Ríos (1996). Hay agotamiento, cansancio, pero no entierro. Funerales interminables. Prolongar la vida, no muriendo..., como un experimento a la manera “El extraño caso del Sr. Valdemar”, de Edgar Allan Poe. Pensar la muerte de Dios no es pensar en él o nosotros, sino abrirse a lo que no es él ni nosotros, ni lo que es de él o de nosotros, sino lo que nos acoge en tanto vivos nosotros y él muerto. Cristo como un cadáver permanentemente expuesto. Repetimos: la “muerte” de Dios ¿abrió la puerta a la técnica, a la tecnología, a la modernización del objeto, a la salida de cauce del consumo?

Tres y uno

Planteo a modo de título “Tres monoteísmos y un solo Dios”. Toda religión de alguna manera es uno de los modos de administrar el problema del *origen*. Es decir que la religión encuentra una misión económica ligada a la administración de la palabra divina (Agamben, 2008).

David Hume ya pensaba que había algo de *paradojal* en el argumento del monoteísmo y politeísmo. El monoteísmo es la única forma

de religión que trata al universo como una unidad, sistemáticamente, y considera la unidad como esencial, aunque las consecuencias sean el dogmatismo, el fanatismo y la persecución, mientras que el politeísmo, aunque absurdo intelectualmente hablando y un obstáculo para el horizonte de cualquier ciencia, produce más tolerancia, respeto por lo singular y abre más espacio para un aire civilizado.

En su estudio *The curse of Cain: The legacy of monotheism [La maldición de Caín: El violento legado del monoteísmo]*, Regina Schwartz (1998) argumenta que en la diseminación de la Biblia en la cultura occidental, la bendición de Dios siempre ha sido dominada desde los relatos de Caín y Abel por algo -la bendición- que no es para todos, sino solo para algunos: es también el caso en Jacob y su hermano Esau, en el que sus tribus no son miradas por Jehová de la misma manera: solo la de Jacob sería la de Israel. Dicho en otros términos, la Biblia es un relato que no está ordenado por la diversidad, por la multiplicidad, sino por la unidad, el monoteísmo. Otros hablan de que el monoteísmo es una posición que genera la contrarreligión, la persecución como correlato de la apropiación de la verdad frente a la falsedad. Un asunto eminentemente identitario. Para la religión monoteísta, escapa de la vista la idea de que hubiese un polimorfismo a la manera de lo sexual. Recordemos que uno de los pilares, fundamentos de la renovada mirada hacia el niño que planteó Freud se refería a tratarlo como un perverso sexual *polimorfo*, es decir que el cuerpo del niño desde el vamos pierde la inocencia por efecto de su entrada en el lenguaje; esa pérdida es la que da lugar a que su cuerpo sea un cuerpo de goce y de deseo. Eso no lo salva (sic) del encuentro y desencuentro que se produce con los otros cuerpos gozantes (padres, hermanos, etc.). En una familia nunca se sabe con certidumbre en quién y en qué momento se goza. No hay identidad sexual.

El problema del “reparto del origen” es vivido por los tres monoteísmos mayoritarios (cristianismo, judaísmo e islamismo) de manera en que cada uno se considera autorizado a reclamar su dominio. Me apoyo en el libro de Daniel Sibony (2004) para extender este comentario, ya que la tarea a la que se da Sibony es la de aclarar ese reparto, mostrar sus puntos de tensión y explorar sus resultados. Cada monoteísmo resulta la manera comunitaria e identitaria de soportar que su origen se le haya escapado. De la misma manera que no se habla una lengua sino es por medio de otra (aunque en muchos casos sea la misma), tampoco el *origen* existe y, sin embargo, cada una cree disponer de uno, que solamente se explica en ese caso desde el interior de cada religión. Los tres están perseguidos por el origen, acechados, y en especial el islamismo, ya que en general este nos recuerda que su texto, su *gran relato*, el Corán, está compuesto a partir de los dos textos anteriores a él, el de las escrituras sagradas y los evangelios, es decir que está efectivamente marcado por lo extranjero. Lo mismo para el cristianismo y su origen judío, otro tanto para los judíos que recibieron su origen a partir de una guerra contra ellos mismos.

¿Qué hay para cada monoteísmo en el lugar del origen? El *ser*. El síntoma de cada uno es que no puede soportar su falta en ese lugar sin imputársela a los otros. Incluso su carácter de “hermanos”, en el que la fraternidad es sinónimo de fratricidio, hace que no puedan

colocarse como hijos de la misma fisura, cisura que hace la única presencia imaginable del sujeto. Esto habla de un rechazo del origen “otro”, en una suerte de rechazo constitutivo (forclusivo) que está presente en los tres monoteísmos. El horror de volverse otro. Cada religión está en tensión además consigo misma: la mutación y crisis del cristianismo en Occidente, los problemas del islam para convivir con el llamado mundo moderno (ni que hablar de incluirse en él), el renacimiento de Israel, que sostiene los problemas del pueblo hebreo con sus otros, sus vecinos, ya que no hay acuerdo dentro del mismo Estado. Como dice Andrés Rivera (1989), no se trata de la carencia de una historia, sino de la historia de la carencia (p. 52).

El islamismo

Encarar este breve estudio requiere tomar al menos un punto de referencia en uno de los tres monoteísmos, para así palpar ciertas homogeneidades y ciertas diferencias. Retomo entonces la tesis de Sibony en la medida en que la elaboración que hace el Corán del origen introduce en la identidad que funda una suerte de acabamiento, de perfección que estorba, que le impide moverse, tanto en lo colectivo como en lo individual, donde para algunos moverse es traicionar el origen, un riesgo de perder la identidad a partir del encuentro con el Real, con el cuerpo del otro y con la lengua del Otro. La perfección del creyente en su fe le impide moverse, lo encierra.

El Corán, que en árabe quiere decir “llamada”, tiene algo que es doblemente original, por la enunciación y por su lengua. Expresa en lengua árabe el antiguo mensaje hebreo, existencia de un Dios único, esperanza en la salvación mesiánica, sumisión al ser divino, resurrección de los muertos, etc. Si el libro hebreo expresa una relación con lo divino que se significa con una alianza simbólica y el Evangelio está marcado por la encarnación de lo divino en Jesús, en el islam lo divino se identifica con la misma lengua, en el ideal de “sumisión” (que es el sentido de la palabra *islam*) y que la lengua de la revelación funciona como lengua fundadora, materna, a diferencia de en los otros dos relatos. Hay además una identidad entre la madre (*um*) y el conjunto de los creyentes (*umma*).

Un rasgo fundamental que separa al islamismo de los otros dos monoteísmos es que en el primero no hay una apoyatura en el homicidio simbólico del “padre”. El único crimen es rechazar la sumisión¹. Es muy importante señalar esto, ya que el freudismo, por ejemplo, confirma y reafirma que la subjetividad se organiza debido a una culpa inicial para organizar la serie de los padres.

El Corán no tiene, para un ortodoxo, origen bíblico, sino que es increado, como Dios, y fue dado directamente a Mahoma, y si tiene contenidos parecidos a la Biblia es porque tiene la misma fuente, pero, en el caso del islamismo, no está corrompida. La primera ver-

1. Vale la pena pasar por otras lenguas: en alemán se diría *Unterwerfung* (“tirado abajo”); en inglés, *submission*, lo cual remite en primera instancia a un sometimiento a base de golpe, subyugar, y en segundo lugar a una propuesta, un alegato.

sión la falsificaron los judíos y no escucharon a Mahoma el profeta; los cristianos con la nueva versión la divinizaron a través de Jesús, creando una idolatría, y Dios envía el Corán con dos novedades: Mahoma y la lengua árabe. Mahoma se convierte de este modo en un político de la lengua².

Según el islamismo, la Biblia acostumbró a los hombres a esperar signos de los profetas, los milagros, mientras que Mahoma replica que si alguien quiere signos, esa es la prueba de que no son verdaderos creyentes. Entonces, ¿para qué dárselos? Un caso notable es que el discurso islámico cuando está al servicio de la guerra tiene dos caras: por un lado, un discurso destinado al goce de la *umma*, proclamando lo que espera, la victoria total frente a su enemigo sin la menor duda y de manera inminente, y por otro lado, el discurso frío y plano de los comunicados, que no siguen a los del guía. El primer acto del islam fue el impulso desbordante de vitalidad de alcanzar con su creencia el máximo de pueblos posibles bajo el signo de un *esfuerzo* (*yihad*) que toma la forma de una guerra contra ese semejante que objeta el Corán. Y si no desaparece, todo se degrada y se agrieta la identidad árabe. No obstante, esta conquista también ha sido dada de forma pacífica³.

Decíamos que la palabra *islam* quiere decir sometido, en tanto sometido a él, a Alá, y si uno está sometido, ya no habrá más guerra ni conflicto. Un ejemplo: cuando la reina de Saba dice que Salomón se sometió a Dios, quiere decir que Salomón se islamizó: todo sometido a Dios es un islámico, un musulmán⁴. Esto produce una unión entre el origen y el futuro. La temporalidad se detiene y se cumple. Además, deja atrás la consigna bíblica paulina de que amarás al prójimo como a ti mismo (paradójica: si se ama a uno, ¿para qué amar a otro?, ¿o es algo solamente ligado a la modalidad del amor?). Como

2. Los acontecimientos sangrientos ocurridos en Francia en mano de grupos extremistas obliga al menos a señalar un detalle no menor. Se sabe que la religión islámica entiende que ni Alá, ni Mahoma ni ningún personaje del Corán puede ni deben ser ilustrados, representados, imaginados, y no forma parte de un capricho, sino de algo que se llama “imposibilidad”. Es una marca de lo imposible. Ni simbólico ni imaginario, hay una interdicción desde una cierta lógica hacia la representación. No cabe duda de que esto ya lo sabían tanto Charlie Hebdo como la revista danesa. Hay un riesgo en tocar ese punto, ya que despierta una violencia sin atenuantes. No se trata de una intolerancia a la libre comunicación o al humor o al chiste, sino que hay cosas que para un islámico no son objeto de chiste. ¿Para qué despertar el perro dormido?, diríamos hoy. Hay chistes acerca de Hitler y de la Shoá, acerca de la época del proceso en la Argentina, pero, por ejemplo, nunca acerca de un niño muerto. Habría que estudiar más detenidamente este matiz.

3. Hay ambigüedades en el Corán con respecto al fundamentalismo; por un lado, la espada afilada, y por el otro, la discusión con el infiel de buena manera. Como ejemplo está el de Alfonso el sabio, quien avaló el status de la *dhimmi*, es decir, el código de coexistencia entre judíos, cristianos y musulmanes en Sevilla. No hay que perder de vista que la violencia “en nombre de Dios” es bíblica antes que coránica. Variadas citas se pueden hacer del Antiguo Testamento acerca de Moisés y las formas del genocidio (Éxodo, 32:28) o la caída de Jericó. Mientras que el judaísmo justifica la guerra sobre un territorio en particular, el islamismo lo lleva a una escala universal. La *jihad* ya se remonta a algunos ejemplos del siglo XI; la guerra justa de San Agustín para defender la ciudad frente a la invasión de los bárbaros. Las Cruzadas tienen muchos elementos de la *jihad*.

4. Un hecho patético inundó los campos de concentración nazis en la Segunda Guerra. Cuando alguno de los prisioneros entraba en estado de inanición, de desvitalización extrema por las enfermedades, la desnutrición o los castigos, los nazis los llamaban “musulmannen”, porque adoptaba una postura corporal que daba la impresión de que estaba orando y en total sumisión. ¡Finalmente, por medio de los nazis, los judíos terminaban sus vidas como musulmanes!

corolario, no podemos dejar de destacar que el amor como tal no es en el islam el lazo que asienta toda relación humana; en su lugar está la sumisión. Esta distinción ya merece todo un tratado.

El término *hanif* resulta uno de los conceptos más interesantes del islam. Por un lado, es el nombre de aquel que era musulmán pero sin saberlo, y será Mahoma quien se lo hará saber. O sea, el que posee la religión verdadera de forma innata. En la historia sagrada islámica sería la religión primordial de la unidad y sinceridad con Alá. *Hanif* es quien se inclina de manera espontánea hacia el Creador y no le asocia nada. El *hanif* por excelencia fue Abraham (Ibrahim, en árabe), y la comunidad de los creyentes se llama la *millat* (“comunidad”) de Ibrahim. Toda la enseñanza de esta forma natural de religión empieza con Ibrahim y hace referencia a no asociar a Alá. Además, y por demás importante si nos preguntamos acerca de la precondition para un psicoanálisis, es que el concepto de *hanif* va emparejado con el concepto de “no asociador”: asociar, según la doctrina islámica, es un falseamiento de la realidad por miedo o debilidad. Asociar sería equivalente a aferrarse a falsos ídolos, falsos dioses, falsas promesas, falsas esperanzas, falsos protectores y falsos refugios. El asociador difiere del idólatra y del politeísta, pues asocia a un dios principal a uno o más dioses menores o secundarios (Corán, 15-96). Esto es crucial, ya que en ese sentido, la “asociación” –que es una parte fundamental, si no el fundamento mismo, del método analítico– queda así puesta en total duda, así como su valor. ¿Cómo puede un islámico avalar la asociación libre que impuso el método freudiano? El asociar es uno de los mayores peligros con que se enfrenta el musulmán, ya que en cualquier momento puede suceder que la asociación lo lleve a hablar de Alá, y eso es una condena eterna⁵.

Una lengua adquiere un status de sagrada cuando el significante precede al significado, y no al revés. Sagrada es cuando se destaca la musicalidad, la escansión. Dice Sibony (2004):

Sólo quienes entran en el Corán por la puerta de la lengua árabe acceden a ese goce mediante el cual pueden ser conducidos hacia el goce místico, que es sin dudas la verdad del goce islámico; la fusión con Dios no está lejos si uno se fusiona con su Lengua, con su Voz. (p. 49)

En la salmodia del Corán (*tajwid*) se estiran las vocales, lo cual aleja la atención de la sintaxis y el sentido. El islam hace gozar a sus adeptos entendiendo con esto que el significante es una sustancia gozante. Esto mismo se ve en la caligrafía. El niño cuando es envuelto por el lenguaje recibe una doble impresión, la de la lengua materna

5. A modo de único ejemplo, se sabe que Lacan tuvo en análisis a un hombre de origen islámico que no era muy devoto del Corán. Su síntoma era algo relativo a una parálisis en una mano, cuyo anterior analista había interpretado como un resto de prácticas masturbatorias. Sin embargo, Lacan escucha otra cosa; no se trataba de algo ligado a la masturbación, sino que era la manera de recordar un evento ligado a un robo que su padre realizó. Y sabemos que, para la ley islámica, se condena con la mutilación de la mano del ladrón. Lacan aclara (sesión del 19 de mayo de 1954) que la ley islámica tiene un carácter totalitario, lo cual quiere decir que no permite aislar en absoluto el plano jurídico del plano religioso.



Adriana Varejão
Via Láctea, 2017

y la de la lengua paterna (la de los muertos), que es el lenguaje del Corán. El Corán transcribe la palabra no creada de Dios, y es debido a eso que su traducción estaría objetada. Se lee el Corán en árabe, ya que hacerlo en otra lengua sería una forma de asociacionismo.

Entonces, la relación dispar que habría entre los tres monoteísmos con referencia a la palabra encarnada de Dios se podría resumidamente escribir de esta manera:

la palabra encarnada en la *letra* del Corán,
la palabra encarnada en el *cuerpo* de Cristo,
la palabra encarnada en las *tablas rotas* de la Ley judaica.

Con Freud

“La inhibición, el síntoma y la angustia de los hombres es aquello que le hace un lugar a Dios”, podría haber dicho Sigmund Freud en su época. Freud nunca cesó de interesarse en la figura de Dios a partir de la invención del psicoanálisis como experiencia de investigación; la religión y su relación con la neurosis obsesiva, el fetichismo, su novedoso trabajo *Tótem y tabú*, así como su análisis del escrito de Daniel Paul Schreber, llegando en sus últimos días a completar su poderoso escrito *Moisés y la religión monoteísta*. Podríamos demarcar tres momentos que se suceden en Freud: el de los años 1912-1913, con *Tótem y tabú*, luego el texto *El porvenir de una ilusión*, de 1927, y finalmente *Moisés y la religión monoteísta*, de 1939.

Para esos años de la década de 1910, Freud había considerado suficientemente probado por la experiencia del análisis que la figura de Dios representa una suerte de sublimación de la figura del padre. Muy poco después, en *Tótem y tabú* (Freud, 1913 [1912-1913]/1976c) revisará la cosa aportando una novedad: habla por un lado de una “sublimación” del padre y por otra parte encuentra que la figura de Dios o la divinidad se halla desdoblada en el acto del sacrificio; asiste invisible al sacrificio en la comida totémica y además toma parte de la comida, al mismo título que los miembros participantes, ya que es consumido. Dios-padre es así garante de la escena (como si fuese el director) y además es la víctima del sacrificio, víctima que en las religiones llamadas como tal es una víctima simbólica⁶.

Entre los años 1927 y 1929, Freud estuvo profundamente interesado en volver a revisar sus hallazgos relacionados con la cultura y, en particular, la religión. *El porvenir de una ilusión*, *Dostoievski y el parricidio*, *El fetichismo*, *El malestar en la cultura* indican claramente este interés. Para Freud, la civilización ha de basarse en la coerción y la renuncia de las pulsiones, articulada en un ternario integrado

6. Hacemos notar que en el caso del brahmanismo, este está basado enteramente en un sacrificio efectivo. El judaísmo mantiene dos representaciones paralelas del sacrificio, una efectiva y una simbólica. Aquello que era una pequeña contradicción se convierte en confusión y ambigüedad para el cristianismo: no puede ser negado el sacrificio efectivo (es la fundación misma de la religión), pero la Iglesia continuamente intenta reducirlo a lo simbólico. Haciendo esto, estará al tanto de que está perdiendo algo esencial; precisamente, aquello que la define como religión. Este movimiento no está reglado por nada histórico, no es una evolución de la creencia que iría de un sacrificio efectivo a uno simbólico.

por la interdicción, la prohibición y la privación, no es de extrañar que promueva que la función de la cultura sea la de dominar a la naturaleza. Dios, creador del mundo, orden moral, vida más allá de la muerte serían estas ilusiones a la medida de nuestros deseos.

Diez años después, Freud, ese judío laico, da otro giro en su investigación. ¿En función de qué le interesa a Freud el monoteísmo? Los dioses son innumerables y cambiantes como las figuras del deseo, pero no así el único Dios. Sol-único-Akhenaton-Jahvé. Con el texto *Moisés y la religión monoteísta*, Freud (1939/1976b) emprende la tarea de privar a un pueblo de aquel al que este considera el más grande de sus hijos, tanto más cuando Freud forma parte de dicho pueblo. Plantea algo monstruoso para la tradición hebrea, la de que Moisés sea egipcio.

Freud concluye que “Si Moisés era egipcio y si transmitió su religión a los judíos, esta debe de haber sido la de Iknaton” (p. 100). El monoteísmo judío tomó una posición más rígida que el egipcio, ya que prohibió toda representación plástica y, por lo tanto, abandonó la adoración al sol, no quiso saber nada acerca de lo extraterreno, como si fuera un eco de la lucha de Iknaton frente a la religión de Osiris. Freud especula con que Moisés creó un nuevo imperio donde implantar la religión desterrada de Egipto y entiende que los textos bíblicos tienen pasajes contradictorios y paradójales con deformaciones semejantes a las que suceden en un crimen: la dificultad no está en cometerlo, sino en borrar sus huellas; la *Enstellung* -el doble sentido- es el modo de realizar la deformación, el desplazamiento, el traslado, el cambio de posición. Lo escondido se encuentra así en otro lado, separado de su contexto.

Un Dios, su presencia en el pueblo, requiere que se borren el o los anteriores dioses. El judaísmo es la misma religión que elige a su Dios y al mismo tiempo es el Dios de este pueblo. No extraña que Freud subrayara el carácter sanguinario y brutal de Jahvé, violento, mezquino, que entre otras cosas incitaba al exterminio con el “filo de la espada” a quienes habitaban la tierra prometida. En el momento en que Freud escribía este ensayo, la Alemania nazi ya había ocupado buena parte de Europa y los campos de exterminio *funcionaban* paralelamente al curso de la guerra.

Asesinar a Moisés no logró eliminar la doctrina de Moisés, sino que la hizo encarnarse. “La sombra de Dios cuyo lugar había ocupado se tornó más fuerte que él: al término de la evolución histórica volvió a aparecer, tras su naturaleza, el olvidado dios mosaico” (Freud, 1939/1976b, p. 89). Recuerda su trabajo acerca de Schreber, en el que toda idea delirante contiene un trozo de verdad olvidada, histórica, y que quedan sometidos al aislamiento presentándose como funciones colectivas⁷. Freud remite en ese momento a la figura de Pablo, un judío romano que captó el sentimiento de culpa del pueblo judío y lo llevó a una escena originaria,

7. Es llamativo que Schreber nunca haya puesto en paralelo al Dios con el que él tenía relación con el estatuto del padre. Freud fuerza un poco las cosas cuando lo reduce a la figura del padre. Hay un poderoso familiarismo que desplegó Freud a propósito de Dios-padre, como si no hubiese advertido o querido advertir que eso era tomar la mano de la religión judeo-cristiana. Luego, se le siguió inyectando una buena dosis de paternidad.

es decir, el pecado original. El crimen contra Dios que solo la muerte permite expiar. La muerte entra en el mundo religioso: el asesinato de un protopadre es ocupado ahora por la muerte del hijo. Un hijo de Dios se habría dejado matar siendo inocente, y asumió la culpa de todos. Cristo aparece como heredero de una fantasía desiderativa jamás realizada: el héroe, el que mata al padre. Así es como el judaísmo aparece como religión del padre mientras que el cristianismo surge posteriormente como una religión del hijo, el retorno de lo reprimido, el síntoma. El cristianismo además contiene trazas de politeísmo, en los rituales, los actos mágicos, los milagros, la inmaculada madre.

En Freud, el origen es más bien un punto que genera un lazo. El primer jefe no era un padre (el primer Moisés no era judío), pero disponía de una especie de valencia libre donde posteriormente se adhiere el héroe trágico, el Moisés de las tablas. En Freud hay uno que se excluye de la serie de los numerables⁸.

Resumiendo, no habría padre a lo largo de las generaciones si no situáramos a *uno* al comienzo de la serie. Freud, igual que Newton, coloca un primer elemento por encima del cual nada hay que buscar; es un ser fuera de la historia y de la experiencia, y afectado por un espacio y un tiempo absolutos. El difícil pasaje del tiempo 0 al tiempo 1. Einstein y Lacan emprendieron otra dirección; sin rechazar lo anterior, se dirigieron hacia otra zona: la unidad no está asegurada por un individuo; se trata de situar un orden relativista en el que las funciones se imponen a los individuos; se trata de sostener un elemento del discurso pero fuera de él, y que asegure la consistencia.

Después, con Lacan

Lacan, ese comentador de Freud que, a la manera de los artistas que han dado un paso más allá (a la manera de los cohetes espaciales), quemó el soporte que lo sostenía (Freud) y, separándose de él, sin olvidarse definitivamente de él, se proyectó a regiones inexploradas e innovó definitivamente el modo de analizar. Su apuesta, en este renglón, fue la de desplazar a Dios -Dios desplazado-, retirarlo del lugar del Otro al que quedó naturalmente asimilado y localizarlo en las coordenadas del sujeto supuesto saber. Eso no indica que lo hubiese logrado, es simplemente una hoja de ruta.

A grandes rasgos, podemos despejar tres momentos en las consideraciones de Lacan acerca de Dios (sin que esto indique que Lacan tomó a Dios como objeto): un primer tiempo que va desde su conferencia acerca del simbólico, imaginario y real (1953) hasta 1964; luego, desde su seminario interrumpido acerca de los nombres del padre (1964) hasta 1967 (proposición del analista de la escuela) y, finalmente, de allí en adelante, hasta el último seminario.

Primer tiempo. Es la lectura del caso de Schreber lo que conmina a Lacan a decir algo referido a la figura de Dios. Lacan lee en Schreber la presencia de un Dios que no es el de Aristóteles, es decir, el

8. Guy Le Gaufey fue quien desarrolló esto exhaustivamente.

Dios del firmamento, de la física de los astros, sino un Dios-Otro. Está oculto, no muestra la cara y adopta la forma de un Otro absoluto sobre el cual Lacan deducirá que se trata de ese lugar que está más allá del yo y el semejante, el cual en la psicosis tomaría una consistencia de puro, absoluto. Un Otro que a pesar de su pureza no se ofrece como lugar de la verdad de la palabra. Por eso es que Schreber tiene problemas con ese Dios, ese lugar de la palabra que solo entiende de almas muertas.

¿Cómo afloró el mensaje monoteísta? Dios se presenta como oculto (Real), “Soy el que soy”, es la cosa de Moisés. Un Dios celoso es el de los mandamientos indestructibles, como la ley de la palabra. Pero ese hombre ha sido asesinado, un acto necesario para que la ley se vehiculice. Abre camino a un goce desconocido y refuerza su prohibición.

El mito del asesinato del padre es el mito de un tiempo para el que Dios está muerto... desde siempre, y el mandamiento de amar a Dios. Por medio del cristianismo es que se completa la destrucción de los Dioses: la leyenda de la muerte de Pan.

Dios ha muerto..., pero él no lo sabe, y no lo sabe... porque está muerto desde siempre. Es lo que permite considerar que nadie sabe que está vivo hasta el momento en que lo está: antes..., no sabía que existía; luego de muerto..., tampoco. ¿Dónde estaba yo antes de nacer? Es una pregunta infantil de poderosa razón y que luego pasa al olvido. ¿En el deseo de los padres? Pero si es así, es un deseo de hijo pero no de *este* hijo o hija. Esta posición de Lacan se abona en su seminario del deseo apoyado en la interpretación que da Freud del sueño en el que el hijo cuida al padre agonizante; presencia fantasmal del Dios muerto, es una nueva presencia de Dios. Subsiste en el espacio “entre dos muertes”.

El Otro es el depósito de los representantes representativos de una suposición de saber, y eso lo llamamos inconsciente en la medida en que el sujeto se ha perdido en esa suposición de saber, decía Lacan. No se trata de suponer ningún sujeto al saber: el saber está en el Otro, y el Otro es un lugar -y no un sujeto- al que se le transfieren los poderes del sujeto. Además, el Otro no está marcado por la completud. No hay saber absoluto.

El Dios que se presenta al pensamiento moderno es aquel que debe asegurar la verdad, la verdad de la verdad, el garante de que la verdad existe. Lacan allí produce otro garante, una marca de estructura, simple, un trazo único, despersonalizado, sin contenido subjetivo ni variación: un trazo único en la unicidad del *uno*, lo que es común a todos los significantes; no se trata de un *uno* globalizante, unificador, sino el *uno* de la cuenta.

Dios no tiene alma. La pasión de Cristo es cuando alguien se hace alma de Dios, residuo de objeto. Hay que domesticar a los dioses en la trampa del deseo y no despertar angustia. Por eso en 1963 Lacan hará referencia al sacrificio, no destinado a la ofrenda o el don, sino a la captura del Otro como tal en la red del deseo. Una pequeña mutilación ofrecida a una divinidad ligada al objeto. Hemos perdido a nuestros dioses en el gran tumulto civilizador. La muerte de Dios priva al hombre de sus grandes *relatos* que modulan los tres monoteísmos: los *relatos* son programas en los que se inscriben los creyentes.

Segundo tiempo. Pasaje de “Dios ha muerto” a “Dios es inconsciente”. No es casual que Lacan se haya referido al sueño que Freud refiere acerca del niño muerto que está quemándose mientras lo vela su padre y este se ha quedado dormido (Lacan, 12 de febrero de 1964)⁹.

“Padre, ¿no ves que estoy ardiendo?” es la frase que engarza la punta del deseo; no la de un padre, sino la de un hijo. Padre..., ¿no ves que estás ardiendo? Y no hay nadie cerca que pueda evitarlo, en el sentido de salvar a ese padre que tiene los segundos contados.

Que Dios ha muerto es un mito del que Lacan está cada vez menos seguro en cuanto mito. Tal vez sea el viejo refugio ante la amenaza de castración. La verdadera fórmula del ateísmo, refirió Lacan en 1964, no es que Dios ha muerto -Freud protege al padre al darle el estatuto de padre asesinado-, sino que la verdadera fórmula es que Dios es inconsciente. El problema que surge es que Dios, entre otras cosas, es tomado como un concepto. Y “Dios es inconsciente” no es una frase de la que se pueda extraer mucho, ya que el inconsciente... no podría él ser un concepto. Identificar a Dios con lo no sabido es altamente peligroso. Y si inconsciente es tomado al modo de un adjetivo, se pierde todo efecto, ya que un análisis llevado a su fin tendría la tarea de tomar a Dios en algún punto como un significante, o sea, desamarrado del sentido y de la significación, es decir, que Dios pase a ser un significante entre otros, desprenderse de la creencia en el inconsciente. Además, en ese entonces, Lacan ya argumentaba con persistencia que los dioses pertenecían al campo del Real (no del simbólico ni del imaginario).

Tercer tiempo. Dios desplazado. Es una forma de decir que la figura de Dios ha encontrado otro alojamiento, ha sido desplazada del lugar del Otro y encarnaría al sujeto supuesto saber. Ya no es interesante saber lo que el Otro sabe, sino saber lo que quiere. Sin embargo, esta operación no ha sido ni fácil ni limpia. El Otro-Dios de los filósofos no es tan fácil de eliminar. Lacan sigue situando al Dios de los filósofos en el sitio de aquel que habla, el Otro: principio de razón suficiente. Una especie de Otro supuesto saber, ya que el neurótico busca saber y dice que ahí se aloja el sujeto supuesto saber. A Dios-el-padre lo designa como el Nombre del padre suspendido para construir la teoría de la equivocación esencial con respecto al objeto; el sujeto supuesto saber, como teoría con falta, con indeterminación o como certeza.

En 1969, Lacan dice que el Dios de la zarza ardiente no ha dicho que él sea el único Dios: allí donde él es, no hay lugar para otro, o sea que no es universal. Solamente es en ese lugar y para ellos, ya que el Dios que habla les habla a los profetas judíos. Solamente unos años más adelante y mediante la utilización de la lógica y de la escritura

9. Frente al actual estado de las cosas, es decir, que no puede existir una versión oficial y conclusiva del conjunto de los seminarios y las conferencias de Lacan (debido a que el pasaje de lo oral a lo escrito en Lacan está anudado a un estado en suspenso, de no identidad), dejo librado a las inclinaciones del lector la elección de la fuente del decir de Lacan en la referencia de cada cita. Por ello, solamente va indicada la fecha de la sesión del seminario o el nombre de la conferencia.

nodal es que se va a abrir el mar realmente entre el Dios y el Otro.

El Otro como lugar de la verdad es el único lugar en el que podemos dar al ser divino lugar donde se produce el “*dieur*” (decir y dios). El Otro es un *lieu* y no un *Dieu* (un lugar, y no un Dios). El asunto es que en tanto se habla, aparece el asunto de Dios. El Otro como lugar de la palabra laiciza a Dios. Además, es muy importante señalar que Lacan no dice que Dios no existe. Ese no es su asunto. El asunto es el de la presencia de lo divino en el lugar del Otro, y no a la inversa. El Otro vacío es el Otro sexo, y no el Otro Dios.

Decir -como acostumbraba a bromear seriamente Lacan- que Dios no cree en Dios es decir que hay inconsciente, que hay un saber disarmonico, que no hay naturaleza instintual que guíe hacia la cura. La religión es lo que realiza lo simbólico del imaginario, ya que la verdad conduce a la religión; está llena de sentido, en los escritos bíblicos, por ejemplo. Raspar ese sentido para ver si aparece el Real. La metafísica y la religión se encuentran del mismo lado; una suposición que ordena el ser. Dios comporta los efectos del lenguaje y no es la causa del lenguaje: este no es lo que tapa el agujero, sino aquello en lo que se inscribe la no relación sexual. Ningún sujeto es causa de sí: el Otro es el lugar de la causa significativa. El Otro no es Dios, ya que si se lo piensa como sujeto, como San Agustín, el Dios personal no puede ser causa de sí. Si hubiese Otro del Otro, eso sería Dios. “Dieu est père-vers”¹⁰.

Finalmente, allá por 1980, Lacan señalaba que lo que distingue el saber del inconsciente del saber de Dios es que este supone nuestro bien, y eso no se puede sostener, nos aclaraba Lacan.

Nadie puede dudar que Dios es un significativo que lejos está de pasar por un significativo más. Resulta un significativo que está potenciado por deseos, lo cual le da una peculiar presencia a la hora de pararnos en el borde del agujero del saber. Se puede vivir sin Dios, pero no se puede vivir sin lenguaje. Ese significativo que es mirado desde cada una de las tres orillas da pie a que ninguna de ellas se vanaglorie de tenerlo exclusivamente en sus playas, ni hay puente que una las tres orillas sin que una de ellas quede indefectiblemente entre las otras dos. Una topología no esférica será requerida entonces para volver a plantear este endiablado problema.

Resumen

La presencia en estos tiempos de tres modos religiosos de la fe monoteísta -es decir, el cristianismo, el judaísmo y el islamismo- impone estudiar ciertas aristas de estas organizaciones sociales, las cuales, como un río de tres orillas, bañan sus costas un solo y único Dios. Además, el islamismo, por su estructura lógica, impide la aplicación

10. Se nota que la manera de tratar al Otro en algún lacanismo y en los comunicadores desde la filosofía le dan al Otro un carácter deísta. “Se lo debo al psicoanálisis tal o cual saber, o saber hacer” es una declaración semejante a cuando se dice que algo es debido a Dios.

del método freudiano. Entonces, la inquietud radica en preguntarse: la presencia de ese significativo mayor, Dios, ¿de qué modo interviene, afecta y condiciona la experiencia del psicoanálisis? Tanto Freud como Lacan hicieron suyos este problema, de diferentes maneras, sin duda, lo cual también merece que se precisen sus diferencias. Por otra parte, hay contados y sonados ejemplos en los cuales se ha tratado de horadar, vaciar, expulsar, eliminar la figura y la presencia de ese Dios todopoderoso, con dispares y desordenados resultados. La muerte de Dios promovida por Nietzsche, a pesar de su renombre, dejó demasiados espacios vacíos, los cuales han vuelto a ser rellenados.

Descriptores: *Asociación libre, Cristianismo, Dios, Duelo, Islamismo, Judaísmo, Monoteísmo, Muerte, Religión, Padre primitivo, Politeísmo.*

Abstract

The presence nowadays of christianism, judaism and islamism as the three most important religious organizations of the monotheist faith, makes us study the way these social organizations are bathed with one and one only and powerful god. Besides that, islamism, due to its logic structure, it has an internal impediment to apply the freudian method. We must ask how this mayor signifier, god, affects, intercede or participates, in the psychoanalytic experience? Both Freud and Lacan occupied themselves in treating this problem of religion and faith. Their similarities are as much as their differences. From another side, there are multiple examples of the efforts so as to avoid this matter, elimintaing god or exiling him, or killing him. The death of God as Nietzsche promoted, very famous indeed, has left too much holes and all of them had been quickly filled with new senses.

Keywords: *Free association, Christianity, God, Mourning, Islam, Judaism, Monotheism, Death, Religion, Primitive father, Polytheism.*

Referencias

- Agamben, G. (2018). *El reino y la gloria*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Allouch, J. (2011). *El amor Lacan*. Buenos Aires: Cuenco de Plata.
- Bailly, J. C. (1998). *A-dios: Ensayo sobre la muerte de los dioses*. Ciudad de México: JGH.
- Bonnett, P. (2013). *Lo que no tiene nombre*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Freud, S. (1976a). El porvenir de una ilusión. En J. L. Etcheverry (trad), *Obras completas* (vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1927).
- Freud, S. (1976b). Moisés y la religión monoteísta. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1939).
- Freud, S. (1976c). Tótem y tabú. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 13). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1913 [1912-1913]).
- Le Gaufey, G. (1993). *La evicción del origen*. Buenos Aires: Edelp.
- Nietzsche, F. (2002). *La gaya ciencia*. Madrid: Edaf. (Trabajo original publicado en 1882).
- Ríos, R. (1996). *Ensayo sobre la muerte de Dios*. Buenos Aires: Biblos.
- Rivera, A. (1989). *La revolución es un sueño eterno*. Buenos Aires: GEL.
- Schwartz, R. (1998). *The curse of Cain: The legacy of monotheism*. Chicago: Chicago University Press.
- Sibony, D. (2004). *Los tres monoteísmos*. Madrid: Síntesis.



Bernardo Tanis*

El psicoanálisis y sus clínicas**

La extraordinaria diversidad de las constelaciones psíquicas intervinientes, la plasticidad de todos los procesos anímicos y la riqueza de los factores determinantes se oponen, por cierto, a una mecanización de la técnica, y hacen posible que un proceder de ordinario legítimo no producta efecto algunas veces, mientras que otro habitualmente considerado erróneo lleve en algún caso a la meta.

Sigmund Freud¹

Contextualización de la cuestión

El psicoanálisis sería uno y, al mismo tiempo, múltiple, si nos apegamos al principio de identidad de la lógica aristotélica, si somos capaces de respetar su multiplicidad de referencias teóricas, formas y dispositivos, encuadres y estilos, y así aproximarnos a y profundizar en las ideas del pensamiento clínico, la escucha y el encuadre interno del analista.

¿Es posible sustentar clínica y teóricamente esta afirmación, o es más bien una expresión de deseos, un sueño de unidad frente al hecho de ver nuestro universo ideal bastante diversificado?

Pues basta con mirar a nuestro alrededor y percibir los interrogantes de los analistas sobre el futuro del psicoanálisis y de sus instituciones. En ese camino, no son pocos los que se preguntan sobre las tareas que los psicoanalistas han de realizar para sobrevivir con vitalidad en el siglo XXI, y surgen diferentes respuestas considerando que somos poseedores de un legado extremadamente valioso a preservar. No obstante, unos piensan que sería más conveniente preservarlo en sus moldes más tradicionales, mientras otros creen que la mejor forma de preservar ese legado es mantenerse fieles a un movimiento investigativo que no retroceda frente a los nuevos desafíos de la clínica y de la cultura, tal como hicieron Freud y los pioneros del psicoanálisis. De tal modo, el diálogo y el debate son fundamentales.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

** Conferencia presentada en el 1 Simposio Bienal de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo. (SBPSP), "Psicoanálisis en movimiento", agosto de 2018.

1. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 125 de: Freud S. (1996), Sobre la iniciación del tratamiento. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 12). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1913).

Freud luchó incansablemente por el desarrollo de la joven ciencia y su lucha no fue vana, transformó el modo de pensar la subjetividad humana; sus descubrimientos y formulaciones fueron dominantes, aun con muchas resistencias en el mundo occidental. A partir de los años 70 y 80, progresivamente con el desarrollo de los psicofármacos, las terapias conductistas y su variable cognitivista, así como sucedió más recientemente con las neurociencias, hubo un incremento de la crítica al psicoanálisis (cuestionamientos en torno a su eficacia, cientificidad, costos, larga duración, etc.) y una declinación en la demanda de psicoanálisis y de formación en muchos países.

A este sentido contribuyó la fragmentación del movimiento psicoanalítico, lo que se llamó la "era de las escuelas"², con riquísimos aportes de sus maestros, aunque se generaron embates fratricidas cuyas cicatrices aún nos marcan. Ya no bastaban nuestro método y nuestras construcciones: comenzó a hablarse de la crisis del psicoanálisis o de los analistas, y hubo una corrida en busca de evidencias empíricas que justificasen su eficacia ante los planes de salud, las universidades americanas o las europeas.

Vivimos en una cultura en la cual las formas de poder aparecen más difusas, pero no pero eso menos abrumadoras (consumo, narcisismos, control, mecanismo de goce, etc.), produciendo efectos en la construcción de ideales, de identificaciones. Una nueva moral para el superyó a través de la cual la ética, como campo de contacto con la alteridad, esté comprometida. En ese contexto, ¿cuáles son los caminos que se vislumbran para el psicoanálisis?

La diversidad de las prácticas desarrolladas, a partir de un abordaje psicoanalítico, para responder a las diferentes formas de sufrimiento humano, muestra la riqueza de una clínica de mayor complejidad en su alcance terapéutico y en sus teorías explicativas. La constatación de que el malestar, como constitución de lo humano, puede vestir diferentes ropajes según las épocas, pero que no se disipa, sea por medicación, sea por técnicas manipuladoras o de autoayuda, reubica al psicoanálisis en el campo de las intervenciones y la reflexión en torno al sufrimiento psíquico y sus fuentes.

No obstante, las transformaciones socioculturales y económicas acontecidas en las últimas décadas son de tal magnitud que no dejan de requerir plasticidad en el ejercicio clínico. De allí que el sustento y la riqueza del psicoanálisis residen, entre otras propiedades, en su permanente apertura a las singularidades. De esta manera, reconoczo como productivos la tensión y el diálogo entre los diferentes modelos teóricos, la discriminación de lo específico de cada configuración psíquica, así como la distinción entre la técnica clásica y las particularidades de cada proceso analítico. Todo ello, lejos de señalar una fragilidad epistemológica, es testimonio de un método original de abordar el sufrimiento humano en el contexto de los saberes y las prácticas clínicas en un mundo en el que las teorías de la complejidad –por ejemplo, las formulaciones de Edgard Morin (2007) sobre

2. Ver: Mezan (2014).

el pensamiento complejo– aparecen, cada vez más, como herramientas necesarias frente a los múltiples determinantes de la subjetividad.

Desde sus inicios, el campo psicoanalítico comprendió la diversidad de miradas, permitió la investigación permanente en torno al ejercicio clínico, enriqueciendo y ampliando la comprensión de los procesos inconscientes y vinculares y, de ese modo, fue perfeccionando su contribución en la elaboración del malestar de aquellos que nos buscan.

Así, el reconocimiento de un universo clínico cuyo ámbito se extiende más allá de la clásica distinción entre neurosis, psicosis y perversión, viene ocurriendo desde hace algunas décadas. Las variadas configuraciones no neuróticas y el cambiante contexto sociocultural demandan un manejo original de la transferencia y la contratransferencia que escapa a los estándares clásicos. Hoy, los analistas somos menos recelosos de avanzar en esa dirección con seriedad y responsabilidad. Es por ello que creo que ampliar el debate en torno de esta cuestión concierne al futuro del psicoanálisis.

A este respecto considero que el desarrollo del psicoanálisis parece ofrecernos un movimiento en espiral, a través del cual se revela un movimiento de enriquecimiento, y una comprensión más precisa y amplia de ciertos procesos de subjetivación. Si el modelo freudiano inicial se enfocaba en la pulsión y en el deseo como fuerzas motivadoras que animaban la vida psíquica, se enriqueció con la inclusión del objeto, sea en el reconocimiento de los modelos identificatorios, de las vicisitudes de la trama edípica, en la constitución de las instancias ideales o en los procesos de duelo. Muchas teorizaciones postfreudianas pusieron el foco en el objeto, ampliando lo ya señalado por Freud (objeto de la pulsión, de las identificaciones, rival, protector, modelo, etc.), pero observándolo como elemento regulador de las emociones más arcaicas del *infant*: ya sea en la perspectiva de la *rêverie* de Bion, del *holding* de Winnicott, o de Lacan cuando nos habla de la alienación en el deseo del otro. Todo eso no dejó incólume el lugar del analista en el devenir de un análisis y, sí, pasó a convocarlo de nuevas maneras, y así las formulaciones sobre la contratransferencia y el deseo del analista ganaron fuerza, al mismo tiempo que el analista intérprete cedia espacio –pero sin renunciar a él– a otras formas de intervención y presencia, lo que nos convoca a renovar la reflexión en torno a la abstinencia y a la postura ética del analista (Tanis, 2014a, 2014b).

En las últimas décadas, el proceso de constitución del sujeto psíquico pasa a percibirse, cada vez más, como un proceso heterogéneo de representación y simbolización, en el cual hay que dar cuenta de lo que André Green (2002/2010) denominó pulsión-objeto, esto es, las relaciones en y entre lo intrapsíquico (centrado en la pulsión) y lo intersubjetivo (centrado en el objeto). En la clínica, los casos-límite se transformaron en nuevos cuadros paradigmáticos, lo que promovió la exploración/expansión de los límites de lo analizable y posibles modificaciones técnicas: la clínica psicosomática, adicciones, las fallas en el campo de la representación, la clínica de los traumas, compulsiones, desórdenes alimenticios, trastornos autistas, etc.

Esa diversidad de configuraciones, y la singularidad de cada vínculo paciente-analista, han llevado a analistas de diferentes latitudes a expandir el espectro de las variantes de intervención psicoanalítica.

Eso ha generado la reanudación de la reflexión sobre el encuadre o el marco de la situación analítica, en la medida en que deja de ser un elemento fijo y constante y puede cambiar según los diferentes contextos vinculares y configuraciones psíquicas.

André Green (2002/2010) nos habla de una matriz activa del encuadre, su matriz dialógica y procesal, y otra, más cambiante, que se adapta a diferentes circunstancias y que, en el pasado, obedecía a una configuración estándar. La matriz dialógica es aquella en la que predomina la asociación libre y la atención flotante, lugar de los procesos transferenciales y contratransferenciales, y la otra alude al soporte material del proceso. Alizade (2002, 2009), en una interesante reflexión, nos invita a pensar que tal vez la institucionalización del psicoanálisis, y el temor a la contaminación por factores de otras disciplinas, hayan producido un control excesivo sobre lo que vino a denominarse encuadre o marco. Ese excesivo énfasis en el aspecto externo del encuadre parece haber definido un encuadre “tipo”. Así, propone reflexionar sobre la idea de encuadre interno implícito en la regla de la asociación libre, sobre la regulación de los procesos psíquicos que emanan de las configuraciones internas del analista, sobre la capacidad de empatía y permeabilidad de éste, su propio inconsciente, y, finalmente, sobre el desarrollo de su capacidad creativa en el arte de curar. El trabajo con y en el silencio, con la condición no formalizable de los afectos. A ese encuadre interno, la autora le confiere un estatuto teórico-vivencial, en el cual el analista puede encontrar una especie de espontaneidad libremente fluctuante.

De mi historia, cuatro escenas brevísimas

Primera escena. Cuando comencé mi formación en la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP), resolvimos encontrarnos, un grupo de colegas, en reuniones mensuales para discutir y reflexionar sobre nuestra clínica. Se trataba de un grupo horizontal en el cual en cada encuentro uno de nosotros proponía una situación clínica para la reflexión, llevaba sus dudas y bloqueos.

Este grupo tuvo una función importantísima de contención, metabolización, maduración y reflexión. En la época, parecía obvio que lo que nos unía era el sentimiento de que allí podíamos ser verdaderos y auténticos. Hoy, pasados muchos años, pienso que había muchas fantasías en torno a la formación, a nuestros celos y miedos de perder la espontaneidad. No obstante, *a posteriori*, pienso y valorizo la tensión creativa entre lo instituido y la experiencia aportada por cada uno de nosotros; eso hizo que pudiésemos comprender que el psicoanálisis es una construcción colectiva y entre generaciones. La tensión dialéctica entre las generaciones, entre lo individual y lo institucional, debe acogerse como inherente al proceso de formación.

Segunda escena. Me consultan los padres de una pareja de gemelos portadores de un raro síndrome. Esos niños tienen cuatro años. Recibo dos pesados y voluminosos expedientes de cada uno de ellos y el relato abrumador de tratamientos, exámenes y una lista extensa de médicos,

teatro, la teatralidad, y el mundo de las imágenes filmadas son, al mismo tiempo, campo de actuación y de perelaboración; aunque obedezcan al registro de la *Darstellung* (presentificación), en la que no hay un espacio entre sí y el objeto, permiten la búsqueda de un camino de *Vorstellung* (representación/simbolización). No voy a extenderme en el análisis de Pedro, considero que esto es suficiente para los fines de este trabajo.

Coexisten diferentes modos de funcionamiento psíquico en una heterogeneidad signica conforme a las clasificaciones de Pierce (1999). Ciertas demandas pueden ser articuladas de modo simbólico, mientras otros procesos aluden a una incompletud, o precariedad de la terceridad dominada por procesos que operan en la esfera de la secundidad (procesos de fusión, indiscriminación, no diferenciación masculino-femenino), o de la primeridad (pura cualidad pulsional). Pensar en los procesos de simbolización³ a partir de esta perspectiva significa, a mi modo de ver, poner en riesgo la idea de que los mismos podrían desarrollarse en el contexto vincular –vínculos que deben experimentarse e investigarse, a partir de una perspectiva polifónica, en el espacio intermediario y potencial, entre las condiciones reales de nuestra existencia y la dimensión simbólico-pulsional del acontecer humano-. Un acontecer amenazado por el riesgo de desarraigo, por los excesos de información, por los fenómenos de exclusión social, inseguridad y miedo, así como por la violencia que desafía el frágil tejido de nuestras representaciones. Pondrá en juego el modo en que nosotros, analistas, pensamos y, principalmente, elaboramos clínica y teóricamente esas configuraciones paradójicas. Estos pacientes, como Pedro, nos convocan a abordar su supervivencia psíquica; dentro y fuera de la sesión son constantes los pasajes al acto, las descargas pulsionales, los estados depresivos. Con certeza, muchas veces nos sentimos acorralados: si corremos nos atrapan, si nos quedamos nos comen. Y, en este contexto, mis intervenciones pueden experimentarse como invasivas en el caso de contener algún elemento que pueda tocar un núcleo traumático en la esfera del narcisismo, pero por otro lado, cualquier intervención cuyo carácter pueda tener un elemento de soporte explícito puede considerarse estúpida y acabar siendo censurada; de donde observamos que la dimensión del signo que alude al tres desde el inicio, y no a la esfera de la dualidad, es la que se necesita para superar las trampas a las que tales pacientes nos convocan. Trabajamos el vínculo en el contexto transferencial; estamos siempre sobre el filo de la navaja.

Fidelidad y profanación

En estos más de cien años de existencia, la clínica psicoanalítica ha expandido sus fronteras con los trabajos en el campo de la psicósomática psicoanalítica, las propuestas de intervención provenientes de las teorías vinculares, los trabajos con el autismo y la intervención precoz, los tra-

3. Obviamente, por el alcance limitado de este trabajo, no haremos referencia a la enorme bibliografía psicoanalítica en torno a los procesos de simbolización, representación y pensamiento y sus modalidades, desde Freud, pasando por Klein, Bion, Winnicott, Lacan y los distintos autores contemporáneos, incluida la escuela psicósomática de París.

bajos con familias, las intervenciones clínicas en escuelas, comunidades, etc. Pensamos y defendemos la idea de que no estamos frente a un psicoanálisis aplicado, sino que constatamos la existencia de innumerables dispositivos teóricos y clínicos en los que la escucha psicoanalítica sucede y favorece los procesos de transformación subjetiva.

Esta escucha también participa en los diálogos de interfaz con diferentes campos de la cultura, como las artes en general, la filosofía, la antropología, la semiótica, la estética, así como con los estudios de interfaz entre psicoanálisis y política.

Así como el hombre contemporáneo habita y se expresa en una multiplicidad de formas y contenidos, el psicoanálisis ya no cabe en modelos clausurados de una clínica estándar. Pero no solo porque nuestra supervivencia depende de este movimiento, o de lo que se dio en llamar en una época la Asociación Internacional de Psicoanálisis (IPA) *outreach*, sino porque esto es lo que los jóvenes analistas están realizando, ya sea en sus clínicas, ya en los espacios institucionales en los que también trabajan: hospitales, escuelas, SUS⁴, etc.

El psicoanálisis y sus clínicas, sea en la clínica privada, en el servicio público o en una ONG, es una realidad viva. Es psicoanálisis vivo y compromiso con la tarea de atender el sufrimiento psíquico a partir de la singularidad de una escucha que le es propia.

Pienso que hay dos ideas procedentes de otros campos del conocimiento que pueden ayudarnos a construir un pensamiento de sustento para estas consideraciones. Ellas son fidelidad y profanación. Ciertamente, si pudiéramos deconstruir estas ideas del campo del sentido común, podrían enseñarnos mucho.

Tomo la reflexión en torno a la idea de fidelidad a partir de ciertas consideraciones de Janine Puget (26 de setiembre de 2008) inspiradas, a su vez, en las reflexiones de Alain Badiou (1988).

En el sentido clásico, fidelidad se refiere a un contrato establecido. Fidelidad a la historia lineal, a la continuidad ideológica con nuestros antepasados, fidelidad a la tradición, fidelidad contractual que regula las libertades, como, por ejemplo, el contrato matrimonial o cualquier espacio institucional, fidelidad a algunos postulados del psicoanálisis.

Para Badiou (1988), la fidelidad se abre a otras cuestiones que dependen de la fidelidad al *acontecimiento* (*evento*), a la marca de un quiebre, de una ruptura, de un vacío que ha destituido la situación sólida, ocasionando la pérdida de vigencia de los referentes seguros, de los lugares establecidos. Hay aquí una aproximación a la idea de inconsciente, de ruptura, de una fidelidad a lo que no tiene sentido ni lugar en el marco de referencia anterior, pero que da lugar a la creación de una nueva historia que eventualmente incorpora algunos aspectos de otras historias, ya sea para confrontar los datos, ya para comparar o producir un nuevo relato. Si pensamos en la dimensión de la temporalidad para el psicoanálisis (Tanis, 2013), veremos que se diferencia del tiempo lineal y continuo de Cronos, y da lugar al tiempo del instante que se abre en numerosas bifurcaciones. Concordamos con Janine

4. Sistema Único de Salud (SUS) es la denominación del sistema público de salud en Brasil, inspirado en el National Health Service del Reino Unido.

Puget, para quien la idea de fidelidad, en este sentido, requiere una tónica en la cual ocupan un lugar términos como *acontecimiento*: la tónica vincular. Está constituida por “otro, la alteridad, lo ajeno”, en una lógica en la cual el concepto de diferencia adquiere un valor definitivo, y la incertidumbre, en tanto principio, disloca de su lugar central los principios binarios, introduciendo el *principio de incertidumbre*, pensado conforme a la lógica de la bipolaridad.

La otra idea que quisiera presentarles para reflexionar, se refiere a la profanación según la comprende Agamben (2007). No obstante, para que esta les comunique un sentido debo explicitar antes lo que este autor entiende por dispositivo.

Agamben (2005) llama dispositivo a todo aquello que tiene la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, los comportamientos, las opiniones y los discursos de los seres vivos. De esta manera, podemos definir el momento de nuestra cultura como una fase extrema del desarrollo del capitalismo, en el cual vivimos como una gigantesca acumulación y proliferación de dispositivos.

Según Agamben (2007), “y si consagrar (*sacrare*) era el término que designaba la salida de las cosas de la esfera del derecho humano, profanar significaba restituir las al libre uso de los hombres” (p. 97). “Profanar no significa simplemente abolir y eliminar las separaciones, sino aprender a hacer de ellas un nuevo uso, a jugar con ellas” (p. 113)⁵.

Agamben nos sugiere la interesante e importante necesidad de restituir al uso común aquello que fue tomado, secuestrado, capturado por los diferentes dispositivos. De allí la idea de profanación, en contraposición a la sacralización y cristalización de los dispositivos. En la educación, en los cuerpos, en las subjetividades, en las instituciones, él nos habla de la necesidad urgente de que los sujetos puedan intervenir activamente en los nuevos procesos de subjetivación.

Tenemos la tendencia de enfocarnos en lo que perdemos o perderíamos si cuestionáramos la universalidad de ciertos dispositivos, y no en lo que ganamos en este ejercicio. No me refiero a consideraciones pragmáticas o mercadológicas, aunque no sean descartables, sino a la posibilidad de enfocarnos en los diferentes modos de sufrimiento psíquico y en los diferentes contextos en los cuales el psicoanalista puede llegar a actuar. Estará en juego la capacidad de perfeccionar sus herramientas de escucha en nuevos contextos y dispositivos. Estará en juego no solo la osadía, sino también la creación de espacios institucionales para acoger y reflexionar sobre las experiencias.

André Green (2006) organizó, pocos años antes de dejarnos, una jornada y su posterior publicación: *Les voies nouvelles de la thérapie psychanalytique* (“Los nuevos caminos de la terapia psicoanalítica”), de la cual participó un expresivo número de renombrados analistas del escenario internacional, y en la cual se presentaron

5. N. del T.: Traducción de F. Costa y E. Castro. La traducción y los números de páginas corresponden a: Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo. (Trabajo original publicado en 2005).

innovaciones en el campo de la clínica, además de una discusión sobre los fundamentos que las sustentaban. En esa misma dirección, R. Roussillon (2005) sugiere que ya no es el dispositivo estándar lo que decide quién puede analizarse, sino que las necesidades singulares del analizando son las que señalan el dispositivo más adecuado para el análisis. Esto apunta a las innovaciones en el campo de la técnica. Para finalizar, a partir de estas consideraciones sobre tradición, fidelidad y profanación, podemos invitarlos al diálogo, y a indagarnos constructivamente: ¿Qué está en juego en el psicoanálisis y sus múltiples clínicas? ¿De qué modo perfeccionamos, junto con lo ya conocido, la clínica y la metapsicología frente a la diversidad de dispositivos utilizados hoy por los analistas?

Resumen

El autor afirma que la riqueza y el poder del psicoanálisis residen en la permanente apertura a las singularidades de cada configuración psíquica, en la productiva tensión entre diferentes modelos teóricos, manteniéndose un método de abordar el sufrimiento humano frente a los múltiples determinantes de la subjetividad. A partir de consideraciones sobre fidelidad (Puget) y profanación (Agamben), el autor propone no tener un dispositivo estándar, sino necesidades singulares del analizando que señalan el dispositivo más adecuado para enfocarnos en los diferentes modos de dolor psíquico, y en los diferentes contextos en los que el psicoanalista puede llegar a actuar. Aparece la necesidad de perfeccionar herramientas de escucha en nuevos contextos y dispositivos, así como la creación de espacios institucionales para reflexionar y preguntarnos sobre el psicoanálisis y sus múltiples clínicas.

Descriptor: *Dispositivo, Clínica, Fidelidad. Candidatos a descriptor:* *Diversidad, Profanación.*

Abstract

The author argues that the richness and power of psychoanalysis lie in the permanent openness to the singularities of each psychic configuration, in the productive tension between different theoretical models, maintaining a method of approaching human suffering in the face of the multiple determinants of subjectivity.

Based on considerations of fidelity (Puget) and profanation (Agamben), the author proposes that the analysand's unique needs should be the most appropriate device to focus on the different modes of psychic pain in the different contexts in which the psychoanalyst can act. He insists on the need to improve listening tools in new contexts and devices, as well as on the creation of institutional spaces to discuss these questions about psychoanalysis and its multiple clinical practices.

Keywords: *Device, Clinical, Fidelity. Candidates to keywords:* *Diversity, Profanity.*



El Extranjero

El poder y las palabras

El león pregunta al Chacal a qué se debe su nombre, Algawwas (el buceador). El Chacal explica: es porque buceó en el sentido de las palabras¹.

Las palabras tienen poder. Y, más precisamente, las palabras tienen poderes. Lo más evidente que las palabras pueden hacer, y que aun así se ignora con frecuencia, es significar cosas diferentes. Y esto no se cambia con el término “poder”. Esta palabra conoce muchos sentidos. Entre ellos, está el de “tener la capacidad de”.

Ciertamente, lo primero que la palabra “poder” puede hacer, cuando la tomamos por objeto de nuestro pensamiento, es convocar a un baile, a una danza de cintas con otras palabras con las cuales conversan sus sentidos: fuerza, potencia, capacidad, autoridad, legitimidad, dominación, lucha, justicia, libertad.

Tal vez debería decirse que “poder” no solo puede convocar ese ejercicio de entrelazamiento, sino que debe hacerlo. En todo caso, esa danza de palabras se impone sobre lo que sigue a partir de aquí. De ella surgirán tres caras del poder: el poder como dominación, el poder como disputa y el poder como deseo.

Más que presentar un argumento sobre el poder, el cuadro que se pinta a continuación, al modo de los *tableaux* medievales, yuxtapone las imágenes evocadas por la reflexión sobre el poder y por las palabras que danzan en su entorno. Esta opción por la multiplicidad de perspectivas tal vez revele, y solo tal vez, una resistencia a lo lineal, a través de lo que muchas veces se expresa el poder.

Poder como dominación

Tal vez el sentido más usual que se otorga a “poder” es aquel que implica una dominación. La relación de poder se da entre alguien que lo detenta y ejerce sobre alguien que está desprovisto de poder y se encuentra sometido a su ejercicio. La relación es vertical, el dominante está en lo alto y el dominado abajo.

Esta dominación, a la que se corresponde una sujeción, conoce varias formas.

Poder y fuerza. Un gato y un ratón. En *Masa y poder*, Elias Canetti (1960/1995) describe las interacciones de estos animales para ilustrar la diferencia, la proximidad y la distancia entre la noción de poder y la noción de fuerza. Según Canetti, si el gato tiene al ratón en su boca, totalmente contenido, sometido por sus garras, incapaz de escapar, pronto a ser devorado, hay fuerza. Si, no obstante, el gato suelta al ratón, juega con él, le da espacio para ir y venir, pero lo mantiene siempre bajo su mirada alerta y siempre puede buscarlo nuevamente estirando la pata o haciendo una breve corrida, hay poder.

En los dos casos, el ratón está sometido al conjunto de capacidades que el gato tiene y ejerce sobre él, y de las cuales el ratón está desprovisto. La diferencia fundamental no está en las cualidades intrínsecas de uno u otro de los animales que interactúan, sino en el proceso de interacción. En la medida en que hay una ampliación del espacio en que el ratón puede moverse, sosteniendo tal vez la esperanza de escapar a lo peor, su sujeción al gato pierde en actualidad y gana en potencialidad. Pero no deja de ser sumisión. Lo máximo que el ratón puede esperar es que, por descuido del gato, el espacio de su relativa autonomía se amplíe excesivamente y permita la fuga a un lugar donde el poder del felino ya no pueda ser ejercido. En ningún momento, sin embargo, el ratón tiene o ejerce poder alguno sobre el gato.

Poder y autoridad. En las sociedades humanas es común pensar el poder como ese estado de sumisión de unos a las fuerzas o prerrogativas de otros, o más usualmente, a las fuerzas y prerrogativas de un otro, ya sea el soberano, el gobierno o, llegado el caso, el propio Estado. El término poder se usa muchas veces para referirse a la propia personificación de esas fuerzas y prerrogativas; se le llama *poder* a la persona del príncipe, el soberano o el gobierno. Otras veces, se usa para referirse al *locus* en que aquellas estarían concentradas: el palacio, la ciudadela, la capital.

En la medida en que no se entienda como personificación o como *locus*, sino como potencia o fuerza organizadora de relaciones, la incidencia del poder se piensa como si fuera vertical; la cima sujetando el comportamiento de los que están abajo. Estos están necesariamente en posición de sujeción, a un tiempo, al poder mismo y a sus detentores. Ellos son los sin poder.

Poder y legitimidad. Uno de los sentidos que puede tener el término “autoridad” al referirse al poder es conferir legitimidad a sus orígenes, a sus fuentes y a su ejercicio. Lo más usual es imaginar que los sujetos, es decir ellos mismos, legitiman el poder confiriéndole sus prerrogativas, y que esa legitimidad se mantiene en la medida en que las resultantes del ejercicio del poder son vistas como justas.

Gradualmente, se instaló la noción de que este poder oficial, al que estamos todos sometidos, para ser legítimo precisa encontrar sus límites. Esencialmente, esos límites están en la necesidad de que el poder establezca mecanismos de control del poder. Él precisa protegernos de sus propios excesos. No tenemos poder a ejercer contra el poder, pero, en principio, habría un espacio de autonomía que no debe ser invadido por él. Un poco quizá como el ratón que no está en la boca del gato; se puede mover libremente, pero no puede ir muy lejos.

La evaluación de la legitimidad del poder parece más factible cuando se determina su *locus*, y cuando se cuida de esa noción oficial, formal. ¿Qué sucedería si intuyésemos o desconfiásemos que el verdadero poder al que estamos sometidos está en otro lugar, un poco oculto tal vez, y que tanto nosotros (ratones) como el otro (gato) estamos suspendidos por hilos que determinan nuestros movimientos y que se pierden de vista en alturas excesivamente distantes y nebulosas?

* Profesor de la Fundação Getúlio Vargas, Derecho, San Pablo.

¹ N. del T.: Versión en castellano, a partir del diálogo mencionado en la presentación que hizo Mamede Mustafa Jarouche de *Kalila e Dimna*, comentando un libro de autoría desconocida fechado en el siglo X; Almuqaffac, I. (2005). *Kalila e Dimna*. En M. M. Jarouche (trad.), *Kalila e Dimna*. San Pablo: Martins Fontes.



Poder y servidumbre. Saber en qué medida somos libres y autónomos es importante por varias razones, y no solo por determinar si el poder al que estamos sometidos es más o menos legítimo. ¿Algún hombre es verdaderamente libre, o vivimos todos, sabiendo o sin saberlo, algún tipo de servidumbre que, cualquiera sea, será siempre inevitable?

Autonomía, en uno de sus sentidos, quiere decir capacidad de gobernarse a sí mismo. Hay medidas de autonomía de las que pueden gozar los sujetos. En un extremo, el esclavo no las conoce en medida alguna. El ratón de Canetti, cuando no está entre los dientes del gato y puede gozar de algunos centímetros cuadrados de suelo para andar de un lado a otro, conoce apenas la pequeña libertad de esos pocos pasos. El espacio que el poder se exime de penetrar y que nos permite gobernar nuestro entorno inmediato puede, no obstante, ser significativamente más amplio.

Cuando esa autonomía es precaria porque el poder restringe el espacio de libertad o lo invade arbitrariamente, con represión y censura, decimos que vivimos bajo el autoritarismo. Su represión es tosca y se hace ver a la luz del día.

Aun sin ser autoritarias en ese sentido, las sociedades humanas restringen la autonomía creando los mismos mecanismos de contención y de disciplina que Foucault (1979/1995) vio en las prisiones y los hospicios. Esta disciplina que se presenta el poder es, con certeza, menos conspicua que aquella, aunque sea evidente una vez revelada.

Fuera de esos mecanismos disciplinarios, inevitables, e incluso en las sociedades en que lo tosco de lo arbitrario y lo autoritario parece estar ausente, puede dudarse de la existencia de alguna autonomía real, cuando –ahora– parecen existir mecanismos que nos hacen querer y desear, del mismo modo en que nos hacen creer que el querer y el desear son nuestros.

Poder como relación (o como lucha)

El poder distribuido. Tal vez menos usual que la imagen del poder como ejercicio de dominación y control, de sumisión y sujeción, es aquella de las fuerzas relativas distribuidas entre actores que interactúan en un campo marcado por mayor horizontalidad. Se trata de un terreno accidentado, con picos y depresiones, con *loci* de mayor y de menor poder, pero que ya no puede ser representado como la dualidad vertical de una cima, del poder, y de uno solo, del no-poder.

Aquí el mundo no se divide entre los que tienen poder y los que están desprovistos de él. El conjunto de capacidades, fuerzas y potencialidades, es decir, el conjunto de elementos constituyentes del poder, se distribuye de modo difuso entre todos los actores. Algunos tendrán mucho poder y otros tendrán muy poco.

El poder entre dos. Ese mayor o menor poder del que son dotados los actores puede comprenderse fundamentalmente como la capacidad que tiene cada uno de ellos de restringir o determinar las opciones que se ofrecen a un otro. Entre dos que estén en disputa, quien tiene más poder restringe más fuertemente las posibilidades de escoger que se ofrecen al más frágil. Este otro, sin embargo, no está totalmente desprovisto de poder en la medida en que, de algún modo, influye y restringe también; no obstante, no restringe en la misma medida las opciones que el más poderoso tiene y puede ejercer.

El poder entre muchos. La capacidad que tienen los actores de restringir o determinar las opciones, los unos de los otros, puede ejercerse en contextos exclusivamente bilaterales en los que dos actores compiten solamente entre sí, y solo sus opciones están en

juego. Sin embargo, esa misma capacidad opera en la relación que cada actor tendrá, potencialmente, con cada uno de los demás actores existentes. En verdad, es posible concebir cada uno de los actores en cualquier contexto social como nodos de una red multidimensional extremadamente compleja. Cada nodo puede estar vinculado, en el límite, a todos los demás. Cada uno de ellos tendrá su cuota de poder, su capacidad de influir y determinar las opciones de los otros, y la ejercerá.

De esta manera, tendrá más poder quien tenga mayor capacidad de determinar o restringir las opciones del mayor número de actores y, al mismo tiempo, sepa distribuir mejor y concertar el ejercicio simultáneo de esa capacidad sobre el mayor número de actores relevantes y sobre sus opciones.

El mayor poder estará con quien mejor pueda leer la complejidad de la infinita red de relaciones y demostrar mayor capacidad para influir en los comportamientos de los demás, así como para organizar el ejercicio de esa capacidad. Es decir, el mayor poder estará con quien mejor consiga mover a la más amplia parte del tejido social constituido por los nodos de la red.

Los dos y los muchos. Es difícil concebir una disputa entre dos como algo dado fuera de la red o, aun dentro de ella, en condición de aislamiento relativo, sin conernir a los demás, o sin ser pasible de ser influido por ellos.

Así, la capacidad que uno y otro de los competidores tendrá de influir en las opciones de los terceros será fundamental para el desenlace de la disputa, y para todo su recorrido. Influir en las opciones de los otros es movilizar, a su favor o en su contra, el poder que esos terceros tienen.

Poder y justicia. En un contexto colectivo habrá una mayor tendencia a que la disputa sea leída a partir de las consideraciones sobre la justicia o injusticia de las causas, la legitimidad o ilegitimidad de los argumentos, y los medios de lucha utilizados por uno y otro lado. En verdad, fuera del colectivo, la noción de justicia no puede cobrar sentido.

Las consideraciones de justicia son, normalmente, pensadas como frenos al poder y a su ejercicio. El colectivo sería, en principio, responsable de limitar la capacidad que el más poderoso tiene de actuar libremente, y de restringir las opciones del más frágil cuando ese ejercicio de poder se muestra arbitrario e injusto.

Lo que es justo y lo que es legítimo, en cada situación, puede ser objeto de discusión y de disenso, no hay sorpresa en ello. Pero sería de esperar que, fuera de la selva, las situaciones de injusticia flagrante y de desequilibrio fuesen reconocibles con razonable facilidad.

Poder y narrativa. El poder entonces una propiedad crucial: la capacidad de decir o más aun, de constituir lo justo y lo injusto, lo legítimo y lo ilegítimo. Ello se da con más facilidad en el espacio del disenso, pero aun allí, en las proximidades de los extremos de la justicia evidente y de la injusticia desnuda, el poder opera su magia. Ya no solo determina o influye en opciones y decisiones, sino que condiciona visiones del mundo, creencias, juicios. Nos da un relato de la justicia y nos hace verla donde no podría estar.

Antes de aparecer en la competencia entre narrativas, la relación del poder con la memoria, con la repetición y la reconstitución permanente de la historia, ya se hace presente en las biografías de los poderosos y de los impotentes: los primeros conocen su fecha de nacimiento y su lenguaje, que representan con escudos; los segundos descienden de lo desconocido.



Ese ejercicio de reconstitución continua no es solo señal de existencia de poder, es también elemento de construcción de poder por afirmar la identidad y el título que legitima derechos. Esto es así para individuos y para colectivos, pueblos o naciones, aun cuando, más de una vez, estos sean en gran medida invenciones.

Más en un contexto de lucha, de disputa, lo que resultará crucial es la capacidad de hacer valer las narrativas sobre los objetos de la competencia, sobre su contexto, sobre su inicio y sobre su desarrollo.

La vida no es avara y nos ofrece muchas ilustraciones de lo que sustentaría la argumentación que aquí se quiere hacer. Esta argumentación es la siguiente: la capacidad de contar y de establecer la narrativa que tendrá un curso dominante, de socavar las narrativas discordantes, es parte integrante de la lucha y es medio de construcción de la percepción de justicia y de injusticia.

Cuando tiene éxito, el más poderoso, aquel que mejor consigue restringir las opciones de sus oponentes y convocar el apoyo de los demás actores, demuestra el poder de arbitrar el inicio de la historia, de invertir las posiciones de las causas y de los efectos, y de presentar lo absurdo bajo las ropas de lo razonable.

El poder de contar desplaza a la justicia. Su contrario es la ausencia de voz, hablar contra un viento que tiene la capacidad de arrastrar consigo las palabras y sofocar su sonido. Un tipo especialmente terrible de impotencia.

Poder, resistencia y sacrificio. Frente a la desigualdad de armas, no pudiendo el más débil restringir las opciones del más fuerte, no pudiendo movilizar a su favor la fuerza del colectivo y no pudiendo siquiera contar su historia, a veces no queda, como medida de poder, sino la resistencia, la permanencia.

Esa permanencia se da bajo el castigo del látigo. El cuerpo de determinado individuo o grupo sangra y sufre, pero permanece y resiste. Tanto la resistencia, como la disposición a sangrar y al sacrificio, acaban por neutralizar, en parte, la capacidad que el poderoso tiene de restringir las opciones de quien está desprovisto de otras armas, y acaban por dar a este último, una renovada capacidad de restringir las opciones del poderoso.

Es en tales circunstancias que se da lo que alguien podría llamar, muy evocativamente, la “victoria de la sangre sobre la espada”.

En contrapunto precoz a lo que se dirá a continuación sobre el poder y la supervivencia, aquí el poder puede aparecer como disposición a morir.

El poder como deseo

Poder y supervivencia. En *La conciencia de las palabras*, Elias Canetti (1975/2017), retomando una idea central de *Masa y poder* (Canetti, 1960/1995), relaciona la esencia del poder al deseo de ser únicos, de sobrevivir a todos los demás. Esa sensación de poder se haría sentir en presencia de un cadáver: una parte de nosotros, que luego prevalece sobre las demás, además de experimentar el gozo de no ser nosotros el caído, mantiene la ilusión de haber sido nosotros quienes desviamos la muerte en dirección al otro, alejándola de nosotros mismos.

Para ilustrar el estado último de este deseo de supervivencia, se sirve de las memorias en las que Schreber², un antiguo presidente del senado de Dresden, cuenta los delirios que le acometían y que lo llevaron a la internación y la interdicción: una catástrofe le había sucedido a la humanidad, todos habían muerto y solo él quedaba; pero no estaba enteramente solo porque se relacionaba con las estrellas. Todas las almas de los que habían fallecido continuaban brillando en las constelaciones de estrellas e, irresistiblemente, eran atraídas hacia él, en quien iban a perderse.

Poder y potencia. Poder y potencia son muchas veces pasibles de un uso intercambiable, pues, entre sus varios sentidos, hay algunos que son coincidentes, son en alguna medida sinónimos. Pero hay al menos un potencial de divergencia de sentidos, aunque sutil, apenas intuido.

Un concepto presente en los escritos de Nietzsche (1901/1995) es el de voluntad de poder (*volonté de puissance*). En francés, se optó por referir una voluntad de potencia. ¿Habría alguna diferencia, alguna razón para la divergencia, cuando el francés conoce también el término *pouvoir*? Hay trampas en esta investigación. Aquella que comporta la precisión y la corrección de la traducción a partir del original es una de ellas. La más temible, no obstante, está en la acusación hecha por

Giorgio Colli (2015) a los que se sirven de citas de Nietzsche, en el sentido de que son (somos) falsarios que dan valor a sus propias palabras evocando las de él³.

Nietzsche y los traductores usan, sin embargo, palabras. Obra y palabras permiten la interpretación. En verdad, convocan, pero permiten también la especulación y la intuición. De esa manera, podemos no llegar a la verdad que el autor tenía en su corazón, pero no hay impedimento para que, a partir de esas palabras y del trabajo sobre ellas, algunas verdades se instalen en el nuestro.

Nietzsche decía “Mi filosofía: ¡arrancar al hombre de la apariencia, cualquiera sea el peligro! ¡Y no tener miedo, aunque la vida misma deba morir!”⁴. Contra el plano de fondo de otros pasajes de la obra nietzscheana, la primera parte del aforismo tal vez podría remitirnos a la idea de potencia como la liberación del hombre de su condición de animal domesticado, de las ataduras impuestas por el mundo. La segunda parece indicar la necesidad de liberación del freno interno que es el miedo, que frustra la posibilidad del hombre de transformarse en lo que de hecho podría ser.

Hay una dimensión de la potencia que señala el bien y el mal que se puede hacer a los otros, y por lo tanto, el dominio de lo relacional. Prefiero llamar “poder” a esa dimensión. También existe otra que señala las fuerzas que el hombre puede desarrollar, descubrir, liberar en sí, fuera de la relación con los demás hombres, o independientemente de esas relaciones. Se trata de la superación del miedo, de la liberación de los frenos, del fortalecimiento y del aumento de las posibilidades y, como tal vez diría Nietzsche, de unir en uno mismo lo humano y lo divino. A esto preferiría llamar “potencia”, y quisiera entender la voluntad de potencia como el deseo de esto.

Ciertamente, si fuera posible un mosaico completo que contenga todas las imágenes evocadas por el poder, ese mosaico no se ha realizado aquí. Ni siquiera el buceo en el sentido de las palabras ha agotado todas las posibilidades. Algunas de ellas comparecieron y algunos de sus varios sentidos las acompañaron, se entrelazaron y formaron algunas imágenes. Si ha quedado la sensación de ausencia de un argumento organizador, que se acepte éste: que no se hable de poder sin referir la impotencia y la injusticia, y el sufrimiento que las acompaña.

Referencias

Canetti, E. (1995). *Massa e poder*. San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1960).

Canetti, E. (2017). *A consciência das palavras*. Lisboa: Cavalos de Ferro. (Trabajo original publicado en 1975).

Colli, G. (2015). Nietzsche l'antisystème. *Philosophie Magazine*, 26, 143-146.

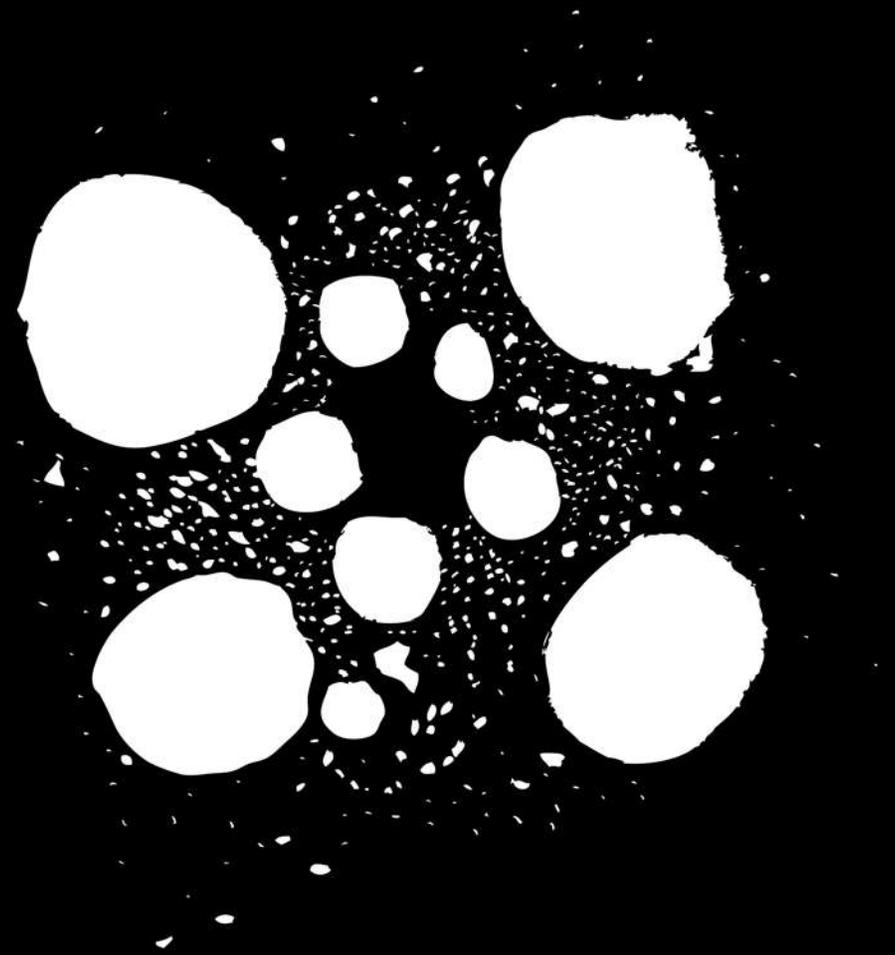
Foucault, M. (1996). Microfísica do poder. En R. Machado (trad.), *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal. (Trabajo original publicado en 1979).

Nietzsche, F. (1995). La volonté de puissance. En G. Bianquis (trad.), *La volonté de puissance* (vol. 1-2). Paris: Gallimard. (Trabajo original publicado en 1901).

³ Giorgio Colli, filólogo y organizador de la obra completa de Nietzsche, impone, sin embargo, un dilema insuperable: por un lado, tomar prestado el prestigio del autor es un riesgo y tal vez una tentación; por otro, esto es especialmente usual en Nietzsche, porque éste “dice todo y lo contrario de todo”. ¿Cómo saber entonces lo que Nietzsche mismo quiso decir? El propio Nietzsche, reconociendo la dificultad de leer sus escritos e interpretarlos, había invitado a “rumiarlos” (p. 146). Rumiemos, entonces.

⁴ Aforismo 5: “Ma philosophie: arracher l'homme à l'apparence, quel qu'en soit le péril! Et n'avoit pas peur, dût la vie même y périr!” (Nietzsche, 1901/1995, p. 4).

² *Memorias de un enfermo de nervios (Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken)*, de D. P. Schreber. El trabajo original fue publicado en 1903, ha sido traducido a varias lenguas, y lleva varias ediciones. Elias Canetti refiere la historia del manuscrito, pero no indica la edición consultada.



Vórtice:
El racismo como factor
clínico relevante



Wania Cidade* y Jorge Kantor**

O racismo como fator clínico relevante: “Tenemos un problema”***

*Por que escrevo?
Por que tenho que
Porque minha voz
Em todas as suas dialéticas
Foi silenciada por muito tempo.
Jacob Sam La Rose*

A seção **Vórtice** apresenta neste exemplar uma vigorosa conversa sobre um tema nada comum entre nós, psicanalistas: “O racismo como fator clínico relevante”. Os autores, de

diferentes regiões da América Latina, abordam de modo sensível esse tema sem lugar nas narrativas psicanalíticas, mas corrente nas culturas dos diversos países de nossa La-

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

** Sociedad Psicoanalítica Peruana.

*** Todo el proceso de creación de **Vórtice** está antecedido por un intenso y productivo diálogo entre el editor de la sección, Jorge Kantor, y el equipo: Cecilia Rodríguez, Eloá Bittencourt, María Luisa Checa y Wania Cidade. Fue a partir del intercambio de ideas de este grupo, buscando un tema para este número de **Vórtice**, que se originó este texto que se hizo cuerpo en el diálogo entre Wania y Jorge, a partir de los textos de los autores invitados para dar vida a la sección. Jorge vive en Perú y Wania, en Brasil. Los autores que produjeron los ocho textos que componen la sección, tienen diferentes orígenes citados por la dupla que también señala cómo persiste una zona de conexión que lleva a que las vicisitudes y problemas se repitan por aquí y por allá. Se trata siempre del ser humano. La edición de la revista Calibán optó por mantener el texto en la forma original de su redacción y así exponer la mixtura de ideas y el vívido proceso que se expresa en su escritura: a dos corazones, dos mentes, dos líneas de experiencias de vida, dos idiomas. Esperamos que disfruten de estos distintos diálogos posibles.

tinomérica. Certamente não enxergamos o “racismo” por se tratar de um fenômeno estrutural em nossas sociedades, normatizado, uma vez que não é visto nem problematizado, funcionando em nossas vidas e relações sem que haja o estranhamento. Trata-se de uma questão que é fruto da violência colonial que se espalhou pelas Américas com reflexos pelo mundo inteiro, mas que em poucos ambientes é configurada como tal, a despeito de gerar angústias e atualizar a violência.

O campo psicanalítico é farto em experiências que podem nos dar a ver como o racismo opera nas relações, nas normas existentes, nas condições de vida dos sujeitos, no desenrolar dos acontecimentos nas sociedades.

Embora determinados grupos raciais nem sequer cheguem aos consultórios de psicanálise ou à formação psicanalítica, como negros e índios, por exemplo, ainda que tenhamos países como o Brasil –que é majoritariamente constituído por negros–, criar espaços para pensarmos em nossa inserção no mundo, e a dos sujeitos que nos procuram, é uma tarefa que auxilia na compreensão das complexidades com as quais lidamos.

Ao psicanalista cabe se manter em sua função de analisar, sem discriminar e acolhendo o analisando, mantendo-se em sua prática dentro da ética da psicanálise –da escuta do material inconsciente no encontro com seu analisando. Contudo, se o analista estiver sensível a essa questão, muito possivelmente iluminará vivências compartilhadas em sua clínica pessoal. Antes, precisamos reconhecer que o racismo existe, assim como a dor psíquica originária de um sofrimento que é impingido pela diferença, pela cor da pele, por uma lógica eurocentrada. É assim com os negros, índios, árabes, judeus (este último grupo bastante presente nos textos psicanalíticos, com todo o sofrimento transgeracional causado pelas perseguições e holocausto), e podemos dizer que com todos cujas diferenças ficam evidentes para além das palavras.

Se algo que nos marca e constitui é negado pelo outro, se o outro não pode se identificar com a dor do racismo e nem sequer a reconhece: **temos aí um problema**. Se o outro entende que não existem diferenças entre ele próprio, seu modo de viver e o do índio ou do árabe, e

assim por diante, se ele vê como se fôssemos todos iguais: **temos aí um problema**, pois ele não conseguirá enxergar a subjetividade que as relações, a sociedade e a cultura fazem questão de qualificar, produzindo adoecimento psíquico, experiências traumáticas, retraimento e exclusão. Essa construção social, que gera conflitos e resistências, tanto no campo social como no do sujeito, deve ser objeto de investigação do psicanalista. É um assunto que precisa ser pensado, conversado, elaborado.

O preconceito está em todos nós e é importante pensar como os analistas lidam com isso. Ele pode estar no divã, na poltrona, na relação, ou podemos observar os seus efeitos nos ambientes que frequentamos. A psicanálise pressupõe a liberdade, a singularidade, a diferença. Como o analista pode acessar suas ferramentas para se aproximar da resistência em se falar dessa lógica perversa? Estamos diante de um obstáculo/sintoma que carece de reflexão, e mudança, por parte dos psicanalistas.

Vórtice está tentando sacudir-se de la inercia respecto al tema del racismo. En tal sentido, en esta ocasión, explora ocho narrativas recogidas, en la intimidad de los consultorios, por psicoanalistas localizados en Brasil, Canadá, Colombia, Chile, México y Venezuela, y de ese modo espera contribuir al entendimiento de esta expresión tan profunda y compleja de la psique humana, así como también intenta producir una mayor comprensión respecto a las implicancias de los prejuicios y la intolerancia racial en la práctica clínica.

De un modo semejante a como está sucediendo la evolución de la conciencia respecto al lugar de la mujer en nuestra civilización o a la cuestión de la bisexualidad constitucional de los seres humanos, la problemática de las relaciones de poder vinculadas a la cuestión racial se está siendo cada vez más evidente para que todos vean y entiendan.

Indagaremos sobre este tema a través de la perspectiva de ocho psicoanalistas, los que han tomado en cuenta la palpitante regularidad de las expresiones sentidas desde el color de la piel y la adjudicación política y social, en un sentido jerárquico, que se le da a esta condición de la naturaleza. Se trata de dar cuenta de una intensa fábrica de prejuicios y afectos que hace que el componente racial se vuelva



algo trascendental y definitivo en la vida de las personas. El psicoanálisis en ninguna parte del mundo puede sustraerse a la relevancia de este factor.

Iván Gutiérrez Cuadrado (Bogotá, Colombia) señala que la clínica nos lleva a cuestionarnos continuamente sobre el psiquismo de las personas que nos consultan y sobre nosotros mismos; sin embargo, en ese cuestionamiento, puntualiza, rara vez fijamos nuestra atención en el vínculo existente entre identidad y racismo. Nos muestra cómo se desatasca el entumecimiento característico de la represión del factor racial usando un ejemplo clínico.

Jorge Luyando Hernández (México) narra,

a través de la narración de una primera sesión de consulta, cómo la persona que consulta es discriminada por el profesional, quien se ve limitado por sus propios prejuicios al no reconocer contenidos inconscientes de discriminación racial en el encuadre.

Alice Becker Lewkowicz (Porto Alegre, Brasil) apunta o espaço escolar como um dos mais perversos para a criança negra, onde aprenderá, através da experiência, que não tem um reconhecimento social que lhe confira um lugar de respeito. Nos dice, también, citando al poeta Cabral de Melo, que tendremos que reconocer las peculiaridades racistas que estructuran nuestras propias mentes, “a parte

suelo de las personas afrodescendientes, de modo tal que su realidad psíquica es muchas veces negada.

Margareta Hargitay Wieser (Caracas, Venezuela) nos hace notar, asimismo, que la formación y la práctica psicoanalíticas poco o nada exploran el factor racial. Aunque el ciudadano promedio se jacta de ser abierto y de no discriminar por raza, cultura o nivel socio económico, sí lo hace. El caso de un muchacho de clase humilde, visto con sospecha y temor, ilustrará un periplo por la violencia de las calles y los tatuajes de la piel.

Gabriel Dukes (Santiago, Chile) nos hace notar que la xenofobia tiene muchos rostros. Dos ejemplos clínicos breves ilustran, junto con la situación social que está viviendo su país frente a la inmigración, los diferentes destinos del racismo.

Ney Marinho (Río de Janeiro, Brasil) llama la atención sobre la necesaria diferenciación, que a menudo puede pasar desapercibida, entre repetición y continuidad, con respecto al racismo.

Observamos na leitura dos artigos que os diversos grupos humanos foram, e ainda são, divididos ao longo da história por aqueles que dominam e sustentam a própria experiência como norma, ratificando a exclusão.

Vórtice en este número aspira a contribuir a la toma de conciencia de parte de los psicoanalistas latinoamericanos de esta lacra de la humanidad.

que nos cabe deste latifúndio”.

Cyril Levitt (Toronto, Canadá) relata una situación clínica en la que la persona en análisis utiliza los mecanismos de defensa de proyección paranoide e identificación con el agresor discriminador contra sentimientos racistas, con el objetivo de vehicular el deseo de encajar en un círculo social idealizado, en desmedro de la valoración de sus propios orígenes étnicos.

Lúcia Palazzo (Río de Janeiro, Brasil) destaca o conceito de raça que estabeleceu a diferença entre negros e brancos, y escribe sobre el miedo que levanta barreras que atraviesan la escena analítica en el contacto con el descon-



Iván Gutiérrez Cuadrado*

Racismo, un legado que produce identificaciones alienantes

El abuelo de mi padre, el señor Magallanes, venía de una familia de indígenas de aretes y collar, y de inmigrantes portugueses. Como muchos otros en Cartagena, en 1954, no tomaba café negro ni se cambiaba de camisa los domingos porque esas eran costumbres de los negros esclavos. Él tomaba café con leche como los blancos.

Gutiérrez Cuadrado (2017)

La clínica nos lleva a cuestionarnos continuamente sobre el psiquismo de nuestros pacientes y de nosotros mismos. En ese cuestionamiento rara vez fijamos nuestra atención en el vínculo existente entre identidad y racismo. En esta ocasión intento referirme a dicho vínculo y, en particular, a cómo este se constituyó

en el factor determinante de una situación de *impasse* manifestada en el hecho de que una analizanda decía no crearme. Y no me creía, como pudo verse tiempo después, porque yo era *negro*. En el momento en el que el *impasse* se hizo evidente, yo no interpretaba porque hablar de racismo era, en mi opinión, algo

demodé o inexistente en nuestra realidad actual. Dicha opinión obedece a un intento por negar un aspecto despreciativo de la paciente con el cual me contraidentificaba, ya que tenía raíces en mi historia personal.

M., la analizanda, de fisonomía latina, era hija única de una familia de terratenientes para la cual los negros y los indígenas eran considerados como seres de segunda categoría; así lo decía su abuelo. M. tenía como fantasía primordial ser físicamente diferente. Esta fantasía la había llevado a construir un alter ego con el que era rubia, alta y delgada, y además capaz de hacer todo aquello que a ella le resultaba imposible. M. pidió ayuda porque no se sentía bien ni con su cuerpo ni con su sexualidad.

Yo, analista de tez morena, proveniente de una familia mestiza, tenía una historia que bien podría relacionarse con la de M., pues mi abuela me decía: “Menos mal que no tienes el pelo malo”. Con esta frase aludía a que yo no era tan negro, solo moreno. Esta frase hacía eco a la cultura cartagenera¹ en la que nací y crecí, y en la cual era mejor visto ser blanco que negro. Tal vez, justamente por estas experiencias personales, dejaba pasar aquellos momentos en los que la interpretación del racismo, como manifestación de una relación de objeto despectiva, era oportuna.

El *impasse* se resolvió finalmente cuando interpreté de manera directa que el tema de su racismo se relacionaba conmigo. Solo en ese momento ella me dijo que había tenido una mejor amiga, más negra que ella, a quien quería y a la vez odiaba. Esta amiga se parecía a mí y por esto ella no podía crearme. A M. le resultaba muy difícil “tener que desnudarse ante mí”.

El racismo, legado con el que nos identificamos y que llega a nosotros a través de la transmisión transgeneracional, lleva al establecimiento de identificaciones alienantes, utilizando el concepto por Nussbaum (2009) y Sapriza (1993). M. no podía “quererse como es” precisamente porque no era lo que el abuelo promulgaba como ideal físico, ideal que tan solo le había llegado de oídas. Su alter ego, la rubia, alta y delgada, sí reunía dichas características y cumplía con el ideal familiar, ideal otrora mani-

fiesto, ahora soslayado por ser visto como *demodé* y como una actitud socialmente deplorable, al menos de manera consciente.

Luego de haberle interpretado su racismo y cómo este afectaba tanto la imagen que tenía de sí misma como su relación conmigo, M. concluyó: “Soy el producto del odio y la discriminación... ¿Cómo voy a hacer si no me enseñaron a quererme, a gustarme?”

Resulta pertinente anotar, respecto del caso en cuestión, que

la transmisión transgeneracional estudia cómo el mundo representacional de individuos de una generación puede influir en el mundo representacional de individuos de generaciones siguientes, cómo son estos fenómenos de la transmisión y cómo son los procesos por medio de los cuales se ponen en marcha. Se estudia cómo se repiten de una generación a otra las esencias de la vida psíquica de los antepasados, los modelos de vínculos, los patrones relacionales, las patologías parentales y la formación de otras patologías que a veces solo podrán comprenderse con la reconstrucción de fragmentos de la historia del pasado del paciente a través de la transferencia. Habitualmente, estas transmisiones afectan a dos, tres o más generaciones. (Laguna, 2014)

Aquello que es objeto de la transmisión transgeneracional tiende a estar relacionado con la culpa, la enfermedad, la vergüenza y lo reprimido. También con todo aquello que asegura y garantiza una seguridad narcisista basada en identificaciones tendientes a procurar certezas y omitir cualquier duda (Laguna, 2014). En el caso de M., esta y su madre tienen lo no deseado, la fisionomía latina, no la caucásica, y esto la lleva a consultar porque no se quiere, porque su cuerpo la delata como monstruosa y la obliga a creer que debe tener una sexualidad marcada por relaciones degradadas, como la herencia lo indica.

Mi objetivo con este texto ha sido poner de manifiesto la relación entre racismo e *impasse*, como describo en un trabajo anterior (Gutiérrez, 2017/inédito), y también mostrar cómo en este caso clínico el racismo se tras-

* Sociedad Colombiana de Psicoanálisis.

1. Cartagena de Indias, ciudad de la costa caribe de mi país, Colombia. Importante puerto económico y esclavista en la época colonial española, y ahora ciudad turística con gran densidad de población negra y mestiza.

mite transgeneracionalmente y sigue teniendo efectos devastadores en la relación del sujeto consigo mismo y con aquellos que son diferentes. Es así como M. solo hace la conexión entre su alter ego, su conflicto con su identidad, su sexualidad y el racismo de su abuelo a través del análisis.

Por último, manifiesto mi acuerdo con las autoras Kimberly Leary (1997, 2012) y Dorothy Holmes (1992), quienes en sus artículos hacen énfasis en la importancia del reconocimiento de la raza y de los elementos raciales cuando aparecen en el escenario analítico, tanto en el paciente como en el analista, ya que es evidente cada vez más que todos los días los estereotipos raciales, los prejuicios y la discriminación afectan a las personas, dejando dolor y sufrimiento, y distorsionando el desarrollo del self y su carga narcisista. Estos mensajes se apoderan de la mente y desalientan el desarrollo (Leary, 2012).

Referencias

- Correa, K. (2017). *Transmisión generacional sobre las identificaciones alienantes: Una mirada desde lo vincular*. Trabajo final de grado, Universidad de la República, Facultad de Psicología. Montevideo. Disponible en: https://sifp.psico.edu.uy/sites/default/files/Trabajos%20finales/%20Archivos/tfg_-_karina_correa.pdf
- Gutiérrez, I. (2017). *Racismo e impasse*. Trabajo presentado para acceder a la titularidad, Sociedad Colombiana de Psicoanálisis. Bogotá. (Inédito).
- Holmes, D. (1992). Race and transference in psychoanalysis and psychotherapy. *International Journal of Psychoanalysis*, 73(1), 1-11.
- Laguna, M. (2014). *Transmisión transgeneracional y situaciones traumáticas*. Disponible en: <http://www.temasdepsicoanalisis.org/2014/01/28/transmision-transgeneracional-y-situaciones-traumaticas/>
- Leary, K. (1997). Race, self-disclosure and "forbidden talk": Race and ethnicity in contemporary clinical practice. *Psychoanalytic Quarterly*, 66, 163-189.
- Leary, K. (2012). Race as an adaptative challenge: Working with diversity in the clinical consulting room. *Psychoanalytic Psychology*, 29, 271-291.
- Nussbaum, S. (2009). Identificaciones alienantes y repetición: Una contribución acerca de la transmisión transgeneracional. *Psicoanálisis*, 31(1), 153-166.
- Sapriza, S. (1993). Lo transgeneracional y las identificaciones alienantes. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 77, 57-71





Jorge Luyando Hernández*

Concepción del mundo y discriminación racial

La discriminación racial en México lamentablemente es más frecuente de lo que imaginamos; existen múltiples autores que han descrito este fenómeno. Haré mención de las ideas de Federico Navarrete plasmadas en su libro *Alfabeto del racismo mexicano* (2016), utilizando los términos *clasismo*, *desigualdad*, *pigmentocracia*, *whiteness*.

Quiero plantear que la *concepción de mundo* (Hernández de Tubert, 2009), impacta la forma en cómo analista y analizando interactúan durante el tratamiento. Y desde este interactuar de la diada analítica es que los contenidos, sobre todo inconscientes, de discriminación racial hacen su aparición. Para ejemplificarlo, presento la siguiente viñeta clínica.

En Oaxaca, al sur de México, donde ejerzo mi práctica privada, se utiliza una modalidad de transporte público llamada *taxis foráneos*. Son autos compactos en los que se transportan siete pasajeros más el chofer, comunicando áreas rurales y de escasos recursos económicos con la capital del estado.

Acude a mi consultorio un hombre de 57 años de edad, de complexión robusta, moreno, cara redonda, chofer de taxi foráneo de la ruta Ixtlan-Oaxaca de Juárez, cruzando la sierra

* Candidato de la Asociación Psicoanalítica Mexicana.



Juárez, un trayecto que se recorre en una hora y media en promedio. Me comenta que vivió y trabajó en Estados Unidos por casi cinco años como indocumentado, hasta que hace seis meses “la migra” lo sorprendió y deportó de vuelta a México.

El paciente ha estado cursando con ansiedad, intranquilidad, insomnio –al dormir sueña constantemente que vive en Estados Unidos con su familia–, hiporexia, fallas en su memoria reciente y concentración. Este último síntoma lo motiva a acudir a consulta, ya que teme causar un accidente manejando. Su relato me resulta doloroso, enternecedor e impregnado de una desesperanza intensa, ya que legalmente es imposible para él regresar a Estados Unidos.

Me hace sentir la profunda soledad en la que se encuentra viviendo en Oaxaca. Le propongo un tratamiento psicoanalítico, le explico el encuadre, de al menos tres sesiones a la semana y que pronto podríamos requerir aumentar una sesión más a la semana. El paciente acepta, se muestra de acuerdo con mi propuesta.

Al mismo tiempo, recapitulo en mi mente: trabaja en la sierra de Oaxaca, es chofer de un taxi foráneo. Sin darme del todo cuenta, lo asocio con sus características físicas. Por lo que, lleno de buenas intenciones, decido –sin que él me lo haya pedido– apoyarlo económicamente con una reducción en mis honorarios para facilitarle –según mi entender– que pueda venir a tres o cuatro sesiones de análisis a la semana. Sin embargo, su respuesta me sorprende. Ya desde que empecé a explicarle mi idea de ayudarlo cobrando menos honorarios para apoyarlo, su disposición corporal cambia, lo noto suspicaz y un tanto a la defensiva, siento que algo anda mal, pero continúo con la explicación de mi intención de apoyarlo con la reducción de mis honorarios. Entonces, al terminar mi explicación, me contesta: “Se lo agradezco doctor, pero en Estados Unidos me he hartado de ser tratado como un ciudadano de segunda, por mi situación de migrante, mi cuerpo o mi color de piel. Tal vez no sea su intención, pero deseo un tratamiento de primera –como los que me han recomendado que sabe hacer, por eso lo vine a buscar–, no rechazo su ayuda, la necesito, pero puedo pagar los honorarios que usted cobra”.

Me doy cuenta de que lo he ofendido, le pido disculpas y le comento que honestamente no me di cuenta de que lo podría hacer sentir así. El paciente acepta las disculpas, me sonrío, quedamos claros en los honorarios.

En esta viñeta clínica, la *concepción del mundo* del analista hace su aparición, aun cuando él no se percate de ello, pero ¿qué es la concepción del mundo? El concepto puede incluir elementos científicos, religiosos, intuiciones poéticas, racionalizaciones de hábitos sociales, ideales, aspiraciones, descripciones, conceptos, explicaciones, valores, ideales, aspiraciones, constituyendo una guía para la acción en la vida diaria y, además, en su mayor parte es inconsciente. Todos tenemos esta *concepción del mundo*, aun sin saberlo y sin poder explicarlo, se inserta siempre en una concepción colectiva, propia de cada comunidad, en el contexto de la cultura y el momento histórico de cada sociedad. (Hernández de Tubert, 2009). Es aquí donde se insertan los contenidos del *Alfabeto del racismo mexicano* (Navarrete, 2016) como elementos conscientes, pero, sobre todo, inconscientes, en la mente del analista, determinando su conducta.

En esta viñeta, me encuentro ante un paciente que me sensibiliza profundamente; conscientemente empaticé con su malestar y su sentir. Sin embargo, al reducir el costo de mis honorarios sin explorar primero esta posibilidad con él, aun lleno de buenas intenciones, aparecen derivados inconscientes, contenidos en mi *concepción de mundo*. Inconscientemente, hago una evaluación *clasista* al determinar que su situación laboral, que es la de un oficio –chofer–, perteneciente a una zona rural –*desigualdad*–, así como por el hecho de que es de tez morena, cara redonda –coincidente con características físicas indígenas– y obeso, los contenidos inconscientes de mi *concepción del mundo* –insertos en la concepción colectiva de mi mexicanidad– lo descartan de una posición económica solvente –*pigmentocracia*–. Aun con buena intención lo juzgo en desventaja por el color de su tez –*whiteness*–, decido ayudarlo y le ofrezco un apoyo económico en forma de descuento a mis honorarios habituales.

Estos derivados inconscientes de mi *concepción del mundo* se articulan sin que me dé

cuenta, aportando contenidos al tratamiento de la misma forma que lo hace el analizando, lo que conocemos como “mutualidad de contenido” (Aron, 1996/2013). Solo en retrospectiva, desde el trabajo de una “segunda mirada” (M. Baranger y W. Baranger, 1962), puedo detectar estos derivados inconscientes para poder analizarlos. Mi actuación para tratar de ayudarlo, además de contener elementos inconscientes de mi *concepción del mundo*, tal vez impliquen también una especie de repetición –en analogía– de la discriminación racial que ha sufrido en Estados Unidos, por lo que resulta importante el reconocimiento de contenidos inconscientes de discriminación racial en la *concepción del mundo* del analista para un mejor manejo de estos contenidos en nuestros tratamientos.

Referencias

- Aron, L. (2013). *Un encuentro de mentes: Mutualidad en psicoanálisis*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado. (Trabajo original publicado en 1996).
- Baranger, M. y Baranger, W. (1962). La situación analítica como campo dinámico. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 4(1), 3-54
- Hernández de Tubert, R. (2009). Inconsciente y concepción del mundo: Implicaciones filosóficas y psicoanalíticas. En R. Blanco Beledo (ed.), *Filosofía ¿y? psicoanálisis* (pp. 79-103). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Navarrete, F. (2016). *Alfabeto del racismo mexicano*. Barcelona: Malpaso.

Cyril Levitt*

Proyección paranoide como defensa contra sentimientos racistas y como identificación con el agresor: Un relato clínico

Joaquín, de 59 años, viene de una familia importante y rica. Es norteamericano de nacimiento, hijo de padres que inmigraron desde Serbia en su adolescencia y el menor de tres hermanos¹. Es el único hermano que no se casó. El paciente frecuentó escuelas particulares de enseñanza y estudió artes en una importante universidad. Fue voluntariamente internado por dos años después de completar sus estudios, en una clínica privada de Europa, al presentar un trastorno del humor con rasgos psicóticos. Se encuentra en psicoterapia dinámica de apoyo, con encuentros de tres veces por semana desde hace seis años. Joaquín recibe ayuda financiera de su familia, en forma de una generosa mesada.

Entre los pensamientos que le causan ansiedad se destaca la percepción de que las personas lo consideran racista o antisemita. Él mismo menosprecia su herencia étnica y se incomoda frente a fotos de sus abuelos en trajes típicos. Frecuentemente se describe como un “inmigrante”, “un filisteo”, como alguien menos frente a la élite blanca² con la que convive. En la escuela, durante muchos años fue objeto de *bullying* por parte de los alumnos de la élite blanca, que lo hacían sentirse inferior. Joaquín es voluntario en un museo local des-

de hace siete años y socio de un exclusivo club de golf desde hace varias décadas. Teme ser expulsado de su club de élite –que alega estar dominado por ricos y cultos miembros de la élite blanca– así como de su trabajo como voluntario en el museo. Su certeza de que los otros lo perciben como racista y antisemita está basada en intensos sentimientos provocados por comentarios inocuos que le han hecho, miradas o alguna actitud inofensiva por parte de las personas. Le pido que sea específico con respecto a lo que le dijeron o a la mirada que supuestamente le dirigieron, y he sido capaz de convencerlo de que es posible detectar con precisión ciertos estados emocionales a partir de una mirada, o de la forma en cómo se hace un comentario –feliz o triste, irritado o alegre– pero que es imposible descifrar los pensamientos o circunstancias específicas que llevan a tales estados de ánimo. En algún momento él confrontó a aquellos que creía lo consideraban racista o antisemita con respecto a su impresión y ellos le confirmaron que no lo veían de esa manera. Ello le dio una habilidad (inconsistente) de compensar el sentimiento de ser visto negativamente, el cual define como: “pensamientos en mí que yo pongo en los otros”.

* Canadian Psychoanalytic Society.

1. La identidad del paciente fue significativamente alterada por razones de confidencialidad.

2. N. del T.: El autor identifica a la élite norteamericana utilizando el término WASP (*white anglo-saxon protestant*, o, en español, blanco, anglo-sajón, protestante).



Inicialmente yo había atribuido las proyecciones paranoides de Joaquín a sus fantasías negativas inconscientes y estereotipadas con respecto a las minorías, pensando que la proyección de estas fantasías indeseables era la fuente de esa sensación de que los demás lo veían como racista y antisemita; (sus temores de ser expulsado de su club exclusivo o echado de su trabajo voluntario podían ser pensados tanto como castigo por ser considerado racista, como por el hecho de supuestamente ser un inmigrante ignorante y pueblerino que no merecía estar en el mundo de los ricos y cultos). Esta es, sin duda, una explicación parcial de lo que ocurría, dada la naturaleza de las actitudes liberales conscientes de Joaquín en relación a las minorías y el horror que expresaba por ser considerado racista y antisemita.

Pero la descripción del *bullying* de que había sido objeto en la escuela por parte de los estudiantes ricos de la élite blanca, me llevó a un *insight* adicional: se identificó con el agresor (Freud, 1936/1966) y, a su modo, se defendió de la ansiedad de ser atacado, despreciado y disminuido, adoptando activamente la actitud de sus torturadores. Como señala Anna Freud (1936/1966): "Al ejecutar el papel de agresor, asumiendo sus atributos o imitando sus agresiones, el niño simultáneamente, se transforma de persona amenazada en la que amenaza"³ (p. 113). Al despreciar su propia herencia étnica, había claramente adoptado el punto de vista de sus opresores, tanto en relación a sí mismo como proveniente de una etnia de segunda clase, como en relación a otras minorías que son también consideradas de segunda clase por sus colegas de la élite blanca. Pero la defensa no solamente falló en el intento de disminuir su ansiedad sino que pasó a asombrarlo cuando empezó a experimentar ataques paranoides por parte de miembros de otros grupos minoritarios. La experiencia de ser visto como prejuicioso entró en contradicción con sus propias opiniones conscientes con respecto al multiculturalismo –una visión liberal igualmente dominante en la sociedad culta. Podría decirse que la adopción de la actitud del agresor por identificación lo puso

en una encrucijada, entre sufrir *bullying* como miembro de una minoría étnica y su fantasía de ser considerado racista y antisemita a consecuencia de la identificación con el agresor. Las intervenciones terapéuticas incluían referencias al éxito de su padre y de su tío en los negocios, así como al reconocimiento público por las generosas acciones filantrópicas que llevaban adelante; referencias a la gran variedad dentro de cada grupo étnico (por ejemplo, no todos los de la élite blanca son valentones y arrogantes, y no todos los serbios son pueblerinos ignorantes), apuntando a la naturaleza crecientemente multicultural de la élite norteamericana; y referencias a sus propios actos en museología, filantropía y otras contribuciones culturales a lo largo de los años. Más allá de sus temores paranoides por ser considerado racista, experimentaba también pensamientos intrusivos con respecto al dinero de su padre (del cual él sería un día heredero parcial), sintiendo la amenaza (de su superyó) de perder todo su propio dinero. Además de ello, sentía envidia de sus hermanos casados, con hijos y nietos, o con mejor calificación académica, que no estaban atormentados por pensamientos paranoides; esa misma envidia le acarrea más castigos por parte del superyó, que cobran la forma de miedo a la pérdida súbita de su casa, ropas, dinero, posición, etc. Las intervenciones terapéuticas incluyeron, en este caso, la exploración de la envidia y de los celos como motivos humanos omnipresentes así como la dinámica de la rivalidad fraterna y la competencia edípica. Con la ayuda de la medicación antipsicótica y la psicoterapia de apoyo este paciente vive una vida culturalmente rica y ocupada.

Referencias

Freud, A. (1966). *The ego and the mechanisms of defense*. Madison, CT: International Universities Press. (Trabajo original publicado en 1936).

3. N. del T.: Traducción de Y. P. de Carcamo y C. E. Carcamo. La traducción corresponde a la p. 125 de: Freud, A. (1950). *EL Yo y los mecanismos de defensa*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1936).



Lúcia Maria de Almeida Palazzo*

El miedo en la escena analítica: ¿Y si Calibán fuera africano?

*Às vezes, eu só queria poder sair e minha avó não ter medo de eu não voltar.
Eu só queria ter um pouco de esperança de que as coisas vão mudar.
Eu só queria não lembrar que se eu pegar uma pistola ou um diploma ainda assim vão
querer me matar.
Eu só queria acreditar que um dia vão parar de nos matar.
Mas o relógio não para e a cada 23 minutos um negro morre em algum lugar do Brasil¹.*

Rafael Oliveira dos Santos Pontes

El debate propuesto por **Vórtice** sobre el racismo en la clínica es fundamental en la medida en que pone en cuestión algo de lo no dicho sobre nuestra relación con la negritud, con la

alteridad, con algo del horror frente a las diferencias impuestas por el color de la piel y frente a los cuerpos y mentes vilipendiados e históricamente ultrajados. Estamos ante una

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

1 A veces sólo quería poder salir sin que mi abuela tuviera miedo de que no volviera./ Sólo quería tener un poco de esperanza de que las cosas iban a cambiar./ Sólo quería olvidar que aunque sostuviera una pistola o un diploma me iban a querer matar igual./ Sólo quería creer que un día iban a parar de matarnos./ Pero el reloj no para y cada 23 minutos un negro muere en algún lugar de Brasil.

N. del T.: Esta y las siguientes traducciones son libres.

problemática que el concepto de raza, construido en la modernidad, expresa con claridad: la relación entre la raza blanca y la raza negra.

Cuando son utilizados los conceptos de raza y las categorías negro y blanco, de ellos tributarias, nuestra referencia no es la biología, sino la cultura y la historia. No se trata, por tanto, de un producto de la biología y la genética, aunque estas ciencias hayan contribuido a legitimarlo. De todos modos, como dijo un famoso sociólogo francés, la “deconstrucción científica de la raza biológica [...] no hace desaparecer la evidencia de raza simbólica, de raza percibida e, indefectiblemente, interpretada. (Medeiros, 2004, p. 24)

Ello vale también para la reflexión sobre la clínica y las sociedades psicoanalíticas. ¿Reconocerán los analistas blancos los preconceptos que alimentan su lugar de privilegio y de poder? Son raros los candidatos afrodescendientes en los institutos de formación de las sociedades psicoanalíticas; hecho que nos lleva a cuestionar si existe realmente el deseo de coexistencia con estos candidatos y cuáles serían las prácticas que sostendrían este deseo. Por otro lado son también raros los analistas negros de larga experiencia clínica que reciben a estos analizandos. Cuando logran llegar a nuestros consultorios, se enfrentan con la tensión del sufrimiento ocasionado por las vivencias racistas y el acercamiento a las propias dificultades, incrementada por la percepción en la cara del analista del horror, la descalificación y la banalización de sus relatos. La desvalorización personal introyectada y el miedo de sufrir la discriminación generan una tensión constante. En definitiva, los cuerpos y mentes negros servirán mucho tiempo de escenario para malos tratos, violencia de todo tipo y trabajo esclavo. Aún hoy, en nuestra sociedad encontramos esa triste realidad; considerando también las mujeres y niños que son abusados y víctimas de violencia.

El miedo que atraviesa la escena analítica en el contacto con el sufrimiento y con la realidad psíquica de las personas afrodescen-

dientes muchas veces es negado. Miedo de los propios fantasmas que construyen las barreras del racismo.

“El racismo es muy complejo, lidia con una serie de alienaciones y una de las alienaciones es exactamente la de que yo, en tanto persona y mujer negra, puedo ver mi día a día interrumpido y ser forzada a lidiar con una cuestión que en principio no me pertenece. Estoy forzada a lidiar con una serie de fantasías y de fantasmas que no son los míos. El racismo nos usa como depósito de algo que la sociedad blanca no quiere ser. Algo es proyectado en mí y yo estoy forzada, en esta *mise en scene*, en esta escenificación, a ser la protagonista de un papel que no es mío y con el cual no me identifico”, explica [Grada Kilomba]. (Vieira, 2017, párr. 5)

Por otro lado, el intenso miedo a no ser comprendido puede alejar a esas personas del análisis, puesto que no sienten confianza en el vínculo analítico. Miedo de un analista no consciente de la dinámica de las relaciones raciales brasileñas, aunque integrante de una misma realidad racializada y jerarquizada con estereotipos de raza blanca y raza negra¹ (Medeiros, 2018).

Freud, al crear el psicoanálisis, inauguró un método clínico de escucha de lo inconsciente, de desciframiento de aquello que se volvió síntoma, privilegiando la palabra y la narrativa singular de cada sujeto. Como en la literatura, vamos acompañando historias, descubriendo y revelando fantasías, abriendo espacio para los sentimientos y emociones. Seguimos en la construcción de sentidos de la experiencia emocional que brota en la relación analítica. Este descentrar al sujeto en la comprensión psicoanalítica, privilegiando sus marcas inconscientes y vivencias psíquicas, se contraponen al discurso de la ciencia positivista. Procurando alcanzar la subjetividad en los relatos singulares, abrimos el universo humano más allá de los discursos homogeneizados y jerarquizados.

La fantasía, concepto fundamental de la teoría psicoanalítica y actividad central del psiquismo, es la base de sustentación del par

analítico. Cada cultura y cada analizando supone un modo de interlocución y de intercambio diferenciado, suscitando en el analista la capacidad de habitar en sí las cadenas fantasmáticas del otro, sin actuar sus propias fantasías. El psicoanálisis se expande y se renueva cuando puede crear y engendrar, en su cuerpo teórico y en su práctica, formas de aproximación a los fenómenos psíquicos y a las estructuras fantasmáticas inconscientes.

¿Por qué tanto miedo? ¿De qué herida estamos hablando? ¿Qué es lo que no fue dicho y por quién? Preguntas de un diálogo que puede parecer ficticio, pero que nos remite a tantas historias de mujeres negras, cuyos hijos son exterminados y sangran en las calles de ciudades escindidas, excluyentes y socioeconómicamente desiguales. Batista, en el 2003, hizo un análisis histórico sobre el miedo en la ciudad de Río de Janeiro.

Ese miedo blanco, que aumenta con el final de la esclavitud y de la monarquía, produjo una República excluyente, intolerante y truculenta, con un proyecto político autoritario. Ese fue siempre el síndrome del liberalismo oligárquico brasileño que funda nuestra República, llevando dentro de sí el principio de la desigualdad legítima que heredara de la esclavitud (p. 37).

La primera vez que atendí a una mujer negra me impactó cierta incomodidad en la derivación. Recomendaron cuidado y apertura en la escucha de su historia. Era una muchacha linda, pero con un profundo sentimiento de desvalorización. Quisiera destacar cómo fue realizada la derivación porque este aspecto del proceso analítico también merece reflexión. ¿Es preciso señalar que el analista o el paciente derivado es negro? ¿En qué circunstancias y en qué tono realizamos la derivación? Por cierto, son muchos los interrogantes que atraviesan el comienzo de un tratamiento y la duración del mismo. Esta mujer permaneció poco tiempo en análisis, algo menos de un año, y me pregunto si no pude ejercer una escucha clínica más próxima a mis propios preconceptos y miedos.

Autoestima herida, cuerpos sufrientes, representaciones estereotipadas, resentimientos silenciados, emociones sofocadas, invisibilidad, llanto incontenible, libertad robada, un

dolor que atraviesa el alma, pero que también despierta la esperanza, que hace resurgir la confianza en el rescate de un lugar de singularidad y respeto.

Parece que, hasta hoy, la lucha por la libertad y por la humanidad plena es el alimento que sustenta a la población negra brasileña. Lucha por la libertad como ciudadanos, por la libertad de expresión de sus creencias y por la libertad para pensar, vivir y amar.

Referencias

- Batista, V. M. (2003). *O medo na cidade do Rio de Janeiro: Dois tempos de uma história*. Río de Janeiro: Revan.
- Medeiros, C. A. (2004). *Na lei e na raça: Legislação e relações raciais, Brasil - Estados Unidos*. Río de Janeiro: DP&A.
- Vieira, K. (2017). Grada Kilomba: O racismo e o depósito de algo que a sociedade branca não quer ser. *Ponte*. Disponível em: <https://ponte.org/grada-kilomba-o-racismo-e-o-deposito-de-algo-que-a-sociedade-branca-nao-quer-ser/>

1. Agradezco a Deborah de Oliveira Prado Medeiros, capitán de fragata (RM1) y psicóloga, por la rica interlocución. Río de Janeiro, agosto de 2018.

Margareta Hargitay Wieser*

¿Por qué no hablamos de racismo y discriminación en psicoanálisis? Los venezolanos somos chéveres

En mi formación y práctica analítica poco o nada oí hablar del tema. En mi entorno socio-cultural, el venezolano se jacta de ser abierto y de no discriminar por raza, cultura o nivel socioeconómico, pero sabemos que esto es una mentira, que hay atributos personales que nos hacen mejores o peores ante los ojos del otro, que hay quienes desde que nacen son desvalorizados y hasta odiados por su color de piel, ojos, cabello, etc.

Janine Puget (2002) define racismo

como el resultado de una discriminación específica, en general peyorativa, dirigida a una característica que le da identidad a un sujeto o a un conjunto, como perteneciendo a una clase, a una ideología [...]; el racismo en la vida cotidiana es uno de los mecanismos tendientes a reforzar la pertenencia al propio contexto, la que en este caso solo se define a partir del desprecio y toma de distancia respecto de otro conjunto. (p. 116)

En momentos como los actuales en Venezuela, donde los grupos se polarizan, la discriminación de lo diferente aumenta a extremos tales de generar incluso linchamientos públicos.

Para Kathleen Pogue White (2002), hay por lo menos tres vías de pensar el odio que deriva del racismo. Estaría “el ser odiado” como resultado de ser objeto de proyecciones y atribuciones destructivas y perniciosas. También estaría “el odio dirigido al self” como consecuencia de la internalización de proyecciones y atribuciones perniciosas y destructivas, dando como resultado al odio de uno mismo. Por último, estaría “el odio hacia los otros” por la reexternalización de proyecciones malignas que tratarían la fuente de las proyecciones con extrema hostilidad, con la posibilidad de desencadenar violencia y destructividad.

Presento a Roberto porque a través de una viñeta de su caso clínico quiero abordar el racismo o la discriminación que él percibe y ejerce.



Roberto llega en busca de ayuda para su depresión. Es un joven delgado, de piel morena clara marcada por múltiples tatuajes sobre los cuales iremos indagando en el desarrollo del proceso analítico. Tiene el ceño adusto, viste deportivamente y mientras espera a ser atendido, siempre permanece como dormitando en la sala de espera. Describo su apariencia física y su ropaje porque Roberto desde su arribo a mi consultorio impregnará el espacio de una sensación de incomodidad y rechazo. Las otras personas que acuden al consultorio jamás se sentarán cerca, siempre dejan un espacio prudencial libre en el sofá o se quedan de pie mientras esperan ser atendidas.

Frente a lo diferente, al otro desconocido en momentos de violencia social, los individuos están más predispuestos a usar mecanismos de defensa primitivos, como la escisión y la proyección de aspectos negativos del self y los objetos.

Será tema de su análisis el rechazo que siente cuando se monta en un autobús. Lo creen un malandro (delincuente), aparece la

discriminación en el mundo exterior. Con el tiempo, veremos que es una representación de su mundo interno, una proyección del odio a sus objetos internos hacia el afuera y una reintroyección del rechazo generado.

Roberto es percibido por el afuera como un delincuente: es joven, está tatuado, tiene un cuerpo entrenado y tiene una mirada cerrada. Todo lo descrito es leído o decodificado por el mundo externo como peligroso. Sin embargo, vemos que esta lectura es distinta una vez que aparece la palabra. Roberto explica los tatuajes y aparece la necesidad de inscribir en el cuerpo los afectos y las experiencias pasadas para poder tenerlos presentes siempre; aparece el tatuaje en honor a la abuela fallecida que lo crio y a la que extraña, aparecen los símbolos que identifican momentos buenos de su infancia; Roberto ha ido narrando-historizando su vida a través de los tatuajes. Tiene un cuerpo entrenado porque descubrió el atletismo, corre para escapar de los peligros reales y para escapar de los peligros que lo acechan en su interior.

* Asociación Venezolana de Psicoanálisis.

Es el segundo hijo, probablemente tampoco deseado, como su hermano mayor. Hijo de una madre adolescente que dejó el bachillerato para trabajar por ellos.

Roberto se ha sentido amado pero también odiado por la madre y por el hermano. Abandonado por el padre desde la temprana infancia, vive en un barrio poco seguro de Caracas, teniendo que sobrevivir a los peligros reales del afuera y a la introyección de aspectos desvalorizados y dañados.

No tiene una buena relación con la madre, con quien vive, ni con el hermano; recibe las proyecciones de la oveja negra de la familia y en ocasiones las actúa. Entonces, fuma marihuana en su cuarto y no comparte con la familia.

Roberto es de clase humilde y viene a un consultorio de clase media, y los demás lo perciben como diferente y, por lo tanto, le temen, lo evitan. Para mí, fue un paciente que, luego de los primeros minutos del primer encuentro, se me hizo cercano, me mostró sus aspectos infantiles y vulnerables, con los que pudimos trabajar. Su coraza para evitar ser lastimado, los tatuajes como mecanismos de defensa para imponer distancia en el otro. Su actitud intimidante para protegerse de la violencia en las calles, su velocidad para escapar de los asaltos, la marihuana para aliviar el dolor emocional de la soledad. Roberto despertaba en mí aspectos contratransferenciales maternos de cuidado y protección, hubo que mostrarle cómo era lógico que los demás le temieran, que él inconscientemente provocaba esa reacción en el afuera.

Individuos jóvenes como Roberto son una superficie muy apropiada para las proyecciones tanto de su grupo familiar como de su entorno social.

Cuanto más intensas sean la escisión y la proyección, más amenazante se vuelve “el otro” y se requiere de mayor protección.

Venezuela y sus ciudadanos están orgullosos de sus valores fundamentales como la dignidad humana, la igualdad, la no discriminación, la libertad de religión, etc. No obstante, estos valores presentan un fuerte contraste con los procesos regresivos de grandes grupos sociales que requieren una clara distinción entre “nosotros” y “los otros”, generando una distancia, evidenciada hasta en el espacio fisi-

co de la sala de espera de mi consultorio, para proteger así nuestro Self Ideal y la ilusión de seguridad. En momentos de caos político y social se tiende a exacerbar la división entre los buenos y los malos, los ciudadanos que cumplen la ley y los que la violan.

Vamik Volkan (2014) nos explica que, en tiempos de crisis, la gente abandona sus identidades múltiples, se une bajo un gran grupo y, unificada en el uso de mecanismos de defensa primitivos como la escisión, la proyección, la externalización, genera un aumento de la paranoia de un grupo frente al otro.

Finalmente, comparto las valiosas conclusiones del trabajo de Jorge Kantor (septiembre de 2016) presentado en el Congreso Fepal en Cartagena:

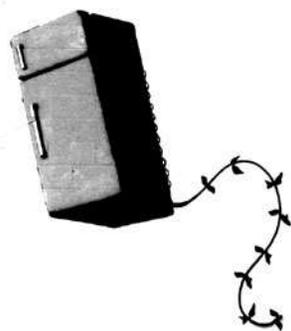
Como psicoanalistas, nuestra tarea ineludible es incluir en nuestro modelo técnico las expresiones conscientes e inconscientes, transferenciales y contratransferenciales de esta dimensión en el curso de los análisis que llevamos a cabo. Así como aportar a la investigación de los procesos psíquicos de identificación y transmisión del racismo en nuestra cultura. (p. 10)

Referencias

- Kantor, J. (septiembre de 2016). *El superyó piel: Psicoanálisis y racismo*. Ponencia presentada en el Congreso Fepal, Cartagena.
- Pogue White, K. (2002). Surviving hating and being hated: Some personal thoughts about racism from a psychoanalytic perspective. *Contemporary Psychoanalysis*, 38(3), 401-422.
- Puget, J. (2002). Las relaciones de poder, solidaridad y racismo. *Revista de la Asociación Argentina de Psicología y de Psicoterapia de Grupo*, 25(1), 103-126.
- Volkan, V. (2014). *Psychoanalysis, international relations and diplomacy: A sourcebook on latrge-group psychology*. Londres: Karnac.

Gabriel Dukes*

Angelus novus



Quien con monstruos lucha, cuide de convertirse a su vez en monstruo. Cuando miras largo tiempo a un abismo, el abismo también mira dentro de ti.
Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*

Comenzaré con dos reflexiones clínicas.

Situación 1. El primer paciente del día martes inicia la sesión contándome lo siguiente:

De madrugada, camino a su consulta, estando aún algo oscuro pasé en bicicleta al lado de un grupo de unos diez hombres de raza negra, sin duda haitianos, que tomaban un café en la vereda, charlaban fuerte entre risas que me parecieron burlonas. La verdad es que fue tan solo una impresión porque hablaban en su idioma, el creole, que yo no entiendo. Ellos se preparaban para iniciar su jornada laboral en un edificio en construcción que se encontraba a unos pocos metros. Me sentí asustado, pensé que me podían robar la bicicleta y estuve tentado a desviarme y alejarme de ellos.

El paciente después de una pausa y con preocupación, me interrogó: ¿Qué piensa, doctor? ¿Seré un tipo racista? Luego, algo más calmado y reflexionando, dijo: “Si se hubiese tratado de obreros chilenos o migrantes de mi mismo color de piel, no hubiese sentido miedo”.

Situación 2. Un paciente de unos 37 años, alto, rubio y de profesión arquitecto, acude a su primera entrevista en busca de un análisis y dice de entrada que ama a su familia y que está preocupado de perderla, me señala que está casado hace ocho años y que nunca ha tenido relaciones sexuales con su señora, agrega que no tiene problemas de fertilidad y que sus tres hijos son adoptados. Luego de una larga y difícil pausa, señala que no siente deseo sexual por su mujer y que si intenta un acercamiento, teme no poder sostener una erección. A con-

tinuación, me cuenta que frecuenta prostitutas asiáticas porque solo con ellas puede tener relaciones sexuales satisfactorias. Finalmente, me dice que nunca ha podido tener más de tres o cuatro encuentros con la misma prostituta. “Cuando la conozco y me aprendo su nombre, pierdo el deseo y se apodera de mí un miedo terrible a no rendir”.

Terminada la reunión, sorprendido con el relato, reflexiono sobre las implicancias transferenceles y contratransferenceles de su historia, luego de un instante me asalta la duda de si acaso el paciente sabrá que soy judío y si este dato no habrá influido en que me haya elegido para ser su analista.

Contexto social en el que se efectúa el trabajo psicoanalítico

En los últimos años, han llegado a Chile aproximadamente un millón de migrantes colombianos, venezolanos, peruanos y haitianos. Estos últimos son de raza negra y, por este motivo, son los más discriminados, los más visibles; el resto de los migrantes no se pueden distinguir de los chilenos y parecen generar en la población una mayor tolerancia y aceptación. Los haitianos cargan con los estigmas de los diferentes, los extraños; ellos son los traficantes, los delincuentes, los portadores de sida; en resumen, son los nuevos chivos expiatorios de una sociedad que con desesperación busca un culpable para todos sus males.

En un comienzo, la actitud general de mis compatriotas fue de aceptación con las personas que venían a Chile buscando nuevas oportuni-

* Asociación Psicoanalítica de Chile.

des, pero de a poco y como siempre en la historia, la actitud fue cambiando hacia la intolerancia, el malestar y el enojo con los haitianos. Un país acogedor y hospitalario en el lapso de un par de años se transformó en otro Chile, que discrimina con fiereza. Es como si el racismo siempre hubiese existido en la población, tal vez en estado latente, esperando algún estímulo para tomar preponderancia y visibilidad. El ciclo de odio e intolerancia, una vez más, comienza a mostrar en mi país incipientes y preocupantes brotes verdes.

Reflexiones personales

Comparto con W. Benjamin (2008) una visión pesimista de la historia, en la que este tipo de fenómenos siempre tienden a repetirse. El racismo siempre ocupa un lugar especial evidenciando descaradamente lo peor del ser humano.

Pienso en la xenofobia como una de las tantas caras del controvertido impulso de muerte que, deflactado y proyectado en los blancos elegidos, nos permite deshacernos de nuestros propios impulsos destructivos hasta llegar al punto en que los propios sujetos discriminados empiezan a sentirse inexplicablemente merecedores de las proyecciones. La potencia de estos mecanismos es tan fuerte que estas personas se transforman para nosotros, pero también para ellos mismos, en no humanos. Hasta la fecha, ninguna de las dolorosas y muy abundantes experiencias de discriminación, atrocidades y genocidios en la historia del hombre ha sido suficiente como para crear un remedio efectivo contra el fenómeno.

Veo el problema en la zona gris entre lo biológico-constitucional y lo psicológico-aprendido. A veces, creo que se trata de una situación inevitable. Los testimonios, los museos, los memoriales y la educación en los colegios nos conmueven profundamente, pero no nos enseñan cómo prevenir el racismo y la discriminación. La xenofobia vuelve siempre con compulsión a instalarse una y otra vez. Se comporta como un impulso que bajo ciertas condiciones y cada cierto tiempo se reactiva urgiendo por salir para descargar su furia destructiva. Volkan (1977) habla de la necesidad del ser humano de tener enemigos y Norbert Elias (2003) menciona la irreconciliable dicotomía entre “los establecidos” y “los forasteros”.

Los casos de los pacientes antes mencionados me parecen interesantes porque ilustran un fenómeno universal inherente al ser humano muy actual en Chile. Los analistas debemos estar atentos e incluirlo en el material de nuestras sesiones teniendo muy claro que nosotros no estamos exentos del fenómeno.

El paciente del segundo caso tiene negado el acceso a la intimidad, puede tener erección y relaciones sexuales con aquella mujer que es diferente a él, cree tener la ilusión de un contacto amoroso, pero es solo con alguien que internamente él desprecia y devalúa. Se trata de su única opción a la sexualidad, una solución de compromiso anclada en prejuicios al servicio de un no vínculo. Cuando el paciente descubre que la prostituta asiática es un ser humano y aprende su nombre, la extranjera comienza a ser demasiado parecida a él, y en esas condiciones ya no es posible una erección.

La xenofobia tiene muchos rostros en las personas, está el personaje de la situación 1 que reflexiona sobre el tema, existen otros, como el paciente de la situación 2, en los que el racismo pasa a ser parte de su psicopatología, también están aquellos que la racionalizan y, por supuesto, los que la practican y despliegan la violencia.

El Talmud habla de *sinat jinam*, que significa “odio gratuito” u “odio infundado”, pero también tiene otro significado, esto es, el odio entre hermanos. El racismo solapadamente incluye el odio infundado entre hermanos.

Así las cosas, el principio fundamental de la cosmovisión judeocristiana de “Amar a tu prójimo como a ti mismo” se transforma en una utopía imposible, una declaración de un ideal loable pero inalcanzable. El principio que parece prevalecer en la sociedad es otro mucho más inquietante: “Para amarte a ti mismo, deberás buscar a un enemigo a quien odiar”.

Referencias

- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México, D. F.: Itaca.
- Elias, N. (2003). Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 104, 219-251.
- Volkan, V. (1977). *The need to have enemies and allies: From clinical practice to international relationships*. Northvale, N. J.: Jason Aronson.



Ney Marinho*

El racismo y el misterio de la repetición

El paciente cuenta que uno de sus primeros recuerdos infantiles fue cuando vio a su padre llorar, estando su casa presa de una gran agitación. Tíos y familiares explicaban que los turcos habían quemado las tiendas de los vecinos griegos

y de muchos amigos de la familia. Sin embargo, él se podía quedar tranquilo porque a ellos no les iba a pasar nada. Este paciente era de una familia de comerciantes judíos que tenía su tienda en el barrio griego. Continúa el relato y dice:

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

años más tarde, cuando vine a Brasil, poco antes de la guerra, y pasamos por Europa, escuché a mis padres hablando de las tiendas de los judíos quemadas por los nazis y sus simpatizantes, de allí el apuro por embarcarnos y partir lejos. [...] no entendí, ¡pensaba que solamente los griegos eran los de las casas y las tiendas quemadas!

Un paciente de un colega latinoamericano (a quien le agradezco el material), oriundo de un país de colonización española, decía: “Mi odio se manifiesta así: si hay un indio caminando delante de mí en la calle, me quedo detrás suyo diciéndolo para mis adentros: salí de adelante indio hijo de puta. No es nada personal”.

Entre los dos relatos hay más de 50 años de distancia y muchos miles de kilómetros. Los gentilicios pueden cambiar: en lugar de turcos, griegos, judíos y alemanes, podemos hablar de negros, árabes, indios. Una buena gama de explicaciones históricas, económicas, geográficas e incluso psicoanalíticas pueden explicar tales episodios, pero por cierto, por más verdaderas y perspicaces que sean estas, queda siempre un resto de frustración cada vez que tales situaciones se repiten. Recordemos que episodios semejantes ocurrieron en países con alto grado de sofisticación cultural y científica. De este modo, opté por tomar el tema de la repetición para sugerir a los lectores una investigación, con la misma actitud de perplejidad que mi paciente David describió tan bien (y le aprovecho a agradecer la confianza que nos permitió trabajar tanto tiempo juntos en un pasado remoto). Sé que puede parecer una propuesta ingenua o retórica, pero creo que podrá ser útil en caso de que concuerde con alguna de las hipótesis iniciales.

En primer lugar, quiero dejar claro que lo que propongo aquí parte de un testimonio de un psicoanalista brasileño. Evidentemente, colegas de otras nacionalidades tendrán otros enfoques y el intercambio será siempre enriquecedor.

En segundo lugar, quiero señalar la necesaria diferenciación entre *repetición* y *continuidad* y cómo esta última puede frecuentemente pasar desapercibida, tal como parece

sucedier con el tema del racismo en Brasil.

Por último y en tercer lugar, pretendo sugerir lo que a mi juicio es la contribución del psicoanálisis como instrumento crítico de la cultura a esta investigación.

Un testimonio brasileño

Veo el racismo en Brasil, en sus diversas manifestaciones de discriminación, ya sea en relación al color, a la etnia (antisemitismo en especial, por parte de una pretendida *aristocracia* decadente; indios, los que quedaron; emigrantes pobres, en general), la clase social (pobres de todo tipo y trabajadores de servicio en particular), o las regiones (norte y nordeste por tratarse de las regiones en las que se encuentra la población más carenciada), profundamente ligado a las políticas o ideologías que sostienen o fundamentan la tradicional desigualdad que caracteriza a nuestra sociedad.

Nuestra herencia esclavista

El racismo en Brasil es uno de los frutos de nuestro pasado esclavista y latifundista (más de 400 años de esclavitud, siendo el último país occidental en liberar a los esclavos). En nuestro país la esclavitud y el latifundio son inseparables y nos legaron una compleja herencia. En este punto, nuestra propuesta de investigación sugiere un retorno a Hegel –a la dialéctica amo/esclavo– como fuente de una reflexión más profunda, en una lectura libre, sin compromisos previos que impidan su utilización en sentido amplio. Necesitamos de esas contribuciones de la filosofía para pensar, por ejemplo, cómo fuimos afectados por la estructura esclavista perversa que, en su dialéctica, nos volvió tanto esclavos sumisos como señores crueles, pero carentes de sus siervos¹. De tal herencia recibimos también otros frutos; recordemos la tortura como práctica legal en relación a los esclavos, así como la tradicional sumisión, sobre todo de nuestra élite intelectual a los señores de preferencia extranjeros; tradición, que por cierta inercia y por fuertes obstáculos al desarrollo

de proyectos propios, se mantiene. Lo mismo ocurrió con la clase política, siempre en relación promiscua con los señores de la tierra en el pasado², y con el capital en el presente. Todo ello es importante porque puede llevar a los ingenuos a engañarse con –parafraseando a Hannah Arendt– la *banalidad de las dictaduras*. Hay un fuerte movimiento conservador que intenta vender, sobre todo a los jóvenes, la propuesta de que las dictaduras militares podrían poner orden al caos que la democracia acarreo. Así, estaríamos asistiendo a una *repetición*, puesto que fueron esos mismos argumentos los que movilizaron a los antiguos *integralistas*, como se autodenominaban los fascistas brasileños, que en 1964, formando parte de la lógica de la guerra fría propia de la época (años 60), repetían multitudes de personas de clase media para restaurar el orden, impidiendo el desarrollo de cualquier proyecto de nación autónoma. ¿Repetición o continuidad?

La contribución psicoanalítica

Desde sus orígenes el psicoanálisis tuvo a la cultura como una de sus dimensiones, junto con la clínica y la teoría. Tanto se presta a comprenderla, como a extraer de ella temas y enseñanzas. Sin embargo, los problemas que estamos discutiendo, dada su relevancia y persistencia, se vuelven un gran desafío. Ciertos desarrollos, como la teoría de las transformaciones de Bion (1965) –otros colegas con diferentes marcos referenciales podrían pensar con otros instrumentos– puede auxiliarnos, por ejemplo, identificando invariantes que permitan reconocer continuidades en lugar de meras repeticiones. Lo mismo pensamos acerca de las teorías sobre grupos humanos, puesto que mucho de lo que mencionamos aquí pediría una reflexión sobre grupos, en particular sobre los grandes grupos que parecen seguir sus propias reglas. Por otro lado, tenemos que enfrentar ciertas dificultades históricas como, por ejemplo, el no tener un acceso más cercano a las víctimas del racismo, puesto que el hecho de quedar por fuera de la posibilidad de

recibir los beneficios de muchos de los desarrollos de nuestra cultura, como es el caso del psicoanálisis, forma parte de la misma exclusión a la que están sometidos.

Finalmente, hay también otro punto que podría concernir al psicoanálisis –nuevamente en diálogo con la filosofía– y que consiste en la irracionalidad con la que se construye nuestra sociedad la cual, en realidad, no satisface a nadie; recordemos a Mandela cuando “comprende que el largo camino hacia la libertad emprendido por él incluía la liberación, no sólo de su pueblo oprimido, sino también de sus opresores [...] su concepto de libertad sólo tendría sentido si se pusiera por encima de la oposición, de la unilateralidad, si liberara al opresor de su propia servidumbre [...] un único pueblo caminando en dirección al futuro” (Marinho, 2015).

Referencias

- Bion, W. R. (1965). *Transformations: Change from learning to growth*. Londres: Heinemann.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Fenomenología do espírito*. Petrópolis: Vozes. (Trabajo original publicado en 1807).
- Leal, V. N. (2012). *Coronelismo, enxada e voto: O município e o regime representativo no Brasil*. San Pablo: Cia. das Letras. (Trabajo original publicado en 1948).
- Losey, J., Priggen, N. (produtores) y Losey, J. (diretor). (1963). *The servant* [cinta cinematográfica]. Estados Unidos: Springbok Productions. Elstree Distributors.
- Marinho, F. (2015). *O perdão: Tributo a Nelson Mandela*. Texto presentado en el 3º Encontro SBPRJ – CPLP, entre 13 y 20 de setiembre. Biblioteca Parque da Rocinha, Río de Janeiro.

1. Ver: *O criado*, de Joseph Losey (1963).

2. Ver: *Coronelismo, enxada e voto* (Nunes Leal, 1948/2012).

Alice Becker Lewkowicz*

De las ruedas de conversación al *jongo*: De la desmentida a los mensajes cifrados

Cuando con satisfacción acepté participar de esta publicación, pensé que debería comenzar por esclarecer desde dónde hablaba, mi *lugar de enunciación* (Ribeiro, 2017), puesto que sabemos cuánto delimita ese lugar las posibilidades de abordar el tema del racismo en relación a los negros en Brasil desde la perspectiva de mi cotidianeidad como psicoanalista.

Soy blanca y vivo en Puerto Alegre, en el extremo sur de Brasil, donde la importancia de la presencia de descendientes de inmigrantes alemanes e italianos en la conformación histórica de la población ocupó el primer plano; ello le confirió un *colorido europeo* a la región, volviéndola más orgullosa de este origen, en detrimento de los africanos e indígenas que los antecederían por estos pagos.

De este modo, esta perspectiva distorsionada supuso la no consideración de la participación decisiva de los negros e indígenas en la economía de Río Grande do Sul, estado fundamentalmente agrícola, que dependió del trabajo esclavo, tanto en las haciendas de ganado como en las “charqueadas”.

Es por ello que abordaré el tema desde el punto de vista de quien no ha analizado afrodescendientes en sus 35 años de trabajo clínico particular, aunque sí a través de la experiencia clínica psicoanalítica ampliada, que llevo adelante desde hace 12 años, con educadores de centros de educación infantil, ubicados en las

zonas de alta vulnerabilidad social de mi ciudad donde reside la gran mayoría de ellos.

Participo de un grupo de 16 psicoanalistas de la Sociedade Psicanalítica de Puerto Alegre (SPPA) que, en colaboración con la Secretaría Municipal de Educación de la Alcaldía de Puerto Alegre, coordinan grupos llamados Ruedas de Conversación (RC), donde se discuten las relaciones entre los educadores, los niños y sus familiares en la vida escolar cotidiana.

Trabajar en esta otra dimensión de la clínica psicoanalítica fue generando un redimensionamiento de nuestros saberes, puesto que la vulnerabilidad socioeconómica de esta población ha exigido el contacto emocional con el sufrimiento provocado por la violencia de la precariedad a la que está expuesta.

Si bien existe una constante preocupación por nombrar ansiedades específicas provenientes de la vida en estos espacios sociales alejados de nuestro confort cotidiano, raramente logramos escuchar el sufrimiento que se deriva de las heridas provocadas por el *racismo brasileño*.

Por ese motivo, deseo discutir el proceso emocional a través del cual el dolor provocado por las experiencias de humillación, desvalimiento y desamparo de las personas negras con las que convivimos en este trabajo, no llega a ser percibido por nuestra escucha y, aunque estamos atentos al sufrimiento al que están condenados los educadores, los niños y las familias

con quienes conviven, todavía estemos ciegos y sordos para captar la dimensión de las heridas infligidas por la discriminación racial.

¿Qué mecanismos nos mantienen en ese estado de adormecimiento?

En la clínica privada, con pacientes blancos de clase media alta, nos comportamos como si viviéramos en un mundo donde esta problemática fuera ajena a nuestro universo emocional. Por ejemplo, la presencia del racismo implícita en la ausencia de negros en mi consultorio, no había tenido hasta este momento otro significado para mí que el de simplemente no haber sido buscada por ellos.

Por consiguiente, considero que como brasileños, quizás podamos encontrar otras respuestas que nos ayuden a romper con este verdadero silenciamiento acerca de las consecuencias del racismo tan profundamente arraigado en nuestra vida emocional.

Comenzando por la formación misma de Brasil, que para Renato Janine Ribeiro (Vannuchi, 2017) se apoya en dos traumas: el primero, vinculado a la violencia de la exploración colonial y el otro, proveniente de la crueldad inherente a la esclavitud. Las relaciones sociales esclavistas que persistieron por más de 300 años, constituyeron una matriz de convivencia en Brasil, volviéndose así, costumbre.

Para Rita Segato (2005/2006):

Los que excluyen y los excluidos no conformamos continentes apartados y sin conexión. Muy por el contrario, formamos parte de una economía única que involucra tanto al orden material como al orden psíquico de la sociedad nacional. La expurgación del otro racialmente marcado como inferior es el gesto en el cual se asienta y del cual depende la identidad misma del sujeto pos-esclavista blanco. Ese gesto reproduce, en las profundidades del psiquismo históricamente conformado, la subjetividad de la élite. [...]. [De este modo], en esta economía canibálica, alterar la relación desigual de las partes amenaza no solamente la posición, sino también la identidad misma del sujeto de élite, al tocar su relación jerárquica de ser-más, en relación a otros que son-menos, generalmente marcados racialmente (p. 78).



Kabengele Munanga (2017) afirma que:

El silencio, lo no dicho, es otra característica del racismo a la brasileña [...]. Es en ese sentido que siempre consideré al racismo brasileño como “un crimen perfecto”, puesto que, además de matar de verdad, físicamente, mata por el silencio a consciencia tanto de las víctimas como de la sociedad toda, de los blancos y de los negros [...]. Resumiría el racismo brasileño como un racismo difuso, sutil, evasivo, camuflado, silenciado en sus expresiones y manifestaciones aunque eficiente en sus objetivos. (pp. 40-41)

Reconocemos en estas descripciones antropológicas el telón de fondo que enmarca nuestra tendencia a la desmentida de las heridas provocadas por las relaciones sociales que se asientan en el racismo (Veríssimo, 2017). Intentando escuchar algunos de estos ruidos incomprensibles me surgió la asociación con la experiencia ancestral de la práctica del *jongo* en Brasil.

Creado en tiempos de esclavitud, el *jongo* es una manifestación que se expresa por medio de una danza en ronda, al son de los tambores y evoca otra relación con el mundo y con lo ancestral. Una de las características esenciales del

* Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre.

lenguaje del *jongo* es la utilización de símbolos que, además de sostener un sentido cifrado, expresan una relación diferenciada entre lo que consideramos mundo natural y mundo sobrenatural. Los tambores son los elementos centrales y son reverenciados por los *jongueiros*, puesto que llevan adelante la conexión con las entidades del mundo espiritual y expresan la vinculación del *jongo* con otras manifestaciones afro-brasileñas, tales como el *candomblé* y *umbanda*.

Momentos de diversión y, al mismo tiempo, de resistencia, las ruedas de *jongo* fueron prohibidas en el período esclavista, puesto que los señores temían que los negros organizaran motines o fugas a través de los *pontos*, modo en que se llama a los versos cantados y que en aquella época utilizaban vocabulario de origen africano. Un ejemplo es: *Pisei na pedra, a pedra balanceou, levanta meu povo, cativoiro se acabou (Jongo da Serrinha)*¹.

Volviendo a las RC, podríamos pensar que en estas ruedas también nos encontramos con mensajes cifrados sobre una cotidianeidad plena de experiencias en busca de narrativas. Y en esta atmósfera regida por las leyes de silencio inconsciente tan arraigadas en los participantes de las Ruedas de Conversación, apenas se escucha el tronar de los tambores del *jongo*, puesto que sus cantos se fueron perdiendo a lo largo de años de políticas que mantienen la segregación racial.

Para Vannuchi (2017):

El dolor en carne viva de estos traumas silencia, grita y llora. La estrategia de sobrevivencia psíquica captura muchas veces el pensamiento, en el trabajo psíquico de apartar el sufrimiento [...]. [Lo no dicho], pero actuado en las calles, en los accesos a los predios y edificios, en los lugares restringidos a los blancos por la exclusión social, puede llevar al límite de la expresión de desrealización. (p. 68)

Y, puesto que estamos trabajando con educadores, cabe destacar la participación del espacio escolar, considerado muchas veces como uno de los lugares más perversos para

el niño negro, donde éste va a aprender que no tiene valor, a través de estereotipos que circulan en el patio o en la clase. Ello ubica al sujeto en un no-lugar (Pompermaier, 2017).

Resulta evidente que nosotros, psicoanalistas brasileños, tendremos que reconocer las peculiaridades del “racismo a la brasileña” que estructura nuestras propias subjetividades. Son aspectos silenciados en nosotros mismos, en función del sufrimiento que despierta *la parte que nos cabe de este latifundio* (Cabral de Melo Neto, 1955/2010).

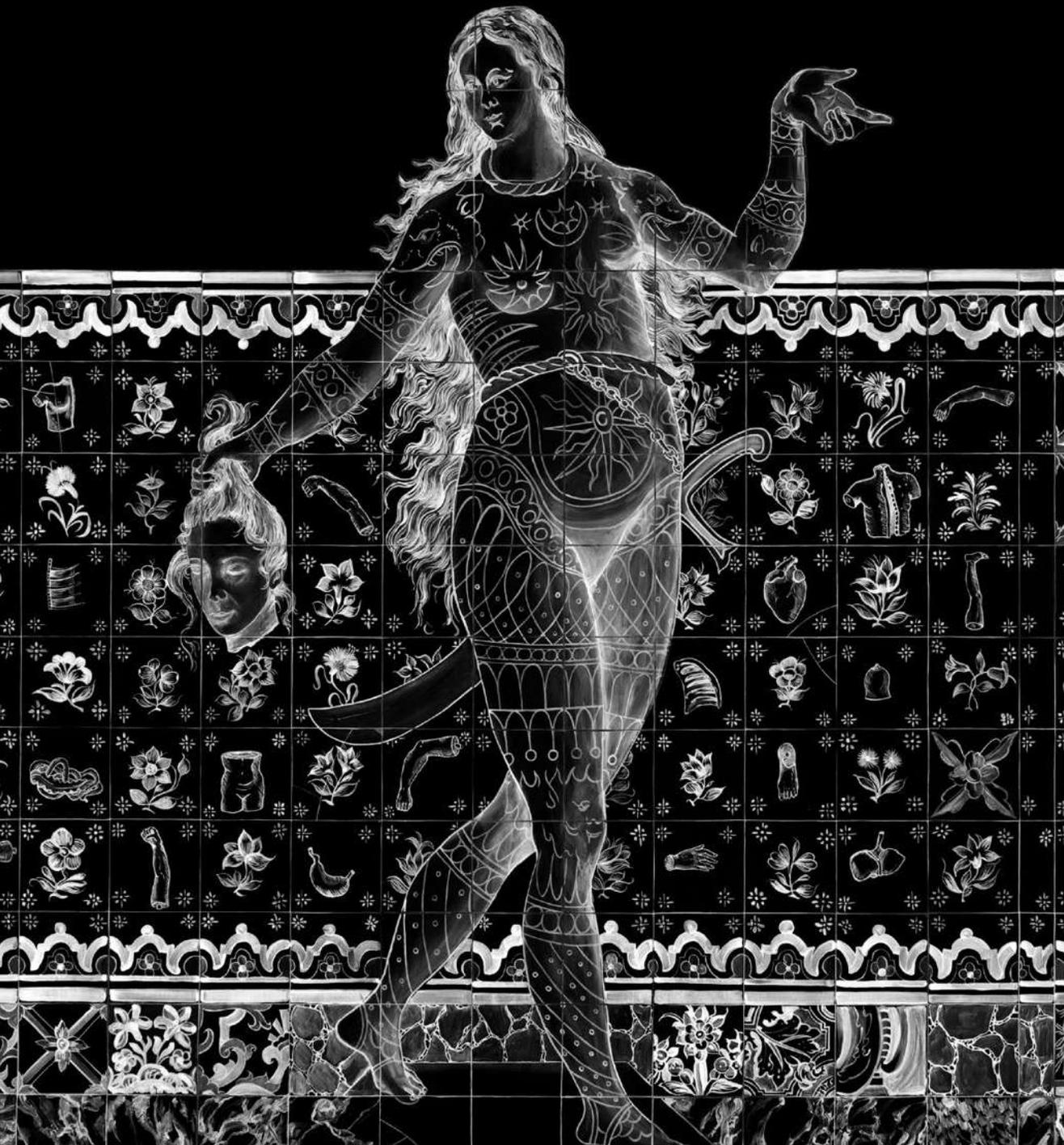
Para finalizar, creo que la posibilidad de dedicar este espacio de una revista como *Calibán* a un tema tan poco tratado por el psicoanálisis en Brasil, evidencia un esfuerzo para intentar transformar la desmentida silenciosa del racismo de nuestras RC en verdaderos *pontos* de una *roda de jongo*. Y crear, así, *espacios de resistencia simbólica* donde las raíces africanas de nuestra convivencia puedan ser revitalizadas y revalorizadas.

Referencias

- Cabral de Melo, J. C. (2010). *Morte e vida Severina e outros poemas*. Río de Janeiro: Objetiva. (Trabajo original publicado en 1955).
- Jongo da Serrinha (s. f.). *Origens*. Recuperado de: <http://jongodaserrinha.org/origens/>
- Munanga, K. (2017). As ambiguidades do racismo à brasileira: O racismo à brasileira. En N. M. Kon, M. L. Silva y C. C. Abud (org.), *O racismo e o negro no Brasil: Questões para a psicanálise*. San Pablo: Perspectiva.
- Pompermaier, P. H. (2017). Como a vivência cotidiana do racismo pode se converter em traumas. *Revista Cult*. Disponible en: <http://revistacult.uol.com.br/home/como-a-vivencia-cotidiana-do-racismo-pode-produzir-traumas>.
- Ribeiro, D. (2017). *O que é lugar de fala?* Bello Horizonte: Letramento, Justificando.
- Segato, R. S. (2005-2006). Cotas: Por que reagimos? *Revista da USP*, 68, 76-87.
- Vannuchi, M. B. (2017). A violência nossa de cada dia: O racismo à brasileira. En N. M. Kon, M. L. Silva y C. C. Abud (org.), *O racismo e o negro no Brasil: Questões para a psicanálise* (cap. 3). San Pablo: Perspectiva.
- Veríssimo, T. C. (2017). Racismo nosso de cada dia e a incidência da recusa no laço social. En N. M. Kon, M. L. Silva y C. C. Abud (org.), *O racismo e o negro no Brasil: Questões para a psicanálise*. San Pablo: Perspectiva.

1. Pisé la piedra, la piedra se movió, levántese mi pueblo, el cautiverio se acabó.

Dossier:
El poder de la palabra



Gabriela Levy* y
Regina Weinfeld Reiss**

De hablas y cuerpos

Fue, como sabemos, la célebre paciente de Breuer, Anna O., quien con gran perspicacia usó por primera vez la expresión *talking cure* para designar el método experimental de resolución de sus síntomas histéricos a través de los relatos bajo hipnosis. Breuer y Freud (1893/2003), enfrentados con asombro y entusiasmo a este enigmático efecto terapéutico de las palabras, describieron, por su parte, aquello que su paciente experimentaba como un “sosiego por declaración” (p. 55) al “apalabrar síntomas (p. 61)” y, por lo tanto, un medio de obtener su “remoción por vía de relato” (p. 59).

Sin embargo, este descubrimiento acerca del poder terapéutico de la palabra, fundador del psicoanálisis y centro de gravedad de su clínica, no es exclusivo de nuestra práctica. En un célebre artículo sobre la “eficacia simbólica” Lévi-Strauss (1949/1987) propone un inédito y provocativo paralelismo entre el chamanismo y el psicoanálisis, considerando que ambos buscan inducir transformaciones orgánicas o psíquicas a través de la producción de una narrativa construida y vivida intensamen-

te en diálogo con un interlocutor “supuesto saber”. Palabras en transferencia que construyen y afectan los cuerpos.

Retomando y profundizando ese antiguo debate entre psicoanálisis y antropología sobre el poder de la palabra y de la “alianza terapéutica”, Mauricio García Peñafiel y Roberto Beneduce abren este **Dossier** interrogándose acerca de los efectos corporales de la metáfora en universos semánticos y simbólicos muy distantes. El primer autor aborda esta problemática a través de los arcanos de la poesía de Mallarmé y Rimbaud, mientras que el segundo nos propone un análisis de los signos-imagen de los cantos rituales terapéuticos de los Dogon de Malí.

De todos modos, por más diversos que sean sus universos, ambos hacen énfasis en un mismo punto: la materialidad verbal de las metáforas terapéuticas y los rastros de sus “fulgurantes conexiones” en la memoria de los cuerpos.

Siguiendo la inspiración de la temática de la literalidad de la palabra, Federico Racca nos lleva a través de las meditaciones laberínticas del Minotauro, de Borges, a una discusión lírica



Adriana Varejão
Olho d'Água, 2010

sobre el rastro sonoro de las palabras y su poder sobre los cuerpos. El autor nos recuerda la familiaridad de Freud con los versos de la tragedia griega, teniendo presente de este modo, más allá de su contenido, el ritmo y la cadencia sonora de esos textos. A su vez, señala cómo Lacan retorna a esta intuición de la marca sonora en su “lingüistería” y en su preocupación acerca de los efectos poéticos barrocos del significante en su lectura de Joyce.

Desde otra perspectiva, Luiz Tatit describe el proceso de reducción y expansión del sentido de las palabras. Destaca los cambios históricos y sociales que afectan la semántica y la presencia del sonido que las transforma. Es casi inevitable que asociativamente se piense en los conceptos de lapsus, condensación y desplazamiento, tan caros al psicoanálisis cuando el autor dice: “Finalmente, podríamos decir que las palabras no son las palabras sino lo que ellas desencadenan para provocar modificaciones de su propio sentido”.

Por último, Ilana Feldman plantea interrogantes acerca de los efectos subjetivos del intercambio dramatizado de palabras en la construcción de identidades femeninas en su análisis del “ensayo-filmico” *Jogos de cena*, del cineasta Jorge Coutinho. La autora describe la trama de testimonios que se arma en este

film, que desestabiliza las nociones de documental y ficción, al entrelazar relatos de vida de mujeres comunes, con escenificaciones de esos mismos relatos por actrices profesionales que penetran profundamente en este juego narrativo al evocar también sus propias vidas. El juego intersubjetivo de las palabras y sus singularidades fue el conductor de estos ejercicios de auto-escenificación narrativa, ofreciendo así una reflexión perspicaz sobre la ambigüedad fundadora de su poder, lo cual es recordado en la bella cita de Clarice Lispector (1964/2017): “Poseo a medida que designo: y este es el esplendor de tener un lenguaje. Pero poseo mucho más en la medida que no consigo designar” (p. 112).

Referencias

- Breuer, J. & Freud, S. (2003). Estudios sobre la histeria. En J. L. Etcheverry (trad), *Sigmund Freud, obras completas* (vol. 2). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1893-1895).
- Lévi-Strauss, C. (1987). La eficacia simbólica. En C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural* (pp. 211-227). Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1949).
- Lispector, C. (2017). *La pasión según G. H.* Disponible en: <https://libroschorcha.files.wordpress.com/2017/12/la-pasion-segun-g-h-clarice-lispector.pdf> (Trabajo original publicado en 1964).

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

** Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

Mauricio García Peñafiel*

Variaciones sobre la eficacia simbólica, la metáfora y lo que es operante en la cura

Introducción

Pese a la multiplicación de la “investigación en psicoterapia”, la cuestión de por qué las palabras curan sigue siendo un enigma mayor de la clínica. Freud formula este problema desde el inicio de su obra; en 1890 escribe:

Las palabras son, sin duda, los principales mediadores del influjo que un hombre pretende ejercer sobre los otros; las palabras son buenos medios para provocar alteraciones anímicas en aquél a quien van dirigidas y por eso ya no suena enigmático aseverar que el *ensalmo de la palabra* puede eliminar fenómenos patológicos. (p. 123)

En que consiste ese “ensalmo de la palabra” es uno de los asuntos clave del psicoanálisis desde su inicio. Es sobre esta cuestión que Lacan encontró una inspiración fuerte, al inicio de su enseñanza, en el texto de Lévi-Strauss (1958) *La eficacia simbólica* [*L'efficacité symbolique*], en el cual el antropólogo analiza una cura chamánica y erige una teoría sobre cómo funciona. Ya en 1935, un observador externo pero interesado en el inicio del psicoanálisis, Stefan Zweig, formulaba muy bien el problema. “La mayoría del tiempo la asistencia de los

que curan se reduce a las palabras”¹ (p. 19), y agregaba que al que conoce cómo la vibración mágica de los labios en el vacío ha construido y destruido mundos

no le extrañará ver que en organismos a veces completamente destrozados se reconstituye la salud solamente a través del espíritu, por el medio de *la palabra y la mirada*. Estas curas admirables no son en realidad ni raras ni milagrosas: reflejan vagamente una ley aún secreta para nosotros y que en tiempos venideros tal vez se profundizará. (p. 19)

Es interesante notar cómo Zweig, que ubicaba ya la palabra como operador fundamental de la cura, agrega la mirada, como si intuyera que no es suficiente el efecto de sentido creado, movilizado o errado. Hace falta algo más, que con Lacan hemos aprendido a identificar como del orden del deseo del analista o el hecho de que su operatoria ha de tocar algo relativo al objeto *a*, al goce, a lo real del cuerpo y a lo real sin más. Con todo, me parece que hay una tendencia, por ratos excesiva, a caracterizar la “ley secreta” de la intervención analítica como una operación de vaciamiento de sentido, perdiendo de



Adriana Varejão, *Kindred Spirits*, 2015

vista que la creación de efectos de sentido es también necesaria para la eficacia. Siguiendo la intuición freudiana según la cual la poesía siempre anticipa los hallazgos del psicoanálisis, seguiré en este artículo algunas ideas de Mallarmé sobre la metáfora y la producción de sentido para avanzar en esta cuestión central de la práctica clínica.

La eficacia simbólica y el problema del acto de habla

La descripción de una cura chamánica entre los cunas conduce a Lévi-Strauss (1958) a preguntarse cómo el discurso del chamán

–sus narraciones, sus gestos, la puesta en escena– logra hacer parir a una mujer, que, en medio de un gran sufrimiento, no lograba hacerlo. La cuestión es cómo la palabra desanuda un proceso a nivel del cuerpo. Veamos rápidamente² los diferentes modos en que Lévi-Strauss intenta ceñir en qué consiste la eficacia simbólica:

a. *Hacer pensable: la eficacia simbólica reposaría en el hecho de que el conjunto de procedimientos –gestos y palabras– hace pensable una situación dada (los dolores y el bloqueo fisiológico, en el caso del chamán).*

b. *Interioridad del discurso: el discurso es eficaz en el rito porque es interior respecto al*

* Ecole Belge de Psychanalyse. Profesor de la Université Saint-Louis - Bruxelles.

1. La traducción es mía. Todos los textos en francés los he traducido yo mismo al español.

2 En un artículo anterior (García, 2011) desarrollé un comentario más detallado del camino que sigue Lévi-Strauss.

alma de la enferma, mientras que el discurso científico sería exterior.

c. Experiencia específica: el discurso eficaz logra resolver conflictos porque permite un “libre desarrollo” de la experiencia y de los afectos, y genera un “desnudamiento” de tensiones, conflictos y complejos.

d. Propiedad inductora: el cuerpo, el psiquismo inconsciente y el pensamiento, en tanto estructuras formalmente homólogas, podrían suscitar (inducir) efectos y procesos recíprocamente, en direcciones variadas.

e. La metáfora: la propiedad inductora que define a la eficacia simbólica habría que entenderla a partir del modelo de la metáfora poética, pues en ella se aprecia la capacidad transformadora del lenguaje, y no solo representativa.

Me concentraré aquí en los dos últimos puntos. Lévi-Strauss deduce un axioma a partir de la esperanza freudiana de que algún día la concepción psicológica de las patologías debería desaparecer ante una concepción fisiológica o incluso bioquímica. El axioma consiste en plantear que habría una analogía estructural entre el nivel orgánico y lo psíquico inconsciente (el espíritu). Define entonces la eficacia simbólica como una “propiedad inductora” entre los niveles. En tanto estos niveles serían análogos estructuralmente,

la eficacia simbólica consistiría precisamente en dicha *propiedad inductora* que poseerían, unas respecto de las otras, estructuras formalmente homólogas, pudiendo edificarse, con materiales diferentes, en los diferentes niveles del viviente: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente y pensamiento reflexivo. (Lévi-Strauss, 1958, p. 231)

¿Qué es lo que lo obliga a plantear esta analogía fuertemente discutible? Pienso que es la dificultad de aprehender los elementos productores de la eficacia en el discurso mismo. Es la dificultad de poner en evidencia la fuerza pragmática de la palabra, su dimensión de acto, lo que lo obliga a este rodeo. Es probable que sea esta misma dificultad la que impulsa la esperanza naturalista de Freud arriba señalada.

Pero Lévi-Strauss va más allá. Inmediatamente después de la definición que cité,

compara esta “propiedad inductora” con la metáfora poética, y no con la conversión o la psicósomática, modelos que serían más propicios para operar como ilustración de la homología entre niveles. Nos dice entonces: “la metáfora poética nos da un ejemplo familiar de ese proceso inductor: *pero su uso corriente no le permite sobrepasar lo psíquico*. Constatamos así el valor de la intuición de Rimbaud al decir que la metáfora puede también servir para *cambiar el mundo*” (p. 231), y no solo significarlo simbólicamente. Está a un paso de abrir la cuestión de la pragmática de la metáfora, como lo ha hecho posteriormente Lacan (1957-1958/1998) y, desde otro horizonte, Davidson (1993). Si no, ¿que significaría una concepción de la metáfora que “sobrepasa lo psíquico”? Pienso que esta enigmática frase es una intuición de que en el “uso corriente”, en el que la metáfora no sobrepasa lo psíquico, esta es reducida a la semántica, a una manera original de significar el mundo y a sí mismo, vía “substitución significante”. Para Rimbaud, la metáfora puede inducir una transformación, efecto que sitúa en el corazón de la eficacia simbólica la cuestión de la pragmática del discurso y la dimensión de acción de la palabra. Le habría servido a Lévi-Strauss leer el diario de campo de Malinowski, publicado muy póstumamente, donde decía: “El lenguaje es esencialmente un modo de actuar, y no de contar una historia” (Malinowski, citado por Adam, 1990, p. 256). Usa incluso el concepto de “acto de habla” o “acto de palabra”, anticipando a Austin (1962) y Searle (1987). Si hubiera sabido esto, tal vez no habría tirado tan rápido el funcionalismo a la hoguera.

La poesía y la metáfora como modelos de lo que es operante en la cura analítica

Mannoni (1980) retoma la vía de Lacan, que el seminario 5 ubica lo esencial de las formaciones del inconsciente en el juego con el material verbal, en el significante. Le llama a esto “literalidad”. Parte de la idea de que la significación, la comprensión, que parafrasea un enunciado cualquiera, es en cierto sentido la destrucción de la literalidad. Se refiere a Mallarmé, quien tenía una idea muy interesante sobre el lugar de la literalidad en la poesía. Mallarmé (1869-

1870/1998) pensaba que no hay que confundir el lenguaje con el verbo. El lenguaje, propicio a la poesía tiende a “devenir bello” mientras que el verbo, más propicio a elaborar un tratado, puede pretender a “expresar, mejor que todo, lo bello” (p. 873). Mallarmé plantea que el poeta busca sus tesoros en la lengua, en el material verbal en su literalidad, y debía arreglárselas secundariamente para que esto pareciera tener un sentido con el fin de que su juego pudiera ser aceptado. El tesoro está en el juego con el sonido, la literalidad, y el sentido es secundario, una promesa. El efecto del poema no está en su significación, sino en su literalidad, a condición de que prometa un sentido sin nunca entregarlo del todo. Esto me parece esencial a la hora de intentar dar cuenta de la eficacia de la palabra en el análisis.

Comentar o parafrasear un poema destruye el poema, destruye el efecto, como se destruye un enigma cuando se ha encontrado la palabra. Análogamente, Freud (1905/1997a) también estima, que una vez establecido el sentido del *Witz* del “famillionario”, la explicitación del sentido no da cuenta del efecto del juego de palabras como tal, puesto que no produce la risa. Este efecto se debe a la literalidad del neologismo, a la condensación de los elementos verbales mismos. Pero está implícito que si enfrentáramos un puro sin sentido, el *witz* tampoco nos haría reír.

Tampoco los análisis clásicos del arte poética son capaces de dar cuenta del efecto de la poesía. No se sabe en verdad como la versificación produce el efecto poético. Avanzará un paso diciendo que lo que el poema opera como una mueca. Se trata de una tesis de Jean-Martin Freud (el hijo de Freud) cuando tenía 9 años. El niño recita unos versos que no son apreciados por su padre, quien le significa que tienen poco valor. Ante esto, el pequeño Martín se excusa diciendo: “cuando hago versos así, es como hacer muecas” (Mannoni, 1980, p. 111). Freud pudo haberse detenido a pensar esta frase, pero tomado por un cierto clasicismo respecto a la poesía, no lo hizo. ¿Qué puede implicar que la poesía sea una mueca? ¿Qué son las muecas? Mannoni (1980) escribe:

Las muecas son como expresiones fisiognómicas, pero que no están codificadas en tanto expresiones. La felicidad, la tristeza,

el asco, la sorpresa, etc., son muecas codificadas, es decir *expresiones* que tienen un sentido. Son metabolizables en palabras –yo diría que, en tal caso, son la misma cosa que la prosa-. Por el contrario, se llama muecas a algo que se asemeja a signos que no significan. Yo diría que no salen de su literalidad. Las muecas se parecen a las expresiones. Pero solo parecen tener un sentido.

Pero esto se encuentra en otros lugares: los movimientos inútiles, sin significación, con pasos que no van a ninguna parte, están en el fundamento de la danza. El canto y la música utilizan posibilidades sonoras y vocales que no tienen significación... Seguramente hay en el material lingüístico posibilidades de combinación que no han recibido ninguna utilización codificada y con las cuales se puede jugar. Jean-Martin Freud puso tal vez el dedo en algo importante. (p. 112)

Si Freud no lo entendió así es porque que tenía una relación muy particular con respecto a los elementos sin significación. Por ejemplo, la música no era de su agrado, pues confesaba no poder apreciar un arte que no podía entender (J. Cain y A. Cain, 1982).

La idea de la poesía como mueca puede conectarse con la idea de Davidson (1993), que ubica la metáfora como un acto que opera como un bastonazo. No existiría ningún sentido o significación particular de las expresiones metafóricas, ningún significado o contenido cognitivo implícito sugerido bajo el sentido literal, sino que realizarían su prodigio a través del puro sentido literal de las expresiones que forman. Esto suena a la idea de Freud: la histérica no se toma libertades con las palabras, y los síntomas aparecen como “la puesta en acto del sentido literal de una expresión figurada” (Forester, 1980), o la proposición de tomar el sueño con un *rebus*, suerte de escritura iconográfica, el que más que ser interpretado debe ser leído en su literalidad significativa (Freud, 1900/1997b).

Puesto que si tomamos las metáforas en su sentido literal estas resultan ser falsas, absurdas, paradójales, contradictorias o imposibles, habría que admitir que se trata de expresiones cuya finalidad no es significar algo. No son ni aserciones ni proposiciones. Serían herramientas lingüísticas que, a través de su sentido literal,

actúan sobre nuestra imaginación llamando nuestra atención, haciéndonos caer en la cuenta de algo, al modo que lo hace un bastonazo. El efecto de la metáfora es pragmático y no semántico. Hay en ella algo no codificado pero operante, como en la mueca de Mannoni.

Davidson no niega que la metáfora pueda ser sugerente, pero tampoco piensa que la metáfora realice su efecto a través de un significado especial que le sería propio ni por una suerte de contenido cognitivo específico implícito. Encuentra un argumento en apoyo de su tesis en el hecho, ampliamente aceptado, de que es imposible parafrasear una metáfora. Por ejemplo, alguien quiere decir que la ayuda económica al tercer mundo tiene como finalidad disminuir los riesgos de la explosión demográfica. En vez de decirlo así, utiliza la metáfora: “la ayuda al tercer mundo es una píldora anticonceptiva”³. Para el que escucha esta frase, sería difícil pretender que solo se alude a la explosión demográfica. Alguien podría entender que se hace referencia al interés de los países industrializados en mantener o reducir los niveles de industrialización del tercer mundo, captando así el aspecto de “esterilización del tercer mundo” que evoca la píldora. Y hay otras posibilidades. El locutor entonces debería reconocer que, más allá de sus intenciones, la metáfora dice más que la expresión literal de su pensamiento.

Tenemos entonces que algo es dicho para decir otra cosa, para sugerir, con gracia o con ironía, un pensamiento. Sin embargo, en el instante en el que se enuncia la metáfora, el pensamiento es sobrepasado, un exceso se produce, y es muy difícil sostener que podríamos parafrasear literalmente lo que se ha dicho: el sentido metafórico se resiste a transformarse en sentido literal o pensamiento teórico, como lo expone también Mannoni. No obstante, sorpresivamente, Davidson (1993) concluye que esta dificultad de parafrasear no se debe a una gran riqueza de sentidos de la metáfora, sino a “que no hay nada que parafrasear” (p. 351).

Ahora bien, si como dice Davidson en la metáfora “no hay nada que parafrasear”, ¿cómo concebir esa nada? En este punto, Davidson no puede avanzar, pues le falta una

perspectiva de la negatividad que el psicoanálisis hace suya.

La poesía, el vacío y la promesa de sentido

Lacan (1976/1977) plantea una idea fuerte para entender cómo el sujeto se las arregla con el vacío:

La astucia del hombre consiste en llenar todo ello [los orificios estructurales] con poesía, que es efecto de sentido pero también orificio [trou]. No hay sino la poesía que permita la interpretación. Es en esto que ya no logro, en mi técnica, que esta [la interpretación] se sostenga. No soy suficientemente poeta. No soy suficientemente *pouâte*. (p. 8)

¿Qué es un *pouâte*? Lacan lo define diciendo que es un “débil mental”, alguien capaz de producir un significante nuevo, un significante que, como lo real, no tendría ninguna especie de sentido. Se encuentra aquí, semiformulada, la idea de un “efecto de sentido real” que la operación analítica tendría como pretensión producir. ¿Pero basta formular esto como un bastonazo o una mueca?

Si siguiéramos radicalmente la teoría de Davidson, darían lo mismo las palabras usadas en la metáfora o, por extensión, en la intervención analítica. Incluso podríamos llegar al extremo de pensar que podemos intervenir en otra lengua. O como ironiza Mannoni (1980), podríamos leer poemas en una lengua que nos es desconocida si todo lo que es determinante en el efecto es la literalidad. Aquí vale la pena detenerse en un descubrimiento importante de Perrin (1995/2017) respecto a la tesis de Lévi-Strauss de la eficacia simbólica como propiedad inductora. Concordantemente con lo que yo llamé arriba “analogía discutible”, Perrin señala que nunca se ha probado una homología de estructura entre lo orgánico y lo mítico, que no es claro si se trata de efectos placebo, relajación u otros. Pero, más importante aun, señala que el análisis que Lévi-Strauss hace del discurso y del canto del chamán Cuna ha suscitado objeciones, “puesto que el canto es

efectuado en una lengua secreta, una lengua que en principio la parturienta no podría comprender” (p. 73).

No son muchos los psicoanalistas que han comentado esta crítica. Uno de los pocos es Olivier Douville (2011), quien, tal vez por ser analista además de antropólogo, capta la relevancia del asunto y la importancia que dicho descubrimiento podría tener para el fundamento de la operación analítica. Efectivamente, la idea según la cual el relato y el canto del chamán tendría efectos profundos, tocando el cuerpo vía la propiedad inductora, permitiendo que el cuerpo se abra y el bebé salga, no se sostendría. Y además, ironiza Douville, algunos espíritus hasta podrían estar contentos de que todo aquello sea un “error”, pues nos encontramos en una época en la que “estamos cansados de tener una deuda hacia los grandes espíritus. Cansados de tener una deuda con Freud, con Lacan, con Lévi-Strauss” (p. 3). Más allá de esta justa ironía, Douville va a formular una hipótesis que intenta “salvar” la teoría de Lévi-Strauss:

a partir del momento en que es la cadena significante la que funciona [es eficaz], y no la articulación plausible de los significados para el Yo, entonces ¿es acaso el texto de Lévi-Strauss que cae y al mismo tiempo, como en un efecto de dominó, la totalidad de su obra? Y bien, no. (p. 3)

Observemos que la teoría no se derrumba porque es el efecto significante, por sí mismo, el que sería eficaz, y no se requeriría postular la incidencia de los significados, del sentido. Aunque esta hipótesis podría ser pertinente en la antropología, no me parece que lo sea en la clínica, ni en la psicoterapia ni en el psicoanálisis. Si no se produce una promesa de sentido, la cosa no funciona. Y es que en la poesía, como en la intervención analítica, esa promesa de sentido, tal vez incierta y errática, es muy importante para la eficacia. El efecto analítico tiene que ver con una promesa de dar un sentido sin darlo nunca completamente. *Se trata*

de una promesa no cumplida, pues es imposible, pero sin tal promesa no hay eficacia simbólica.

Veamos esto en el *Witz*⁴. Este requiere de la risa del otro para realizarse. Sin risa, no hay *Witz*. Se trata claramente de un efecto pragmático. Sin embargo, ¿podríamos decir con Davidson que basta la risa para que se realice el *Witz*? Me parece que si el otro se ríe para no develar que no ha entendido la talla, que no ha sido tocado por ella –por vergüenza de parecer tonto, por ejemplo–, y percibimos la postura de su risa, no hay realización del *Witz* (ni del deseo), ya que no hay satisfacción. El otro no es un verdadero cómplice de mi deseo si ríe sin comprender nada. Otra cosa es que esta comprensión no baste para dar cuenta del efecto del *Witz* y que lo que hace reír esté más allá de lo comprendido, como algo siempre incomprendido, como lo plantea Lacan (1957-1958/1998). De acuerdo, pero lo importante es que se opera la promesa de sentido, suerte de ilusión estética, decisiva para la producción del acto, el efecto pragmático. De aquí se deriva el interés de la proposición de Lacan de ejercer la intervención analítica más como una poética que como una explicación. No se trata de banalizar el diálogo clínico reduciéndolo a un mero juego de palabras ni al puro equívoco, sino de hacer emerger las promesas de sentido necesarias, las que luego se tornarán caducas con la “liquidación de la transferencia” (Freud) o su “caída” (Lacan).

A mi entender, posiciones como las de Malengreau (2008) –que sostiene que en el análisis “se trata de suscitar, a través del equívoco, una resonancia que toque el cuerpo” (p. 94) y que “no es necesario mucho sentido para vivir, un poco de *savoir-faire* con lo que no tiene sentido es suficiente” (p. 94)– esquivan o minimizan la necesidad del sentido en la experiencia humana.

Conclusiones

Es cierto que no basta producir efectos de sentido, pues esto puede durar indefinidamente y

³ Tomo este ejemplo del comentario que el filósofo chileno Juan Rivano (1986) hace de las ideas de Davidson.

⁴ El *Witz* es el objeto del libro de Freud mal traducido como “El chiste y su relación con el inconsciente”. Digo *mal traducido* porque, en estricto rigor, el *Witz* no es un chiste, no es un cuento jocoso que yo ya sé y le cuento a otro. El *Witz* es algo que surge en el ingenio. Tienen que ver más con la talla y el retruécano. Esa es la razón por la que conservo el término en alemán.

solo desplazar el goce del síntoma al goce del sentido (la *jouï sens*⁵ de Lacan). Lo interesante de la referencia a la poética es que la poesía hace las dos cosas al mismo tiempo: promete un sentido al tiempo que lo desconsiste, lo horada, produce un vacío. Lacan indica que cuando los efectos de sentido van en la buena dirección, la palabra, el discurso del analizante se va reduciendo, se va acotando (*il se resserre*). Y creo que es una buena indicación, puesto que si esta reducción no se produce, sería un indicio de algo que no estamos escuchando, pese a que probablemente se repite. Por ello, la dirección de la cura se orienta desde una idea fundamental: la estructura del ser hablante está horadada (*trouée*). Que haya hoyo quiere decir que hay en la estructura algo que no se puede justificar, algo que no se puede explicar, algo frente a lo cual las palabras se nos hacen insuficientes. A esto le damos diversos nombres según la perspectiva en la que nos pongamos: castración, represión primaria, objeto perdido, lo imposible de decir, lo real, la no relación sexual, etc. Este hoyo en la estructura lo llenamos con efectos de sentido. A veces el sujeto produce más sentido del necesario, al punto de asfixiarse. Sin embargo, de ahí a presentar la operación analítica como una pura reducción, como una pura letra que desconsiste el sentido, creo que hay un abuso, pues la poesía no funciona sin la promesa de sentido.

En su poema “Arte poética”, Borges (1960/1980) cuenta que “Ulises, harto de prodigios, lloró de amor al divisar su Ítaca verde y humilde” (p. 142). Y luego continua: “El arte es esa Ítaca, de verde eternidad, no de prodigios” (p. 142). Lo prodigioso es que entendamos perfectamente adónde apunta Borges, soslayando el sinsentido lógico de cosas como “verde eternidad” o que sitúe una isla en el lugar de la definición del arte⁶. Entendemos adónde apunta, sin que por ello podamos objetivar el sentido ni explicarlo, pues el vacío suscitado por el sinsentido lógico no desaparece. La promesa de sentido vivifica aunque no se cumpla, tal como sucede a veces con una intervención psicoanalítica feliz.

Referencias

- Adam, J. M. (1990). Aspects du récit en anthropologie. En J. M. Adam *et al*, *Le discours anthropologique*. París: Méridiens Klincksieck.
- Austin, J. L. (1962). Performatif-Constatif. En J. L. Austin, *La philosophie analytique: Cahiers de Royaumont*. París: Minuit.
- Borges, J. L. (1980). *El hacedor*. Madrid: Alianza. (Trabajo original publicado en 1960).
- Cain, J. y Cain, A. (1982). Freud, absolument pas musicien... En Cain, J., Rosolato, G. *et al*, *Psychanalyse et musique*. París: Les belles lettres.
- Davidson, D. (1993). *Enquêtes sur le vérité et l'interprétation*. Nîmes: Jacqueline Chambon.
- Forester, J. (1980). *Le langage aux origines de la Psychanalyse*. París: Gallimard.
- Freud, S. (1997a). El chiste y su relación con el inconciente. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 8). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1905).
- Freud, S. (1997b). La interpretación de los sueños. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 5). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1900).
- Freud, S. (1998). Tratamiento psíquico (tratamiento del alma). En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 1). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1890).
- García, M. (2011). Hacia una teoría pragmática y psicoanalítica de porqué las palabras curan: La literalidad de la palabra y la eficacia simbólica en la metáfora. *Revista de Psicología*, 20(1), 103-126.
- Lacan, J. (1977). L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre. *Ornicar?*, 12-13, 4-16. (Trabajo original publicado en 1976).
- Lacan, J. (1998). *Le séminaire, livre 5: Les formations de l'inconscient*. París: Seuil. (Trabajo original publicado en 1957-1958).
- Lévi-Strauss, C. (1958). L'efficacité symbolique. En C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*. París: Plon.
- Malengreau, P. (2008). Les pouvoirs de la parole analysante. En L. Balestriere, J. P. Godfrind, P. Lebrun y P. Malengreau, P., *Ce qui es opérant dans la cure*. París: Erès. (Trabajo original publicado en 1980).
- Mallarmé, S. (1998). Notes sur le langage. En S. Mallarmé, *Obras completas* (vol. 1). París: Gallimard. (Trabajo original publicado en 1869-1870).
- Mannoni, O. (1980). La littéralité. En O. Mannoni, *Un commencement qui n'en finit pas*. París: Seuil.
- Perrin, M. (2017). *Le chamanisme*. París: PUF. (Trabajo original publicado en 1995).
- Rivano, J. (1986) *Perspectivas sobre la metáfora*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Searle, J. R. (1987). *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zweig, S. (1935). *La guérison par l'esprit*. París: Stock.

⁵ En este juego de palabras, Lacan hace emerger una conexión inesperada entre *jouï sens* (escucho sentido) y *jouissance* (goce).

⁶ Jorge Arcaute (comunicación personal).



Ambainde (Donoban, Mali, 2006, foto@R. Beneduce)

Roberto Beneduce*

Conectar el mundo: Imágenes y cura ritual en el altiplano dogón (Malí)

Todo mito es una búsqueda del tiempo perdido.

C. Lévi-Strauss, 1949/1987, p. 225

1. Un “bosque de imágenes y de señas”¹ para conectar el mundo

“De lejanía en lejanía se yergue un árbol copudo y solitario, siempre acompañado de un cacto, que *es como* un largo candelabro de piedra verde” (Carpentier, 1953/2008, p. 287). Maestro de metáforas perfectas, Alejo Carpentier registra el mundo con sus “es como”, empujando al lector a imaginar proximidad o relaciones entre cosas y seres, a ver otras formas. Luego de haber leído *Los pasos perdidos*, se volvió difícil para mí ver un cactus sin imaginar en el

mismo momento un candelabro, o viceversa, observar el candelabro de una iglesia sin pensar en los cactus austeros de la puna argentina, como si el aparejamiento “cactus-candelabro” sugerido por el autor hubiera injertado en mí asociaciones y figuras antes ausentes, trazando un cauce imaginativo en el que mi pensamiento ahora era obligado a correr.

En el espacio breve de estas notas me limitaré a indicar los rasgos esenciales de una investigación en la que trabajo desde hace tiempo: ¿Cuál es el rol de las imágenes en los

* Psiquiatra y antropólogo. Profesor de antropología cultural en la Università degli Studi di Torino.

¹ La expresión es de Lévi-Strauss (1964, p. 40).

rituales terapéuticos? ¿De qué modo las metáforas participan de la “cura”?

Antes de referirme a algunos pasajes de mi etnografía dogón (Malí), quiero retomar brevemente el epígrafe que inaugura este capítulo: el trabajo de Lévi-Strauss sobre la eficacia simbólica. Publicado en 1949, aquel artículo se preguntaba, a partir de un canto chamánico recogido por Guillermo Haya y analizado en su estructura lingüística por Holmer y Wassen, de qué modo actuaban las palabras y las imágenes pronunciadas por el chamán en la solución de un parto difícil.

Lévi-Strauss subrayaba un aspecto del texto, a su criterio, “excepcional”: el hecho de que las referencias míticas (la ruta de Muu y la mansión de Muu, potencia mítica responsable de la formación del feto) “no son para el pensamiento indígena un itinerario y una morada míticos, sino que representan *literalmente* la vagina y el útero de la mujer embarazada” (p. 213; la cursiva es mía). Aquella revelada en el análisis del canto era una “verdadera *anatomía mítica*” que correspondía “menos a la estructura real de los órganos genitales que a una suerte de *geografía afectiva*, que identifica cada punto de resistencia y cada dolor” (p. 219).

Lévi-Strauss es en esos años particularmente interrogado por la necesidad de una confrontación entre antropología y psicoanálisis, entre pensamiento mítico y cura ritual, pero también por el debate sobre la presunta psicopatología del chamán². El canto cuna (o guna, como se prefiere hoy transcribir este etnónimo) es a sus ojos doblemente valioso porque “arroja nueva luz sobre ciertos aspectos de la cura chamánica” y muestra “cómo determinadas representaciones psicológicas son invocadas para combatir perturbaciones fisiológicas” (p. 216).

La precisa reconstrucción de los órganos y una “manipulación psicológica” igualmente precisa distinguen esta técnica de las de otros chamanes, caracterizadas, por ejemplo, por la succión y expulsión de las presuntas causas del mal (espinas, etc.). La cura tiene aquí como

instrumento principal el canto, la sucesión de imágenes evocadas según un ritmo “jadeante” y una “descripción minuciosa” cuya característica principal es la repetición:

a veces, la misma descripción es repetida *dos veces en iguales términos* [...]. La cura comienza, pues, por una historia de los acontecimientos que la han precedido, y ciertos aspectos que podrían parecer secundarios (“entradas” y “salidas”) son tratados con *gran lujo de detalles, como si estuvieran, por decirlo así, filmados con cámara lenta*. [...] Todo pasa como si el oficiante tratara de conseguir que una enferma cuya atención a lo real se encuentra sin duda disminuida –y exacerbada su sensibilidad– debido al sufrimiento *reviva de una manera muy precisa y muy intensa una situación inicial. y perciba mentalmente los menores detalles* [...]. Y el mito que se desarrolle en el cuerpo interior deberá conservar la misma vivacidad, el mismo carácter de experiencia vivida, cuyas condiciones habrá *impuesto* el chamán con ayuda del estado patológico y *mediante una técnica obsesivo-nante apropiada*. (p. 217)

Podemos detenernos aquí en la cita de un texto que ameritaría tanto más espacio –por ejemplo, cuando, evocando la referencia al espíritu “del paquebote plateado del hombre blanco”, se alegra de interpretar esta intrusión como un “testimonio de la plasticidad del mito”, sin agregar que el mito es también una modalidad de *hacer historia*, o mejor: una expresión particular de conciencia histórica mediada verdaderamente por las conexiones singulares activadas por el cuento en aquellos que participan del rito. O cuando sugiere la importancia de la repetición, un concepto central de la enunciación ritual, que otros autores han retomado más recientemente a partir de la noción jakobsoniana de “paralelismo” (Severi, 2010a)–. En su lugar, quiero ahora considerar brevemente la estructura de un canto ritual que he registrado en Malí, sobre el altiplano dogón, en 2006.



Ambainde canta acompañado de su sonajero una canción ritual (Donoban, Mali, 2008, foto@R. Beneduce)



Ambainde vierte los medicamentos, almacenados en el cuerno de una cabra, en las manos de su paciente (Donoban, Mali, 2008, foto@R. Beneduce)

Acompañado del sonido de un arpa monocorde (*gingiru*), el canto del sanador-chamán, Ambainde, estaba en aquel caso dirigido a la cura de una mujer que no lograba tener hijos, así como a la invocación de los espíritus aliados para que lo ayudaran en su intento de hacer retornar al pueblo a un joven emigrado a la capital, del que su madre no tenía noticias desde hacía años.

2. Metáforas y transformación de la experiencia

Ambainde eligió hace muchos años establecerse en una zona aislada e inhóspita del altiplano dogón, en el mismo lugar en el que habían vivido el abuelo paterno –un célebre *binu3* (sacerdote totémico)– y el padre –renombrado sanador de la región–.

En un paisaje extremadamente árido, donde escasos árboles de violeta, baobab y acacias rompen la sucesión monótona de lateritas y rocas de perfiles cambiantes, el pueblo de Ambainde aparece casi de improviso al ojo del viajante. Solo el sonido rítmico del mortero donde se muele

el mijo y el balido de las cabras interrumpen de tanto en tanto el silencio. Entre las habitaciones y el pozo de agua, a lo largo de los senderos que separan minúsculos pedazos de tierra cultivada, están dispersos la pequeña construcción donde Ambainde realiza los sacrificios, la casa de las mujeres menstruantes, los altares para el culto de los ancestros [*mèlègè*] y los fetiches de protección [*kalandièm*] de la aldea, simples rocas anónimas difíciles de reconocer para quien no está familiarizado con aquellos lugares.

La aldea entera da la impresión de estar en un lugar sagrado: suspendido entre revelación y ocultamiento, a la espera de una hierofanía, como ha sido descrito también en otros contextos.

James Fernandez (1965) había observado, a propósito del culto *bwiti*, en Gabón, que la habilidad del sacerdote del culto está en adiestrar a los adeptos a reconocer relaciones y analogías desconocidas en los no iniciados. Él “ve conexiones [...] que los participantes no ven y, por ende, ‘aúna el mundo’ para ellos [...]”. Muchas cosas que parecen distintas son realmente lo mismo” (p. 911, la cursiva es mía).

² Tanto en este artículo como en aquel publicado en el mismo año sobre “El hechicero y su magia”, Lévi-Strauss dialoga, sin embargo, con el psicoanálisis en una dirección definitivamente original: no buscando demostrar o refutar en otras sociedades la existencia de los principios constructivos del psiquismo y del inconsciente descrito por el psicoanálisis, sino a partir del análisis de la cura y de su estructura. En el mismo horizonte de intereses se movía en esos años la reflexión de Ernesto de Martino.

³ Con este término se designa una de las funciones centrales del pensamiento religioso y político de la sociedad dogón. El binu, entre otras cosas, experimenta periódicas crisis de trance. También Ambainde ha experimentado, al comienzo de su experiencia de sanador, violentas crisis de trance.

Aquello que Fernandez agrega algunas líneas después es, sin embargo, aun más importante para un análisis de los modos de la cura ritual. Al evocar la lucha eterna que opone el sanador al brujo, sugiere que los brujos no tienen otro objetivo que el de confundir a las víctimas e impedirles “ver la unidad de las cosas”. El sanador, el chamán, se opondría a los brujos develando conexiones, reconstruyendo relaciones sociales despedazadas y recreando una unidad entre las cosas que estos últimos se obstinan, en cambio, en ocultar o destruir. Es la escena de un duelo perpetuo que otros autores (Eric de Rosny, en Camerún; Harry West, en Mozambique) han descrito con tonos muy cercanos a los de Fernandez.

El canto que he registrado cuenta en total con cerca de 350 versos⁴. El primer grupo está esencialmente caracterizado por la invocación del Dios supremo (Amba) y por la presentación de dos mujeres llegadas al pueblo para pedir su ayuda:

1. Debe temerse el inmenso poder [literalmente, “los ojos rojos”] de Amba.
2. Gracias, Amba, por habernos dado la posibilidad de ver este día.
3. Ponemos en las manos de Amba, nuestro pastor, la potencia del árbol⁵.
4. Padres, antepasados, ancestros, nosotros les rendimos honores y los saludamos a todos.
5. Amba, reconcílianos con nuestro prójimo por medio de tu bendición.
6. Ahora te rogamos y comenzamos con

encomendarte nuestra súplica.

7. ¡Gracias, Amba! Otra noche ha transcurrido.

8. Dios omnipotente, dirijo mi plegaria para tener vuestra generosa bendición,

9. pero no basta encontrar [recibir] una bendición, es la vida misma que debe ser confiada a Amba.

10. Aquí está la enferma que pide tu bendición. Ha venido aquí, a tus pies.

11. Cuando el sol está ya alto en el cielo, aún están los que marchan para ir al mercado.

12. Cuando el sol está ya alto en el cielo, aún hay mujeres que golpean el mijo.

[...]

23. Aquí es que la enferma ha llegado para confiarse a la entera familia para que ella intervenga y le permita tener hijos,

24. Aquellos que tocan el arpa⁶, los que poseen el zorro blanco y trazan con la mano los signos sobre la arena⁷,

25. las mujeres que adivinan golpeando el muslo,

26. los que miran los signos en el agua y los que observan las cauries⁸,

27. todos están reunidos aquí, junto a nosotros, contra *Tei*⁹,

28. todos nuestros aliados, junto a *Melenu*¹⁰, están contra el mal¹¹.

[...]

30. No se debe abandonar el sendero del propio padre,

31. No se debe dejar la vía trazada por los antepasados, no hay que separarse del camino indicado por sus ancestros.

32. Aun cuando se duerme, durante la noche, ¡se debe respetar la ley!¹²



Ambainde clava la enfermedad en la corteza de un árbol fijando el mal en otro lugar y liberando así el cuerpo del enfermo (Donoban, Mali, 2008, foto@R. Beneduce)

Los versos utilizan procedimientos lingüísticos que, más allá de las figuras retóricas utilizadas, muestran la peculiar estructura de la enunciación ritual. La invocación de Amba es repetida numerosas veces (1-3; 5-7); el yo del sanador habla ya sea en primera persona (2-8), ya sea en tercera persona (1, 9); se dirige a los antepasados, llamándolos en socorro de la paciente, pero evoca también otras fuerzas (el genio que vive sobre el árbol, los antepasados y los pacientes mismos); el discurso se mueve repentinamente de la condición de la enferma a las escenas de la vida cotidiana (11-12); muta incesantemente la estructura temporal pasando de enunciados referidos al presente (al *aquí y ahora*: 2, 6-8, 10, 27) a notaciones de tipo moral que dejan emerger la preocupación por respetar los principios de la tradición (1, 30-32). Asimismo, las metáforas y las sinécdoques que salpican el texto no parecen jamás operar solo como figuras retóricas.

La expresión *ojos rojos*, por ejemplo, constituye una metáfora para indicar el cansancio característico de aquel que ha velado toda la noche para vigilar su rebaño y protegerlo de los ataques de depredadores, pero evoca también la potencia aterradora de Amba, que vigila incesantemente a su gente para que nada de negativo ocurra y los

tabúes sean respetados. Es una metáfora *encastada* dentro de otra metáfora (ojos rojos / cansancio, potencia, cólera; pastor / Amba).

Decir *árbol* evita nombrar al genio que habita entre sus ramas: esto sería un acto riesgoso, y nombrarlo podría hacerlo presente en razón del poder locutorio de determinados actos lingüísticos. Tal evocación no es solamente uno de esos eufemismos que tanto abundan en la lengua dogón, en particular, la lengua “secretá” o ritual (Leiris, 1948); no opera solo la transferencia del significado de una palabra a otra, sino que obliga a quien escucha a recordar la existencia de los espíritus que viven en aquel lugar, dibuja una *toponomástica de fuerzas* de tal grado que incluso puede intervenir sobre el destino y la condición de las personas, cuyo valor es tanto más relevante cuando se recuerda el contexto religioso del rito, caracterizado en esta región por un islam particularmente hostil a prácticas (los sacrificios de animales, el culto de los antepasados y de los fetiches) que solo la autoridad moral de Ambainde ha impedido que fueran suprimidas hasta ahora. Y las numerosas técnicas de adivinación recordadas parecen conmemorar estratégicamente todo un saber, un horizonte de técnica, una cosmovisión que con obstinación resisten al discurso religioso hoy hegemónico.

4 Por ulterior información, cfr. Beneduce 2004, 2018. Aquí examinaré, por razones de espacio, solo algunos fragmentos.

5 El árbol es una sinécdoque y conjuntamente una metáfora que evocan el genio que lo habita, y al cual Ambainde pide ayuda.

6 Hace referencia a los sanadores que poseen el arpa-lira monocorde y, por tanto, a sí mismo.

7 Se refiere a una forma de geozoomancia que consiste en la interpretación de las huellas que deja un zorro. En primer lugar, se trazan sobre la arena un conjunto de signos y se compone un rectángulo con diversas “casas” y palos de madera próximos a la madriguera de un zorro, y luego se espera a que, en el alba, este salga y se nutra del alimento dispuesto sobre los dibujos, de modo que deja huellas que luego son interpretadas por el adivino.

8 Hace referencia a una técnica de adivinación largamente utilizada en el altiplano, cuyas respuestas surgen a partir de la interpretación del sonido emitido por el golpe rítmico de la mano sobre el muslo, de la observación de cómo se depositan las hojas y los fragmentos de corteza de plantas particulares sobre la superficie del agua recogida en un tazón o de la forma en la que se disponen las cauries (conchas de moluscos) lanzadas por el adivino sobre una superficie plana.

9 Se trata de una planta espinosa (*Anthosthema Senegalensis*), cuya savia blanquecina es amarga y muy irritante. Crece donde sea, aún entre las rocas, y sus ramas se desarrollan rápidamente. Se trata de una metáfora para indicar los malvados, la posibilidad de que ellos estén en cualquier parte, el peligro contra el que Ambainde reúne aldeas vecinas, espíritus y genios del bosque.

10 *Melenu* (no identificada): se trata de una planta espinosa, cuyas ramas recuerdan a aquella tóxica, pero cuyas hojas son utilizadas para curar las cefaleas.

11 El sentido de esta asociación es el siguiente: la planta nociva (el mal) y la beneficiosa (el bien) son aquí llamadas a luchar una contra la otra.

12 Aquí se alude a la obligación de la fidelidad conyugal.

La cura y el canto ritual se colocan, por tanto, dentro de un registro político-religioso particular, marcado por tensiones y sospechas.

Lo que quiero subrayar es, sin embargo, sobre todo cómo el masivo flujo de imágenes y de metáforas evocadas por el sanador en el curso del canto activa el proceso terapéutico. Quien escucha es de hecho solicitado a pensarse dentro de una multiplicidad de tiempos y situaciones. Fernandez (1972) ha observado que, en numerosos contextos rituales, los participantes experimentan un movimiento análogo al aquí supuesto, moviéndose a lo largo de un *continuum* de posiciones, autorrepresentaciones y experiencias. Esos pueden incorporarse o reorientar (*reorientados*) el propio rol sirviéndose de las metáforas circulantes en el curso del rito. El flujo ininterrumpido de metonimias, analogías, imágenes -de “como si”- promueve en definitiva un movimiento psíquico, cuyos efectos podemos ahora fácilmente imaginar en el caso de quien hasta ese momento se representaba solamente como enfermo, víctima de acciones hostiles o joven aún no iniciado.

Forzando solo un poco el pensamiento de Fernandez, podemos agregar que, mientras evoca escenas de violencia y de guerra, de conflicto o de caos moral, la sucesión de metáforas y de imágenes en el canto aquí considerado favorece una serie de posibles *identificaciones*, en el sentido psicoanalítico del término, y, por tanto, el replasmarse de la experiencia.

El rol de la metáfora, sugiere Lakoff (citado por Godelier, 2015), es esencialmente el de “comprender algo y hacer una experiencia de ello en términos de otra cosa” (p. 55). Fernandez (1982) ha desarrollado en otros trabajos una refinada reflexión sobre la metáfora y sus efectos a partir del estudio del culto bwiti entre los fang de Gabón, un complejo culto de iniciación acompañado del uso de una planta dotada de potentes efectos alucinógenos [*iboga*], de visiones y de una profunda modificación del estado de la conciencia. Él sugiere que el *signo-imagen*, o la *imagen significativa* [*sign-image* or *significant image*], es un instrumento particularmente apropiado para producir afirmaciones [*predications*] sobre sujetos emergentes o del estatuto social incierto [*inchoate subjects*] (p. 9). Se trata de una observación valiosa que permite no permanecer prisionero de una di-

cotomía tan rígida como ilegítima: aquella entre registro verbal y registro icónico.

En un artículo publicado algunos años antes, Fernandez había ya subrayado la diferencia entre las marcas y los símbolos, por un lado, y los *signos-imagen*, por el otro. Estos últimos estarían caracterizados por la capacidad de actuar, influenciar y transformar la experiencia de sujetos que experimentan una condición “emergente” -como la de los adeptos del culto bwiti, por ejemplo-, pero tal condición no es muy diferente de aquella de quien experimenta una condición de crisis, de sufrimiento o de confusión.

No estamos lejos aquí del estado de la paciente descrito por Lévi-Strauss en el pasaje ya citado (“una enferma cuya atención a lo real se encuentra sin duda disminuida -y exacerbada su sensibilidad- debido al sufrimiento”). Otros autores han querido explorar, desde perspectivas diversas, esta condición. Ernesto de Martino (1982) ha hablado de “crisis de la presencia” para referirse a experiencias oníroides o alucinatorias, a estados de duelo y de duda, o al sentimiento de “ser actuado por”, cuando se está oprimido por la amenaza de lo negativo. Otro estudioso, MacGaffey (1988), ha analizado, en cambio, el particular efecto generado por los *minkisi* (Congo) sobre quien los observa: el de sorpresa, estupor (*astonishment*).

El término *minkisi* tiene múltiples significados. Puede referirse a “un espíritu, un amuleto, una cura médica, una máscara o a un ser humano dotado de particulares propiedades” (p. 188). Esta multiplicidad manifiesta una característica aun más compleja cuando el uso de los *minkisi* se acompaña de encantamientos o cantos rituales. MacGaffey sugiere que si las metáforas verbales conciernen generalmente a la acción de los *minkisi* utilizados en un contexto dado (la adivinación, por ejemplo), las *metáforas visuales* refieren prevalentemente a funciones como la de la cura o, al contrario, la del ataque para procurar desgracias y males a la víctima designada.

Las estatuas y los fetiches de Ambainde, las metáforas contenidas en el canto ritual, la guardia en la que entra a cubierto de miradas indiscretas para pronunciar las fórmulas rituales dibujan un horizonte asimismo marcado por la incerteza, por el estupor, por la espera. Es en este

estado particular de conciencia que las metáforas pueden replasmar más eficazmente la experiencia de los espectadores, curarles la angustia.

3. La cura como lucha y memoria dentro del vórtice de “imágenes dialécticas”

Quiero en estas notas concluyentes solamente sugerir algunos caminos de investigación, sin la pretensión de ofrecer un cuadro teórico definido.

Fernandez (1974) había observado, en su artículo sobre la “misión de la metáfora”, que

atrás del movimiento que el signo cumple entre señal y símbolo, está el signo-imagen que captura [*the arresting sign-image*] que, gracias a su poder, a su atractivo y a su vitalidad, toma forma en el nacimiento y en el caos de la experiencia, para ser luego preservado en la memoria y surgir aun y nuevamente en el sueño o en la performance mitopoética. (p. 120)

La expresión *the arresting sign-image* parece casi el eco de otro famoso concepto, el de imagen dialéctica, al cual haré mención más adelante.

Este pasaje expresa con eficacia cómo pueden operar los signos-imagen (una vez trazados, estos se imprimen en la memoria y resurgen nuevamente en el interior de otros contextos: el sueño, el rito, etc.) y qué uso puede darle un sanador cuando intenta curar la angustia o el dolor de un paciente. En otro trabajo, el autor atribuye al signo-imagen un rol decisivo: el de *mensajero*, de interconexión [*internuncial*] en una religión -la bwiti- que tendría “el particular poder de *reconciliar el pasado y el presente, lo corpóreo y lo social, el yo y el otro*” (Fernandez, 1982, p. 9; la cursiva es mía). Son pasajes particularmente sugestivos que imponen un breve comentario.

El canto de Ambainde dibuja un teatro de conflictos, de violencia, de destrucción (“fetiche *pegu*, ¡destruye todo lo que encuentres en el bosque! / Yo he dado fuego a las brasas. [metáfora para indicar los brujos] / ¡Allí donde habitan nuestros ancestros no hay espacio para esconderse! / Hasta que el mijo esté maduro [metáfora para decir: ‘hasta que mi trabajo de destrucción esté concluido’], continuaré exterminando a todos mis enemigos. [...] / El combate se avecina. / Vengan, hombres, con sus bastones”).

Luego de esta real y verdadera *mitología del mal*, el canto enumera una serie larguísima de aldeas, nombres de fetiches y lugares míticos, de los que aquí no es posible dar cuenta por completo:

- 94. ¡Ustedes, primos del pueblo de Kamma Ambe, corran en nuestra ayuda según las leyes de la alianza!
- 95. ¡Ustedes, mujeres del pueblo de Ginanda!
- 96. Ustedes, mujeres del estanque de Indel.
- 97. ¡Ustedes, miembros de la familia de Tegedu!
- 98. ¡Y ustedes, mujeres de Kaoli, pueblo del que se puede huir y en el que se puede encontrar alivio!
- 99. ¡No me dejen en la vergüenza [de la derrota]!

Cada término rememora antiguos pactos de alianza, localidades donde son conservados potentes fetiches, lazos de solidaridad o lugares donde han sucedido eventos particulares (conflictos ligados a la tierra, migraciones, etc.), ilustrando un mapa mito-histórico más que nunca denso y detallado, en el cual no faltan las referencias a la mítica migración de la región del Mande. Poco a poco, no de forma diferente de la anatomía mítica de Lévi-Strauss, reafirman términos, memorias y saberes olvidados (nombres de plantas, rocas, árboles, espíritus). Los topónimos, en particular, y el sentido de pertenencia que parece emanar de esta geografía moral se transforman en “brotes de memoria” (Severi 2010b), y opera algo muy cercano a la reconciliación entre el cuerpo y lo social, entre el yo y los otros, de los que escribe Fernandez y que constituyen quizás el núcleo común de cada terapia ritual.

Keith Basso, lingüista americano que ha trabajado largamente entre los apaches occidentales, ha observado cómo la metáfora y la acción de la narración dejan huellas profundas en quien escucha: como flechas, estas golpean determinando “heridas mentales y emocionales” que contribuyen a generar un profundo examen autocrítico y un tipo de angustia (sentido de vergüenza, de culpa) en un grado capaz de transformar los propios comportamientos y los propios sentimientos. Más que ninguna otra cosa, a la larga son, sobre todo, los topónimos los que serán recordados por los participantes (Basso, 1966, p. 60). Y así,

una vez más, sería en el rayo de una sinécdoque, en la conexión fulgurante sugerida por una metáfora o por un topónimo, que toma forma el infinito trabajo de conexión realizado por un canto terapéutico.

La cura, la sanación de la amenaza de soledad parecen originarse entonces de esta cascada de signos-imagen, de las *huellas* (las “heridas”) que estos dejan en la memoria de sus destinatarios, o mejor, del poder característico de lo que son las imágenes dialécticas y que, como fue sugerido por Benjamin¹³ (1982/2005) y parece repetir Fernandez (*the arresting sign-image*), constituyen el único modo de pensar la conexión (¿la reconciliación?) entre pasado y presente o, aun, entre inconsciente y experiencia.

Como todo esto participa en la cura, ameritaría un análisis mucho más detallado del que aquí ha sido posible. La idea de Ricoeur sobre la “metáfora viva” es la que quizá, más que otras, muestra el poder de las imágenes al mutar nuestra relación con el mundo, el lenguaje, los otros (“La metáfora es el proceso retórico a través del cual el discurso libera el poder de determinada función de describir nuevamente la realidad”, Ricoeur, 1975, p. 19; “La metáfora es un trabajo sobre el lenguaje que consiste en atribuirle a los sujetos lógicos predicados incompatibles [*impossibles*] con los primeros”; 1986, p. 11).

¿No es la cura, a menudo, verdaderamente este acto de recrear el mundo a través de predicados *impossibles*? ¿Un acto que trata de mudar la experiencia del sufrimiento *cosiendo y cortando*, como haría un sastre?¹⁴ ¿No es la *conexión* de eventos, memorias, experiencias y afectos eso que hace de la terapia ritual algo análogo a la “construcción de una intriga”, de un *emplotment* o, mejor, de un mito que transforma y cura¹⁵?

Referencias

- Basso, K. K. (1966). *Wisdom sits in places: Landscape and language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico.
- Beneduce, R. (2004). I-nanbè, “le madri”. Malattia, mito e riproduzione sociale fra i Dogon del Mali. En R. Beneduce y R. Collignon (coord.), *Il sorriso della volpe: Ideologie del lutto e della depressione in Africa* (pp. 251-284). Nápoles: Liguori.
- Beneduce, R. (2018). Voir et faire voir: Des images et de leur usage dans un traitement rituel dogon. *Cahiers d'anthropologie sociale*, 17. (En prensa).
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal. (Trabajo original publicado en 1982).
- Carpentier, A. (2008). *Los pasos perdidos*. Madrid: Akal. (Trabajo original publicado en 1953).
- De Rosny, E. (1981). *Les yeux de ma chèvre*. Paris: Plon.
- Fernandez, J. (1965). Symbolic consensus in a fang reformativ cult. *American Anthropologist*, 67(4), 902-929.
- Fernandez, J. (1972). Persuasions and performances: Of the beast in every body... and the metaphors of everyman. *Daedalus*, 101(1), 39-60.
- Fernandez, J. (1974). The mission of metaphor in expressive culture (and comments and reply). *Current Anthropology*, 15(2), 119-145.
- Fernandez, J. (1982). *Bwiti: An ethnography of religious imagination in Africa*. Princeton: Princeton University Press.
- Godelier, M. (2015). *L'imaginé, l'imaginaire et le symbolique*. Paris: CNRS.
- Leiris, M. (1948). *La langue secrète des Dogons de Sanga: Soudan français*. Paris: Institut d'Ethnologie.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Le cru et le cuit*. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1987). La eficacia simbólica. En C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural* (pp. 211-227). Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1949).
- MacGaffey, W. (1988). Complexity, astonishment and power: The visual vocabulary of Kongo Minkisi. *Journal of Southern African Studies*, 14(2), 188-203.
- Martino de, E. (1982). *Sud e magia*. Milán: Feltrinelli.
- Ricoeur, P. (1975). *La métaphore vive*. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action*. Paris: Seuil.
- Severi, C. (2002). Memory, reflexivity and belief: Reflections on the ritual use of language. *Social Anthropology*, 10(1), 23-40.
- Severi, C. (2010a). *El sendero y la voz: Una antropología de la memoria*. Buenos Aires: Seib.
- Severi, C. (2010b). Les hieroglyphes et la langue mentale: Giovanbattista Vico et les arts amérindiens de la mémoire. *Revista de Historia* (edición especial), 249-269.

13 “No es que lo pasado arroje luz sobre lo presente o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación. En otras palabras: imagen es la dialéctica en reposo. Pues mientras que la relación del presente con el pasado es puramente temporal, la de lo que ha sido con él ahora es dialéctica: de naturaleza figurativa, no temporal. Sólo las imágenes dialécticas son imágenes auténticamente históricas, esto es, no arcaicas” (Benjamin, 1982/2005, p. 465).

14 De Rosny (1981) recuerda que el curandero (nganga), con su ritual, tiene que “cerrar” los ojos de los pacientes para protegerlos de visiones aterradoras. Sin embargo el curandero puede ver el mal del mundo y los enemigos, pero esto solo después que sus ojos han sido “abiertos” por su iniciación al saber de la curación.

15 No puedo aquí desarrollar en detalle mi argumento, pero es fácil intuir mi interés en entrelazar la definición que Ricoeur ofrece de la noción de mimesis como acción y de mito como “misa de intriga”, a partir de Aristóteles, con lo que Lévi-Strauss ha escrito sobre la cura chamánica como mito.

Federico Racca*

El chachachá de Lacan

1. El minotauro, la rima y Lacacán

Sé que me acusan de soberbia, y tal vez de misantropía, y tal vez de locura. Tales acusaciones (que yo castigaré a su debido tiempo) son irrisorias. Es verdad que no salgo de mi casa, pero también es verdad que sus puertas (cuyo número es infinito) están abiertas día y noche a los hombres y también a los animales. Que entre el que quiera. No hallará pompas femeniles aquí ni el bizarro aparato de los palacios, pero sí la quietud y la soledad. Asimismo hallará una casa como no hay otra en la faz de la tierra. (Mienten los que declaran que en Egipto hay una parecida.) [...] El hecho es que soy único. No me interesa lo que un hombre pueda transmitir a otros hombres; como el filósofo, pienso que nada es comunicable por el arte de la escritura. Las enojosas y triviales minucias no tienen cabida en mi espíritu, que está capacitado para lo grande; jamás he retenido la diferencia entre una letra y otra. Cierta impaciencia generosa no ha consentido que yo aprendiera a leer. A veces lo deploro, porque las noches y los días son largos. (Borges, 1949/1974, p. 569)

En este texto, Asterión, el minotauro, habla de su casa y de él. Nos relata, hacia el final, que no ha aprendido a leer; sin embargo, sus palabras –su voz– aparecen en el papel ante nosotros. Jugaremos un poco en el escrito que sigue con las palabras, con su sentido, con su sonido y con las huellas que dejan.

Borges concibe este cuento siguiendo el método de la tragedia griega. Un dramaturgo

en el Ática, en Atenas, alguien como Sófocles –que nos es tan caro a los que andamos por los meandros del psicoanálisis– o como Esquilo, considerado –por los mismos griegos– el escritor más grande que nos ha visitado, tomaba un mito que era conocido por todos y producía pequeñas variaciones que cambiaban la óptica, brindando luces a esos temas ya sabidos por el pueblo. Estos giros, *mínimas modificaciones* o *cambios de mirada* generalmente tendían a revelar (en esto de acercarnos a un Real, como dirían los lacanianos, o en la propia “revelación de ser”, en términos heideggerianos, “ser ahí” junto a esas “prácticas del curarse y del cuidado”) una nueva situación que coincidía con lo que se vivía en la ciudad al momento del estreno. A través de este “revelar”, se daba la verdadera función didáctica y la catarsis en el teatro griego.

Usando el método trágico, Borges toma el mito del minotauro con la historia de la valentía de Teseo, del hilo de Ariadna, de la antropofagia de ese ser híbrido llamado Asterión, y lo vira; nos muestra un minotauro que es como muchos, a veces, imaginamos ser: únicos e irrepetibles, pero también violentos sin saberlo, soberbios sin asumirlo, con una mirada que podríamos llamar *royal*, para diferenciarla de “real”. Luego, en este *quilombazo* (encierro de los aborígenes en América y la prostitución de sus mujeres), el ciego Borges se pregunta: ¿qué pensaba el minotauro? Y es entonces que decide usar la voz del mitad hombre-mitad toro para narrar la historia; las palabras del hijo de la reina cretense Pasifae y del

* Escritor y artista visual.

fabuloso toro blanco suenan exacerbadas, duras y, hacia el final del cuento, tristes.

Ahora nos detenemos para puntuar que existen dos grandes pérdidas en el paso de la tragedia griega a cualquier traducción, texto o apropiación escrita en el siglo XX. La primera es la que se da por la misma traducción –el paso de un idioma a otro– y la segunda, la que habitualmente no consideramos, se produce porque los escritos del siglo XX generalmente están redactados en prosa, y la tragedia griega estaba escrita en verso, es decir, “verseaba”.

Para nosotros es raro pensar que *Edipo Rey* tenía rima, ya que la mayoría de las traducciones de las que disponemos son en prosa. Sin embargo, para un Freud educado en escuela de currícula humanista, leer y memorizar –en todo o en parte– las tragedias en griego y, por lo tanto, en verso, era lo normal. Diciéndolo brutalmente: para Freud, *Edipo Rey* tenía rima, cadencia, sonaba, acentuaba, repetía. Esto no es menor; cuando Freud habla de Edipo, nos está hablando de su vida trágica, pero también en el maestro vienen resuenan los ecos de la poesía griega.

Desde este punto, es válido recordar la diferencia establecida por el lingüista Ferdinand de Saussure (1916/1945) entre significado y significante, es decir, entre el concepto que encierra un signo lingüístico (significado, palabra) y la huella de su materialidad o de su imagen acústica (significante, sonido, repetición). Con esta diferenciación en mente, aparece claro que al pensar en obras poéticas como *Edipo Rey*, solemos poner el acento en su contenido, sin darle la verdadera importancia que tiene a su *materialidad*, su *ruido*, su *sonido*, su *rima*. No es lo mismo decir *lío* que decir *quilombazo*, como tampoco es lo mismo decir *lío* que su equivalente en griego, *πρόβλημα* [próvlima]. Debemos recordar pues, que en Freud resonaban los significantes del *Edipo Rey*, los que teorizará en su idea de representación de palabra.

Volvamos por un momento al comienzo del texto de Borges, a eso de “sé que me acusan de soberbia, y tal vez de misantropía, y tal vez de locura” y vayamos a la historia de Jacques-Marie Émile Lacan o, como le gusta decir a un amigo tartamudo de mi Unquillo natal, “ese Lacacán que estudiabas vos”.

Han pasado ya cincuenta y pico de años de la llamada expulsión de Lacan de la Aso-

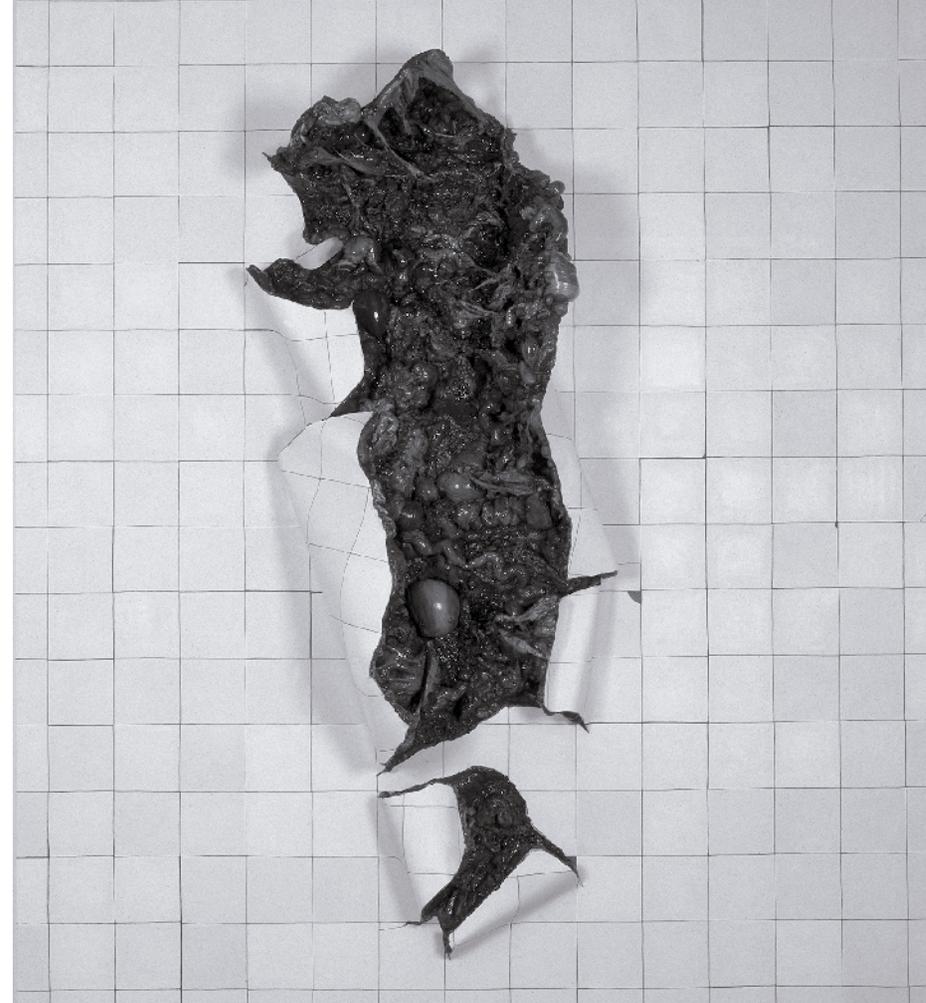
ciación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés), que otros consideran una “huida” y que Jacques-Marie Émile versifica como “la excomunió”. A esta altura, ha corrido tanta agua bajo los divanes que poco importa si fue expulsión, huida, excomunió o un gran psicoanalista tratando de encontrar su camino en medio de las acusaciones de soberbia, misantropía y, tal vez, de locura.

2. Lacan y el retorno al verso de Freud

Semejante al carnero que va a embestir, corro por las galerías de piedra hasta rodar al suelo, mareado. Me agazapo a la sombra de un aljibe o a la vuelta de un corredor y juego a que me buscan. Hay azoteas desde las que me dejo caer, hasta ensangrentarme. A cualquier hora puedo jugar a estar dormido, con los ojos cerrados y la respiración poderosa. (A veces me duermo realmente, a veces ha cambiado el color del día cuando he abierto los ojos.) Pero de tantos juegos el que prefiero es el de otro Asterión. Finjo que viene a visitarme y que yo le muestro la casa. Con grandes reverencias le digo: *Ahora volvemos a la encrucijada anterior o Ahora desembocamos en otro patio o Bien decía yo que te gustaría la canaleta o Ahora verás una cisterna que se llenó de arena o Ya verás cómo el sótano se bifurca*. A veces me equivoco y nos reímos buenamente los dos. (Borges, 1949/1974, pp. 569-570)

¿Para qué sirve la poesía? ¿“Sirve” la poesía? ¿Le sirve a un psicoanalista para su práctica? Estas preguntas estructuran gran parte de la obra de Lacan. El parisino plantea, luego de su ida de IPA (en todos lados aparecen juegos de significantes, *ja*), lo que llama un retorno a Freud, y en el centro de su teoría pone el concepto de significante que toma de la lingüística y que luego vira en ese juego que él llama “lingüistería”. Es decir, Lacan comienza a buscar, a través del estructuralismo triunfante en la Europa de su tiempo, teorizaciones que le permiten salir de la *ego psychology* y virar hacia el significante, hacia el “ruido” –hacia su “huella”–, como contenedores de la posibilidad de una interpretación descentrada del yo.

Es en este sentido que poner el significante en el centro es una vuelta a lo freudiano. ¿Por qué? Porque, como dijimos, frecuentemente



Adriana Varejão
Azulejaria Branca em Carne Viva, 2002

olvidamos que Edipo, Antígona y toda la larga maldición de los labdácidas fueron tomados por Freud de la tragedia ática que estaba escrita en verso, y ¿qué es versificar? ¿Qué es rimar, sino tomar la palabra como un objeto más allá del significado que cada época le pone? ¿Qué es, sino el trabajo sobre la materialidad sónica y su marca? Hacia ahí va el retorno lacaniano. En Lacan lo simbólico está constituido por una cadena de significantes cuyos significados se mueven, varían, es decir que al mismo significante le corresponden variados significados o un significado que va variando, y entonces, cuando el sujeto habla en análisis, le da un significado a ese significante que verbaliza, pero hay otros significados que se le filtran, y allí aparece el trabajo analítico.

El siguiente salto de Lacan en esta línea “de lo poético” se da en el año 1973, cuando sos-

tiene que se coloca del lado barroco. A partir de los 60, se ha desatado en Europa el llamado *boom barroco*, cuyos integrantes, a través de relecturas y nuevas utilidades de ese viejo estilo, crean un instrumento para tratar de entender la crisis de la modernidad, poniendo en duda la tecnocracia, el consumismo salvaje y el aplastamiento de los discursos.

En literatura, el *modo barroco* pone en tensión el concepto de comunicabilidad, produce un descentramiento (justo lo que plantea Freud), se corre del sentido. Cuando el padre del nuevo barroco (neobarroco), el cubano José Lezama Lima (1968), llama al pene “el aguijón del leptosomático macrogenitoma”, la simulación barroca aparece en todo su esplendor.

Este nuevo posicionamiento pone el barroco como modo de –y como lectura de la–

disidencia, como forma subversiva. Y Lacan, “el expulsado”, quiere ser subversivo, quiere retornar a Freud.

3. Cuba, el neobarroco y el “santóm” Lacan

Cada nueve años entran en la casa nueve hombres para que yo los libere de todo mal. Oigo sus pasos o su voz en el fondo de las galerías de piedra y corro alegremente a buscarlos. La ceremonia dura pocos minutos. Uno tras otro caen sin que yo me ensangriento las manos. Donde cayeron, quedan, y los cadáveres ayudan a distinguir una galería de las otras. Ignoro quiénes son, pero sé que uno de ellos profetizó, en la hora de su muerte, que alguna vez llegaría mi redentor. Desde entonces no me duele la soledad, porque sé que vive mi redentor y al fin se levantará sobre el polvo. Si mi oído alcanzara los rumores del mundo, yo percibiría sus pasos. Ojalá me lleve a un lugar con menos galerías y menos puertas. ¿Cómo será mi redentor?, me pregunto. ¿Será un toro o un hombre? ¿Será tal vez un toro con cara de hombre? ¿O será como yo? (Borges, 1949/1974, p. 570)

En el año 1966, Lacan publica sus *Escritos* bajo la edición y el cuidado de François Wahl. Para llegar al objetivo, pasa una temporada en una casa alejada. A su lado estará Wahl empujando para fijar el texto, tarea a la que Lacan, por momentos, se niega. La pareja del editor era otro cubano, Severo Sarduy. Este último, novelista, poeta y ensayista, publicará en el año 1972 un libro llamado *El barroco y el neobarroco*, donde le da forma plena al nuevo barroco, planteando que los textos del neobarroco constituyen mecanismos para interpretar la deshilachada realidad del siglo XX.

Con el paso de los años, los textos y los seminarios de Lacan se alimentan de las teorizaciones del cubano Sarduy, y viceversa. A fines de 1976, Lacan sostiene: “No hay más que la poesía, se los he dicho, que permita la interpretación. Es por eso que yo no llego más, en mi técnica, a lo que ella sostiene. Yo no soy bastante poeta. No soy bastante *poâte*” (Lacan, 1977, p. 42).

Vemos cómo la deriva hacia lo poético (con su carga significativa) y el juego neobarroco entre “poeta” y “poâte” (acaso, quizá) van tomando a este Lacan en los últimos años de su vida.

En 1979, dos años antes de su muerte, publicará un pequeño escrito conocido como “Joyce le symptôme 2”. En este, Lacan *se vuelve poeta*, deja atrás el *acaso*, el *quizá*. El texto es profundamente neobarroco. Lacan juega llevando el choque de significantes a un extremo al romper las palabras –y los sentidos– y hacer surgir otras-otros.

Parte desde la obra de James Joyce para alejarse hasta donde el significante (el ruido, la rima, eso que se escucha en los fallidos y en los sueños) crea nuevas significaciones.

Va, como final, un trozo de “Joyce le symptôme 2”, maravilloso texto del “loco”, del “poeta” Lacan (1979/1987), refiriéndose (creo) a Joyce y, en él, a cada sujeto, a esa frase profunda que nos nomina:

Es por no perderlo, este salto [saltarse la palabra] del sentido, que sostengo ahora que es necesario mantener que el hombre tiene (se saca) un cuerpo, desde que él habla con su cuerpo, dicho de otro modo él parlotea [*parlêtre*] por naturaleza. Así surge como cabeza del arte, desnaturalizándose al mismo tiempo, mediocrementemente cuando él toma como meta, como meta del arte, lo natural, como lo imagina de manera naïf. La desgracia, es lo suyo de natural: nada extraordinario que no lo toque en tanto que síntoma. Joyce el síntoma pulsa las cosas de (con) su artificio al punto de preguntarnos si él no es el Santo, el santóm al extremo. (pp. 32-33)

Referencias

- Borges, J. L. (1974). La casa de Asterión. En J. L. Borges, *Obras completas* (pp. 569-570). Buenos Aires: Emecé. (Trabajo original publicado en 1949).
- Lacan, J. (1987). Joyce le symptôme 2. En J. Lacan, *Joyce avec Lacan* (pp. 31-36). París: Navarin. (Trabajo original publicado en 1979).
- Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan, libro 20: Aún*. Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1972-1973).
- Lacan, J. (s. f.). *El seminario de Jacques Lacan, libro 24: Lo no sabido que sabe de una-equivocación se ampara en la morra*. (Trabajo original publicado en 1977). Disponible en: <http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/29%20Seminario%2024.pdf>
- Lezama Lima, J. (1968). *Paradiso*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor. (Trabajo original publicado en 1966).
- Sarduy, S. (2011). *El Barroco y el neobarroco*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata. (Trabajo original publicado en 1972).
- Saussure, F. (1945). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada. (Trabajo original publicado en 1916).



Adriana Varejão, *Contingente*, 2000

Luis Tatit*

El modo de ser del lenguaje

Reducción y expansión del sentido

El buen funcionamiento de nuestro lenguaje cotidiano depende de una alternancia, hasta cierto punto equilibrada, entre la reducción de contenidos a palabras clave y su expansión en argumentos discursivos. Estos se sirven de otras palabras para explicar el significado de las primeras y no es raro que terminen engendrando nuevas palabras clave o recuperando expresiones antiguas a la luz de nuevos sentidos. Si en una conversación manifiesto mi *cansancio* frente a acontecimientos recientes, es previsible que esta palabra clave tenga que ser desarrollada en diversos segmentos discursivos que explicarán y darán consistencia a la manifestación inicial. Dependiendo del

* Profesor titular del departamento de Lingüística de la Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de la Universidade de São Paulo.

alcance de persuasión de lo que diga, mi cansancio se entenderá como plenamente justificado y tal vez hasta gane un peso extra, un énfasis que me permita decir que estoy más que cansado, que estoy ¡*exhausto!*

El lenguaje verbal vive de estas equivalencias imperfectas entre el significado de esas unidades mínimas (las palabras) y sus versiones extendidas en frases y discursos. Dado que tales correlaciones son imperfectas, sentimos que las explicaciones, incluso las más extensas, no llegan a agotar el sentido de la palabra en cuestión o que, al mismo tiempo, en algunas circunstancias, pueden ir más allá de lo que sería su sentido básico, sumando valores hasta entonces insospechados, como en el ejemplo del pasaje de cansado a exhausto.

Lo interesante de este proceso es que, tanto la versión reducida como aquella expandida del sentido lingüístico, están conformadas por palabras, lo que nos expone de inmediato al poder metalingüístico de estas unidades: las palabras definen (y redefinen) palabras. Tan solo cambian con respecto a su ubicación en el flujo general del lenguaje. Cuando están en el foco, se vuelven palabras clave, y son aquellas que capturan la atención de los lectores o interlocutores involucrados en el tema. Cuando actúan sintácticamente junto con otras para reconstruir el mismo sentido pero en forma analítica, se vuelven elementos auxiliares para la comprensión de las palabras sintéticas. Podemos decir, de este modo, que las palabras clave, al estar en foco, reciben un acento especial de sentido, mientras que las demás se muestran hasta cierto punto individualmente desacentuadas para poder así describir en su conjunto el contenido de los términos destacados. De todos modos, todas las palabras no acentuadas de una secuencia discursiva dada, conservan su potencialidad para, en otro contexto, ser protagonistas de contenidos, en condición de palabras clave.

En *Semántica estructural*, obra que dio origen a los estudios regulares de semiótica en Francia, el lituano Algirdas Julien Greimas (1966/1973) proponía ya estas tendencias: la *expansión* y la *condensación* del lenguaje como punto de partida para pensar su estimulante concepto de *isotopía* discursiva. El autor destacaba allí el hecho de que la equivalencia de contenido entre una palabra sintética y una

secuencia lingüística más desarrollada era algo que caracterizaba el *funcionamiento normal del discurso* (pp. 97-103). Y recordaba además que los lexicógrafos, incluso sin decirlo, basaban sus técnicas de elaboración de diccionarios en la descripción sistemática de esta equivalencia entre elementos condensados y elementos expandidos, en una dinámica bien conocida, por la cual todas las palabras seleccionadas serán tomadas en algún momento como *denominaciones* (las entradas) y, en otro, como instrumentos indispensables para formular su formato extendido: las *definiciones*.

Greimas observaba entonces que, incluso imitando el modelo de las definiciones lógicas, los diccionaristas llegaban a una *equivalencia provisoria, efímera, más libre y aproximativa* que exacta. En este sentido, reproducían el funcionamiento normal del lenguaje cotidiano dentro de un patrón culto. Pero, para quien prefiriera un ejemplo más próximo al mundo coloquial, el semiólogo mencionaba también el caso de las palabras cruzadas que, invirtiendo el modo de los diccionarios, parte de las definiciones para llegar a las denominaciones, en un sistema bastante menos riguroso que aquel utilizado por los lexicógrafos pero que, de todos modos, establece equivalencias parecidas a las que producimos diariamente en nuestros discursos.

Más que la existencia de versiones reducidas y extendidas en nuestro universo de sentido verbal, el autor lituano destacaba la noción de equivalencia entre ellas, aún cuando fuera considerada provisoria o, desde nuestra perspectiva, imperfecta. En el intento de *corregir* o, por lo menos, mejorar esa relación, los hablantes mantienen el lenguaje en eterna evolución: nuevas explicaciones generan nuevas palabras que promueven nuevas explicaciones y así sucesivamente. En definitiva, las equivalencias siguen siendo imperfectas pero el pensamiento y el lenguaje no cesan de progresar en el intento de ajustarlas.

Es necesario decir que Greimas formuló estas observaciones sobre el lenguaje hace más de 50 años, cuando la lingüística apenas entreveía la posibilidad de abordar los textos y los discursos con el mismo rigor aplicado hasta entonces a los niveles morfológicos (de las palabras) y de las frases. Es por ello que sus ejem-



Adriana Varejão
Kindred Spirits, 2015

plos se limitaban a las equivalencias obvias del tipo “masticar ≈ triturar los alimentos con los dientes”, sin nada que sobrepasara la dimensión de la frase. De todos modos, el *principio de equivalencia de las unidades desiguales* como matriz del funcionamiento lingüístico estaba dado. Hoy en día, no es difícil identificar este principio actuando en la construcción de todo tipo de textos, orales o escritos, que tengan lugar en nuestra lengua.

Si bien sería quizás contraproducente investigar, por ejemplo, la equivalencia entre la palabra clave *sueño* (o incluso *interpretación*) y los dos volúmenes que Freud escribió sobre el tema, por el simple hecho de la desproporción que existe entre su unidad sintética y su desarrollo analítico, ello no impide que podamos reconocer las relaciones habituales entre título y obra como expresión del mismo principio de equivalencia lingüística. En este caso, de todos modos, el análisis identificaría en la obra decenas o centenas de equivalencias internas entre otras denominaciones y definiciones que, por cierto, demandarían un examen previo hasta que, finalmente, pudiéramos tratar la correspondencia más amplia entre título y obra. Es siempre necesario cierto ajuste entre, por un

lado, las palabras que están en el foco y, por otro, sus expansiones lingüísticas consideradas pertinentes para el análisis en cuestión.

Más allá de la equivalencia entre unidades desiguales, podemos identificar en esta actividad lingüística un proceso de movilización que lleva a que las palabras sintéticas se dirijan necesariamente hacia las formas expandidas y viceversa. En otros términos, para el buen desempeño del lenguaje, las denominaciones necesitan constantemente ser definidas y las definiciones constantemente denominadas. Cuanto más punzante es el acento sobre una determinada palabra (por su pertinencia científica, su oportunidad política, su brillo artístico, etc.) más aumenta la urgencia de una elaboración extensa que, por lo menos, disminuya la sobrecarga de sentido concentrada en aquella unidad. La versión expandida nunca tiene la misma fuerza, puesto que su función es justamente la de desacentuar lo que estaba excesivamente enfatizado pero, en compensación, simplifica los significados implícitos que elevaron el valor de la palabra.

El modelo sonoro

Nuestra elección de palabras derivadas de *acento*, para poder entender mejor la relación de las unidades lingüísticas, tiene un propósito indisimulable: resulta más fácil exponer el funcionamiento del plano del contenido en analogía con el plano sonoro del lenguaje (plano de la expresión o del significante). En *Ensayos lingüísticos*, ya desde la primera mitad del siglo pasado, el lingüista Louis Hjelmslev (1959/1991) llamaba la atención sobre ello. Pensemos, por ejemplo, en las melodías que acompañan nuestras conversaciones cotidianas. Podemos escucharlas con nitidez, puesto que están impregnadas en las vocales de los enunciados emitidos, especialmente si abstraemos las consonantes responsables de las brevísimas rupturas en el sonido de estos conjuntos. Estas melodías, de naturaleza más prosódica que musical, están orientadas por acentos y modulaciones (o entonaciones). Los primeros establecen las sílabas tónicas de las palabras y estas últimas extienden sus curvas ascendentes o descendentes por toda la secuencia vocal. Mientras que los acentos fónicos ejercen una influencia circunscrita al ámbito de las palabras, indicando sus sílabas más intensas,

las modulaciones tienden a expandirse por las frases o incluso más allá de ellas.

Aunque los acentos puntuales de las palabras actúen como verdaderas balizas para sus evoluciones melódicas, las modulaciones normalmente aplanan buena parte de los mismos, poniendo de relieve los que coinciden con el ápice de su curva ascendente o con el final de su descenso conclusivo. Es previsible que, en esos puntos coincidentes, aumente la equivalencia entre el elemento concentrado (el acento) y la línea expandida (la modulación) de la cadena sonora, lo que no ocurre cuando las demás saliencias acentuadas se suavizan, dada la primacía de la curva oscilatoria de las entonaciones. En este último caso, que revela igualmente una equivalencia imperfecta en el plano de la expresión, las melodías prosódicas atenúan los acentos, así como en el plano del contenido las definiciones extensas teóricamente disminuyen el peso conceptual contenido en las palabras clave.

Por otro lado, sabemos que puede suceder lo contrario tanto en la sonoridad como en el significado. La valorización del acento habitual de una palabra por su coincidencia con el apogeo de la línea melódica, viene en general acompañada por el aumento de altura y duración, generando así un hiper acento bastante más llamativo que el simple incremento de la intensidad. Del mismo modo, no es raro que la versión extendida de la palabra clave sobrepase su equivalencia usual y añada a la denominación contenidos ventajosos o perjudiciales, hasta ese momento inconcebibles.

Equívocos de hoy

Hemos convivido con esto en los últimos tiempos. Términos como *mulata*, por ejemplo, que siempre tuvo un alto índice de presencia en nuestro lenguaje oral y que fue consagrado en letras de nuestro repertorio de canciones del siglo pasado, ve en determinado momento incrementado su sentido peyorativo, lo cual proviene de sus actuales versiones expandidas, en las cuales aparecen justificaciones etimológicas para que se evite su empleo. Si las expansiones discursivas de otrora, vehiculizadas no solamente por la *samba* sino también por las obras clásicas de la sociología y la antropol-

gía brasileñas, ya no son suficientes para redimir la palabra, quizás una simple explicación lingüística –alertando acerca de que las raíces etimológicas son curiosas e interesantes pero que no constituyen “esencias” inmunes a los efectos del uso prolongado de las palabras en la vida social– pueda contribuir a la evolución natural del concepto, en lugar de estigmatizarlo, retirándolo prematura y artificialmente del juego saludable de contracción y expansión.

El poder del discurso está justamente en su actividad metalingüística, es decir, en su presentación inagotable de palabras que versan sobre palabras, tanto sintetizándolas como desarrollándolas. Finalmente, podríamos decir que las palabras no son las palabras sino lo que ellas desencadenan para provocar modificaciones de su propio sentido. Si fueran censuradas, por ejemplo, volverían en otros significantes, puesto que sus desarrollos argumentales continuarían operando hacia una nueva solución sintética. En el fondo, para “matar” definitivamente una palabra, sería necesario extinguir también su expansión en otras palabras, lo que hasta hoy nunca sucedió.

Sí ha existido la experiencia de expandir una palabra sin la contribución de otras, claro que en el campo poético: “*rose is a rose is a rose is a rose*” (Gertrude Stein, 1913/1922). Aquí, en vez de explicaciones y argumentos encontramos la intensificación del acento, del énfasis, sobre la misma denominación, como si fuera inútil intentar definirla, desarrollarla o transformarla en otra palabra que no sea ella misma (lo mismo ocurriría con la flor, su referencia en el mundo natural). Tenemos así un hiperacentuado (o un hiperénfasis) que ahora recae sobre la unidad mínima de sentido: se utiliza la expansión para intensificar la concentración en el mismo concepto, así como –ya lo vimos– la modulación puede también exacerbar el acento de una palabra en el plano de la expresión. El efecto específico causado por esa solución se apoya en el hecho de que nuestra gramática internalizada prevé que las expansiones lingüísticas se realicen con unidades lexicales diferentes a su forma reducida. Cuando ello no ocurre, se genera una singularidad irrepetible que solo en algunos casos muy particulares (como este, del terreno poético) terminan siendo acogidos por la comunidad.

Finalmente, incluso en el contexto poético, lo que prevalece es la alternancia entre ambas dimensiones del sentido, desarrollando y frecuentemente transformando la idea que estaba condensada en la denominación. Podemos entonces encontrar desde pequeñas variaciones hasta verdaderas inversiones del concepto habitual de la palabra. Cuando la misma *rosa* (*rosa de la rosa*) fue tratada en *A rosa de Hiroshima*, de Vinicius de Moraes (1954/2013), sus extensiones incorporaron referencias a la cirrosis, a la radioactividad, la herencia, la estupidez, la invalidez, de tal modo que la famosa explosión en forma de hongo se vio sustituida por la imagen de la flor, convertida así en una anti rosa atómica: aquella que anula los rasgos demarcadores de la palabra clave inicial (“sin color sin perfume sin rosa sin nada”).

No hay duda, sin embargo, de que ese funcionamiento lingüístico es todavía más notable en el campo de la prosa y de nuestras comunicaciones cotidianas. Incluso hasta esas inversiones de sentido (como la ocurrida con la denominación *rosa*), que terminan por afectar las respectivas palabras clave, son habituales en la vida del lenguaje a lo largo del tiempo. El escritor y periodista Sérgio Rodrigues, por ejemplo, hablando en una columna reciente acerca del sentido de *moleque*¹, constata que el término fue perdiendo la acepción racista que marcó su adopción en Brasil hace ya casi cuatro siglos y plantea que, por otra parte, la palabra “ganó en expansiones de sentido que la proyectaron fundamentalmente en dos direcciones, una positiva y otra negativa: la del sujeto divertido y la del sinvergüenza” (Rodrigues, 2018). Tales expansiones pueden ser entendidas como ampliaciones de sentido, pero también como versiones expandidas que provocaron modificaciones altamente significativas a la denominación original.

Para concluir

Citamos estos casos de alteración extrema del sentido de las palabras clave para poder comprender hasta qué punto se puede extender el concepto sintetizado en estas unidades mínimas de significación. En general, las ex-

pansiones introducen pequeñas variaciones que extienden o restringen el campo semántico hasta entonces consolidado. Al depender de la frecuencia de uso del término en cuestión, es solo con el correr del tiempo que podrán ser observadas modificaciones realmente significativas. Lo importante es admitir que el sentido de la versión reducida se continúa conformando en la versión expandida, la cual, a su vez, apunta nítidamente hacia una nueva concepción sintética. Por más que esta nueva unidad conserve su expresión sonora, ya no tendrá más la misma configuración de contenido. Ni la *mulata* ni el *moleque* podrán ser reducidos a su supuesta esencia después de que hayan pasado a través del tiempo por las citadas expansiones. En realidad, ni siquiera la *rosa*. Por más que G. Stein haya prescindido de la acción de otras palabras para explicar el sentido de su tema, la cuarta aparición de *rosa* ya no es idéntica a la tercera, ni a la segunda y mucho menos a la primera. Así como las sílabas tónicas de las palabras se desplazan bajo el efecto de las modulaciones, del mismo modo sus sentidos jamás serán los mismos luego de las expansiones.

Privar artificialmente una palabra de su elasticidad natural (contracción y expansión) equivale a sacralizarla como algo impronunciable por su grandiosidad o estigmatizarla como algo pasible de censura sumaria. Es cuando cesa el poder transformador del lenguaje y entran en escena otras esferas de decisión que se independizan del discurso para buscar convencer.

Referencias

- Greimas, A. J. (1973). *Semántica estructural*. San Pablo: Cultrix. (Trabajo original publicado en 1966).
- Hjelmslev, L. (1991). *Ensaio lingüísticos*. San Pablo: Perspectiva. (Trabajo original publicado en 1959).
- Stein, G. (1922). *Geography and plays*. Boston: The Four Seas Company.
- Moraes de, V. (2013). *A rosa de Hiroshima: Poemas sobre pessoas, acontecimentos e lugares*. Disponible en: <https://www.companhiadasletras.com.br>
- Rodrigues, S. (21 de junio de 2018). O paradoxo do moleque. *Folha de S. Paulo*. Disponible en: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/sergio-rodrigues/2018/06/o-paradoxo-do-moleque.shtml>

1 N. del T.: “niño”, “canalla”.



Ilana Feldman*

La escena de la palabra, el juego del cine

Arte de lo transitorio, de lo contingente y del “despropósito”, como señala Adorno (1958/2003), el ensayo, como género híbrido y moderno entre el arte y la filosofía, entre la precisión conceptual y la búsqueda de un estilo libre y personal, se vuelve contra lo inmediato para establecer mediaciones, prefiriendo siempre lo parcial, lo inconcluso y lo fragmentario. Prefiriendo aquello que escapa al pensamiento sistemático, de pretensiones totalizantes o dogmáticas; aquello que escapa, por lo tanto, a las rígidas definiciones conceptuales

y a las deducciones definitivas. Errático, el gesto ensayístico, parte de la aceptación de que el sujeto moderno está atravesado y fraccionado desde su origen por la ficción: su auto elaboración es una autoficción, la cual, en el caso del cine, se pondrá en movimiento gracias a la función catalizadora, productiva y mediadora de la cámara.

A la vez que abierta al mundo, a la subjetividad y a la heterogeneidad, la forma ensayística también se presenta cerrada, preocupada por lo que es su modo criterioso de compo-

sición. Tal como un experimento que tiene sus reglas y se organiza a partir de un cuestionamiento conceptual, el ensayo también puede ser pensado como un mosaico o como un juego, en el cual importa el modo preciso, aunque consciente de su contingencia, por medio del cual sus piezas se ponen en movimiento y en relación. Es por ese motivo que el ensayo

Adriana Varejão
Carne à moda de Frans Post, 1996

presupone una inestabilidad y una indeterminación narrativa en la que no hay unidad ni control posible, puesto que la relación entre la palabra, la imagen y el referente deja de ser inmediata y persiste siempre una vacilación entre la búsqueda de certezas y la imposibilidad de fijarlas, entre la voluntad de verdad y todas las imposibilidades del lenguaje.

En filiación con una especie de ensayismo “documental”, género siempre inadecuado, huido e indeterminado, la película *Jogo de cena* (Juego de escena) del documentalista Eduardo Coutinho (Freire Zangradi, Almeida y Coutinho, 2007), es una de las más importantes obras del cine brasileño y hace a la explicitación y problematización del propio método, no sin la seducción emocional del espectador, el tema y la estructura de este reflexivo y, a la vez, afectivo juego del cine. Como veremos, el recurso a la “expresión de sí” por medio de prácticas y gestos confesionales, tradicionalmente empleado para la inscripción de los sujetos en un régimen discursivo veraz¹, será removido y desviado en esta obra que lleva lo documental al teatro y hace de la palabra el núcleo de la escena. Con ello, la cámara deja de ser solamente un instrumento de captación o registro para volverse, al mismo tiempo, un instrumento para catalizar y producir las verdades de los personajes. Como ya postulara Jean Rouch (Apud Bragança, 2004), el maestro del *cinéma vérité* francés, la ficción es el único camino para penetrar la realidad, y la cámara, especie de “estimulante psicoanalítico”, no debe ser un obstáculo para la expresión de los personajes, sino un testigo indispensable para motivar su expresión.

El propio Coutinho reconoce, en entrevista brindada en el 2008, que el teatro es “el verdadero lugar de todo”² (Coutinho, 2009, p. 193); el lugar en el que están todas las películas y en el cual la palabra constituye un espacio de permanente escenificación. Con *Jogo de cena* (Freire Zangradi, Almeida y Coutinho, 2007)³, se trata, entonces, de dejar en claro, de volver explícito, algo que el

1 Este régimen discursivo de pretensiones veraces vale destacar que no se restringe a los saberes, prácticas y poderes desarrollados en el ámbito de las sociedades disciplinarias, como tan bien lo documentara Michel Foucault, sino que se extiende hasta hoy (quizás en función de la crisis de legitimación por la que han pasado las instituciones disciplinarias) a través de los medios, del discurso periodístico, las series y los programas de televisión.

2. Estas y las siguientes traducciones, salvo cuando se lo consigna explícitamente, son libres.

3. Las múltiples referencias del texto al documental *Jogo de cena* están referidas a la obra del 2007, de Freire Zangradi, Almeida y Coutinho.

* Posdoctora en Teoría de la Literatura de la Universidade Estadual de Campinas y Doctora en Cine de la Universidade de São Paulo.

director ya captaba pero que, según él, no todos entendían: “que lo real y lo imaginario están entrelazados” (Coutinho, 2009, p. 66) y que el cine solo le interesa en tanto “escena misma de la palabra” (p. 193), de la capacidad expresiva y narrativa de sus personajes. Para Coutinho, ninguna película filma la verdad, sino que “documenta” un encuentro entre el cineasta y el mundo. “Yo no filmo sino ese encuentro, filmo una relación. [...] La palabra es el elemento esencial de la relación” (pp. 110-111), enfatiza. Paradójicamente, esa misma palabra, en el ensayo *Jogo de cena*, sufrirá una radical “desapropiación” y puesta en cuestión, desbordando el sentido mismo de lo que sería la esfera de lo íntimo, de las historias singulares de una vida.

Juego de escena

Jogo de cena es el décimo largometraje documental de Eduardo Coutinho y una marca en la filmografía del director desde su retorno al cine comercial con *Santo forte* (Cecon, Frotté, de Oliveira y Coutinho, 1999). Trabajando con la asistente de dirección Cristiana Grumbach y con la editora Jordana Berg, que lo acompañan desde entonces, Coutinho retoma el inicio de su carrera como director de películas de ficción y vuelve a trabajar con actores, pero esta vez en un documental que transcurre íntegramente en un escenario de teatro y tan solo con mujeres. En el film, más allá de las conocidas actrices Fernanda Torres, Marília Pêra y Andréa Beltrão, hay actrices desconocidas por el gran público y no-actrices.

Con *Jogo de cena*, Eduardo Coutinho radicaliza y lleva al límite su método basado en la entrevista y que él prefiere llamar conversación, encuentro, relación. Formó parte de él, por lo menos hasta la realización del documental, la delimitación de un único espacio, geográfico y social (un basural, una favela, un edificio de clase-media en Copacabana, una región del *sertão paraibano*) y la valorización de la capacidad narrativa y expresiva de sus personajes, en general personas comunes que interactúan con Coutinho y reaccionan frente a su cámara en el espacio de la escena documental. Identificado con un “minimalismo estético” el método desarrollado por el director y que desemboca en *Jogo de cena*, tiene por principio el rechazo a lo que es “repre-

sentativo” (el otro como representación o síntesis social) y la afirmación de sujetos singulares por medio de performances y auto escenificaciones que entrelazan realidad y fabulación.

Para la realización del film en el que, por primera vez en la obra de Coutinho, el método se vuelve el tema en sí mismo, se monta el siguiente dispositivo de filmación (conjunto de reglas y límites, formales y espaciales, que el director también acostumbra llamar “prisión”): en lugar de un espacio geográfico y social, el director elige un espacio físico desprovisto de significaciones de clase, el teatro Glauce Rocha, en Río de Janeiro; en lugar de personajes comunes, a la vez ordinarios y performáticos, alterna, entrelazando, entreverando y duplicando, los testimonios de actrices con los de no-actrices. Las no-actrices –o aspirantes a actrices– fueron las primeras en ser seleccionadas en el año 2006, cuando a través de un aviso en el diario, se invitó a mujeres a contar sus historias de vida para el equipo de un documental.

Respondiendo a ese anuncio, 83 mujeres relataron en un estudio los momentos más significativos de sus trayectorias, en general marcados por pérdidas, concepciones y abandonos (de hijos, padres y maridos). En junio del 2006, luego de esa fase inicial de investigación en la cual Coutinho nunca participa (otra característica de su método), 23 de ellas son seleccionadas y filmadas en el Teatro Glauce Rocha. En setiembre del mismo año, las actrices son invitadas por Coutinho a interpretar, sin imitar, juzgar o criticar, las historias narradas por los personajes escogidos. De entre las actrices, las hay más conocidas, por su presencia en la televisión, como Fernanda Torres, Marília Pêra e Andréa Beltrão y otras no tan conocidas o que no siempre reconocemos, actrices de teatro, como Mary Sheyla, Jackie Brown, Débora Almeida y Lana Guelero.

De este modo, se generan al menos tres niveles de representación: los personajes reales hablan de sus propias vidas; esos personajes se vuelven modelos y un desafío para las actrices (no siempre reconocidas como tales); y las actrices entran también en el juego de hablar sobre sus vidas reales. En la película las actrices más conocidas funcionan como una especie de ancla a la realidad. De ellas sí se sabe que están actuando. Pero de las actrices cuyos rostros son desconocidos, ¿qué

garantía se tiene? ¿Qué papel interpreta cada una de ellas exactamente? ¿Interpreta a otra persona o a su propia experiencia personal interpretando a otra persona, por lo tanto, a ella misma? Por cierto que, cuando actrices y personajes reales se confunden en varios niveles, jugando con lo que se sabe, lo que se ignora o lo que tan solo se espera de cada una, los espectadores son llevados a un ejercicio de duda cuasi permanente y a una postura activa frente a las imágenes y sonidos que el film pone en relación.

Por ello, *Jogo de cena*, no se reduce a una búsqueda de definición de lo verdadero y lo falso, porque, tal como queda evidenciado en el propio film, una persona se puede apropiarse de la historia de otra y, a la vez, en el mismo acto de narrar, ser tanto o más verdadera que aquella. No es por otro motivo que, como piensa Coutinho, el documental, sobre todo aquel relacionado con el ensayo, que se postula como abierto al mundo y consiente la pérdida del propio yo, tiene como tema la imposibilidad de acceder a lo real. *Jogo de cena* hace de esa “imposibilidad” ligada a la interrogación sobre la naturaleza ética y estética de la imagen, su materia creativa y reflexiva.

Es elocuente de esa indistinción entre lo verdadero y lo falso, entre la espontaneidad y la escenificación, la vida y el teatro, el momento (generado en base a un minucioso trabajo de edición) en el que la actriz Fernanda Torres “fracasa” en su intento de interpretar el personaje de la no-actriz Aleta. “No puedo separarla a ella de lo que ella dice”, nos comenta la actriz y personaje Fernanda Torres, acerca de su tentativa fallida de interpretar a una mujer cuyo propio nombre remite al *aletheia* griego, “la verdad en el sentido de revelación” –como explica el personaje sobre el significado del mismo. Tal indistinción y desestabilización narrativa se hacen presentes por una edición que, al alternar, repetir y anticipar tramos narrados, produce un cortocircuito incendiario entre la palabra de una y otra por un lado, y la palabra “de” Fernanda, por otro. En determinado momento y ya completamente desestabilizada, Fernanda Torres llega al límite de la indiscriminación, diciendo: “qué locura, Coutinho, qué locura”, con lo cual ya no sabemos quién es quien habla.

De este modo, en esta especie particular de estética performativa de la existencia, en

la que la palabra rememorada, como acto de lenguaje, instauro su propio régimen de verdad, el cine de Coutinho, como sintetiza Ismail Xavier (2010) “tiene como horizonte la presentación de un sujeto como foco de un estilo” (p. 78), valiendo allí el principio de que las personas son “interesantes”, “carismáticas” o “extraordinarias” (términos que, a pesar de haberse vuelto muy rentables para los espectáculos televisivos y para el mundo corporativo, son bastante empleados por el propio Coutinho) cuando “recuperan en el relato un sentido de autoconstrucción que tiene su propia dimensión estética” (p. 78).

En este cine, en el que el lenguaje es acto y la palabra es el núcleo de la escena, interesa para Coutinho la forma en que son dichas las cosas, el modo en que son sentidas y auto escenificadas, y no simplemente el contenido de lo que se dice. Interesa la expresividad y no el contenido de lo expresado. Respondiendo a un momento histórico en el que el espectáculo es generalizado, cuando lo que se disputa es la performance más auténtica y la confesión más sorprendente, *Jogo de cena* entremezcla las nociones de documental y ficción, auténtico y escenificado, verdad y representación, infiltrando dudas en la supuestamente verídica imagen documental y cuestionando las nociones de lo verdadero, auténtico y espontáneo, tan comúnmente vinculadas a este género.

Los procedimientos que atraviesan este film de Eduardo Coutinho, considerado un film-ensayo o un ensayo-filmico, permiten poner bajo sospecha a las películas documentales basadas en la palabra como expresión de la subjetividad y como relato testimonial de historias de vida. Por tanto, al poner en duda la relación de propiedad entre el cuerpo que habla y la palabra personal, supuestamente intransferible (¿A quién pertenece esa palabra? ¿Quién la emite? ¿De qué habla?), *Jogo de cena*, como defiende el crítico Jean-Claude Bernadet (2008), termina por volver inviable la práctica de la entrevista, marca de la filmografía de Eduardo Coutinho desde *Santo forte* (Cecon, Frotté, de Oliveira y Coutinho, 1999). Es decir, *Jogo de cena*, termina por invalidar la creencia corriente en el tenor testimonial de la entrevista como expresión



Adriana Varejão
Laparotomia Exploratória II, 1996

de la verdad de los personajes, así como por desestabilizar la propia noción de sujeto. Tal desestabilización o cuestionamiento de las relaciones de propiedad entre los sujetos y sus enunciados, le conferirá al film una dimensión política ineludible, en la medida en que lo personal es elevado a lo compartido, lo singular a lo colectivo y lo privado a lo político.

Pero, incluso en este caso, ¿por qué una película tan solo con mujeres? No solamente porque ellas son “lo otro”, lo que Coutinho no es, sino porque “todo gran actor es mujer”, como solía justificar el director. Ambiguas y “superficiales por profundidad”, como decía María Cristina Franco Ferraz (2005), aproximarse a las mujeres históricamente asociadas a las fuerzas de la seducción y la pura apariencia cosmética (en el sentido de la *kosmetike* griega, que incluía las artes del teñido, la pintura y el maquillaje) significaría, en la línea sugerida por Nietzsche (Franco Ferraz, 2005) volver inviables las camisas de fuerza identitarias y las dicotomías tan caras a nuestra tradición de pensamiento. Ambigüedad y evitación que tirarían por tierra cierta tendencia a ver *Jogo de cena* como un sumario juego de descubrimiento de los “siete errores”, de identificación o de dicotomía entre lo verdadero y lo falso. De la tragedia *Medea*, de Eurípides, a la animación *Buscando a Nemo*, pasando por sueños reveladores, mención a las mitológicas HQ de Hal Foster y deseos de ser Paquita en el *Show de Xuxa*, los testimonios de las mujeres de *Jogo de cena* están marcados tanto por la tragedia como por las lágrimas del melodrama. Allí, los sufrimientos y las historias son de cada una y de todas, de lo diverso y de lo igual, de lo singular y lo colectivo.

En este régimen de verdad instaurado por el film, en el que las apariencias no pueden ser descalificadas como ilusorias, falsas o inexis-

tentes, podríamos convocar la frase del psicoanalista Serge André (1986/1995), a partir del legado freudiano: ser mujer, quiérase o no, es pretender, simular o parecer ser mujer⁴ (p. 279). Moderna y psicoanalíticamente vinculadas al signo de la falta, las mujeres, según el psicoanálisis y de acuerdo con la aceptación de que nada existiría por detrás del muro del lenguaje, serían impelidas para no sucumbir (tal como ocurriera con el célebre personaje de Flaubert, Madame Bovary⁵) a inventar nuevas perspectivas narrativas, a crear una estilística o una escritura en el núcleo del propio presente, abandonando una vida organizada por la promesa y por la esperanza. Abandonando una vida de quien, tal como el personaje G. H. de Clarice Lispector, prefiere continuar pidiendo, sin tener el coraje de ya tener⁶. Tal vez sea de ese abandono y de esa necesidad de actualidad de lo que hablan estos personajes mujeres de Coutinho.

En *Jogo de cena*, la actualidad adviene de una radical imposibilidad: imposibilidad de decir, de nombrar, de adecuarse, donde ninguna palabra ni lágrima puede dar cuenta de lo que estas mujeres tienen para decir. Lo que nos lleva a intuir que, en algún lugar de esa opacidad constitutiva, está el dolor y la plenitud de un sentido que solo puede ser comprendido por la ausencia. Distante, por tanto, de cualquier relación de transparencia entre el sujeto y el lenguaje, tanto el gesto ensayístico, como las mujeres del film, estarían más próximas a la opacidad postulada por el personaje “filósofa” G. H. (Lispector, 1964/1998), cuando bellamente formula: “Poseo a medida que designo; y este es el esplendor de tener un lenguaje. Pero poseo mucho más en la medida que no consigo designar” (Lispector, 1964/1998, p. 176)⁷.

4 En el original: “Être femme, c’est, qu’on le veuille ou non, faire semblant d’être femme” (André, 1986/1995).

5 Según Maria Rita Kehl, en *Deslocamentos de feminino* (2008), el personaje de Madame Bovary, centro de su estudio, habría puesto fin a su vida porque no lograba escribir, no lograba volverse autora –de textos, cartas, poemas– y, finalmente, de su propia vida. Sin embargo, si Emma Bovary sucumbió, algunos personajes de nuestra moderna literatura lograron crear otras perspectivas narrativas, tal como la pintora de la novela *Água viva*, de Clarice Lispector (1996), para quien no habría nada por detrás del fondo de cada color: “No quiero la terrible limitación de quien tan solo vive de lo que puede tener sentido. Yo no: lo que quiero es una verdad inventada” (p. 23).

6 “Prescindir de la esperanza significa que tengo que pasar a vivir, y no solo a prometerme la vida [...]. [Pero] prefería continuar pidiendo, sin tener valor para tener ya” (Lispector, 1964/1998, p. 148). N. del T.: Traducción de A. Villalba Rodríguez. La traducción corresponde a las pp. 92-93 de: Lispector, C. (2017). *La pasión según G. H.* Disponible en: esapdf.com

7 N. del T.: Traducción de A. Villalba Rodríguez. La traducción corresponde a la página 112 de: Lispector, C. (2017). *La pasión según G. H.* Disponible en: esapdf.com

Tratando acerca de la propia narrativa y de la narración fabuladora, del lenguaje como medio de creación y simultánea cicatrización, del proceso de construcción de una verdad a partir de la rememoración, la temática de *Jogo de cena* nos remite a aquello que dijera Benjamin (1971/1996) con respecto a Proust: “Un acontecimiento vivido es finito [...] mientras que el acontecimiento recordado no tiene límites” (p. 37). En las performances de la memoria de los personajes de *Jogo de cena*, se trata de “narra dores”⁸, cuya imaginación, por momentos melodramática, lleva consigo un potencial de autoconstrucción estética, de liberación, pero también de paradójica prisión. Finalmente, como bien saben las mujeres de Coutinho –estas habitantes del mundo del lenguaje, aunque nunca perfectamente contenidas en él– la imaginación es lo que nos salva, pero también lo que nos condena.

Finalmente, es también significativo cómo en *Jogo de cena* ninguno de los personajes habla sobre cuestiones de orden público, como sus profesiones o proyectos de realización que van más allá del mundo privado de la familia y de los sentimientos auténticos (¿auténticos?). Si el melodrama burgués se caracterizaba justamente por la separación entre el mundo público y el privado, elevando lo privado a un espacio de singularización y reconciliación, *Jogo de cena* juega con la publicitación de lo privado y con el compartir en colectivo aquello que sería, en principio, individual e intransferible como las “auténticas” historias de una vida. De este modo, las memorias de los personajes de Coutinho, estas “mujeres que hospedan la palabra”, aparecen como aquello que enciende, por medio de testimonios confesionales, potencias no-individuales, no-psicológicas. Si el desafío de toda escritura es llevar la vida a “una potencia no personal”, como abogaba la filosofía de la diferencia de Gilles Deleuze (Deleuze y Parnet, 1977/1998), las narradoras de *Jogo de cena* elevarían la vida a esa posibilidad, como quien se lanza a la aventura, en la escena misma de la palabra, de perderse, deshaciendo y recreando el rostro propio a través del juego del cine.

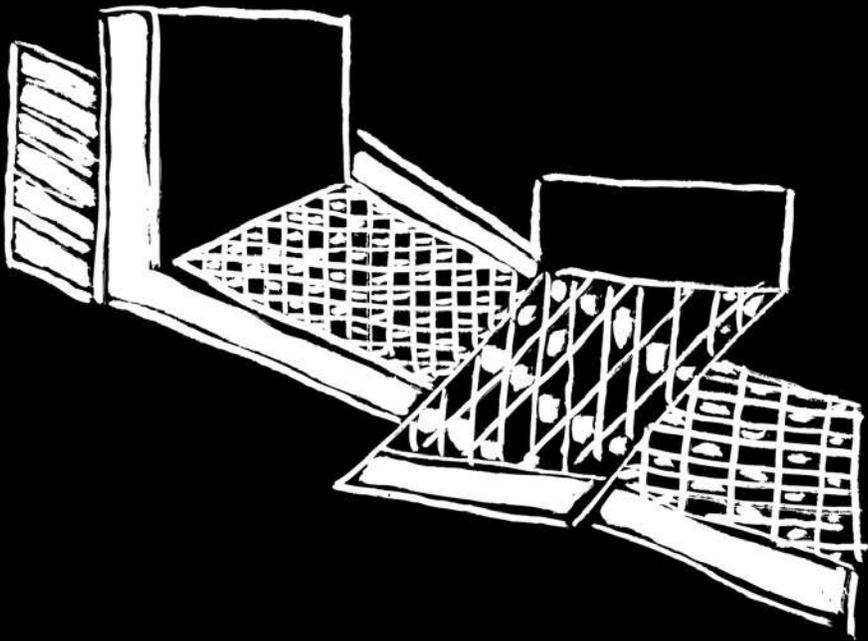
Y no olvidemos: en *Jogo de cena* la última imagen a la que asistimos es la de una silla vacía, sobre un escenario igualmente vacío. Allí

donde somos tan solo buenos o malos narradores. Allí donde el lenguaje, marcado por su negatividad constitutiva, puede ensayar otras formas más transitorias de ser.

Referencias

- Adorno, T. W. (2003). O ensaio como forma. En J. de Almeida (trad.), *Notas de literatura 1*. San Pablo: 34 e Duas Cidades. (Trabajo original publicado en 1958).
- André, S. (1995). De la mascarade à la poésie. En S. André, *Que veut une femme?* Paris: Seuil. (Trabajo original publicado en 1986).
- Benjamin, W. (1996). A imagem de Proust. En W. Benjamin, *Magia e técnica, arte e política*. San Pablo: Brasiliense. (Trabajo original publicado en 1971).
- Bernardet, J.-C. (2008). *Jogo de cena*. Disponible en http://jcbarnardet.blog.uol.com.br/arch2008-01-13_2008-01-19.html
- Bragança, F. (2004). *Mestres dos mestres. Contracampo*. Recuperado de: <http://www.contracampo.com.br/58/jeanrouch.htm>
- Ceccon, C., Frotté, D., de Oliveira, E. (productores) y Coutinho, E. (director) (1999). *Santo forte* [cinta cinematográfica]. Brasil: Centro de Criação de Imagem Popular CECIP.
- Coutinho, E. (2009). Eduardo Coutinho. En F. Bragança (org.), *Eduardo Coutinho*. Rio de Janeiro: Azougue.
- Deleuze, G. (1995). Postulados da linguística. En G. Deleuze, *Mil platôs* (vol. 2). San Pablo: 34. (Trabajo original publicado en 1980).
- Deleuze, G. (2005). As potências do falso. En E. de Araújo Ribeiro (trad.), *A imagem-tempo*. San Pablo: Brasiliense. (Trabajo original publicado en 1985).
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1998). Da superioridade da literatura anglo-americana. En E. de Araújo Ribeiro (trad.), *Diálogos*. San Pablo: Escuta. (Trabajo original publicado en 1977).
- Feldman, I. (2010). Na contramão do confessional: O ensaísmo em “Santiago”, de João Moreira Salles, *Jogo de cena*, de Eduardo Coutinho, y *Pan-cinema permanente*, de Carlos Nader. En C. Migliorin (org.), *Ensaio no Real*. Rio de Janeiro: Azougue.
- Feldman, I. (2012). *Jogos de cena: Ensaio sobre o documentário brasileiro contemporâneo*. Tesis de Doctorado presentada en la Escola de Comunicações e Artes da USP, San Pablo.
- Foucault, M. (1997). *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal. (Trabajo original publicado en 1984).
- Franco Ferraz, M. C. (2005). Verdade-mulher, amor e amizade em Nietzsche. En V. D. Azevedo (org.), *Falando de Nietzsche*. Ijuí: Unijuí.
- Freire Zangradi, R., Almeida, B. (productores) y Coutinho, E. (director) (2007). *Jogo de cena*. [cinta cinematográfica]. Brasil: Matizar e VideoFilmes.
- Kehl, M. R. (1998). *Deslocamentos de feminino*. Rio de Janeiro: Imago.
- Lispector, C. (1976). *Água viva*. San Pablo: Circulo do Livro. (Trabajo original publicado en 1973).
- Lispector, C. (1998). *A paixão segundo GH*. Rio de Janeiro: Rocco. (Trabajo original publicado en 1964).
- Xavier, I. (2003). *O olhar e a cena: Melodrama, Hollywood, Cinema Novo, Nelson Rodrigues*. San Pablo: Cosac & Naify.
- Xavier, I. (2010). Indagações em torno de Eduardo Coutinho e seu diálogo com a tradição moderna. En C. Migliorin (org.), *Ensaio no Real*. Rio de Janeiro: Azougue.

8 N. del T.: Juego de palabras no traducible; literalmente, “narra dolores”, que en portugués es *narra dores*.



Clásica & Moderna

Carlos Cesar Marques Frausino*

Virginia Leone Bicudo: Un capítulo en la historia del psicoanálisis brasileño**

No tuve el placer de conocer personalmente a Virginia Leone Bicudo, pero el Instituto de Psicoanálisis al cual pertenezco, de la *Sociedade de Psicanálise de Brasília*, fundada por ella, lleva su nombre. Gran parte o la totalidad de los analistas de la Sociedad estuvieron en análisis con ella, supervisaron, fueron sus alumnos o amigos. Las ideas y las “palabras” de Virginia Bicudo son recordadas en reuniones, seminarios teóricos y clínicos, discusiones institucionales, etc. Doña Virginia, como es llamada cariñosamente por quienes la conocieron, parece ser todavía un miembro activo de la Sociedad.

De todos modos, ¿quién es la psicoanalista Virginia Bicudo? ¿Son sus ideas y su obra, en el sentido de Calvino (1981/2007), clásicas y contemporáneas en tanto son actuales, en el sentido de Agamben (2006/2009)?

Es probable que la producción de Virginia Bicudo no pueda ser definida o enmarcada en tales conceptos, más allá de la envergadura intelectual de esos autores y de lo abarcativo de dichos términos. Virginia, independientemente de su significativo desempeño editorial y de escritura de artículos, no desplegó conceptos originales que hayan provocado rupturas o cambios paradigmáticos en el conocimiento psicoanalítico. Su obra mayor residió en la dedicación al desarrollo del psicoanálisis por su empeño en las actividades de formación, la promoción del intercambio de ideas por medio del incentivo a las publicaciones psicoanalíticas y seminarios con autores extranjeros –principalmente en San Pablo y Brasilia– así como la institucionalización y expansión del psicoanálisis más allá de las ciudades sedes de las Sociedades y los Institutos.

Inspirado por Mauss (1938/1974), Gomes (2013) dirige una mirada antropológica al apellido *Leone Bicudo* y explicita la dinámica social que lo connota. De este modo es posible conocer un poco más de Virginia Leone Bicudo.

* Instituto de Psicanálise Virginia Leone Bicudo de la Sociedade de Psicanálise de Brasília.

** Para la investigación sobre Virginia Bicudo tuve el apoyo de varias personas e instituciones, sin las cuales no hubiera podido escribir este ensayo, texto. Agradezco a Ronaldo Mendes de Oliveira Castro y a Maria Silvia Regadas de Moraes Valladares por su disponibilidad para mantener largas conversaciones sobre Virginia Bicudo, y a los colegas de la Sociedade de Psicanálise de Brasília, que convivieron con Virginia Bicudo, por compartir sus experiencias con ella. A Lannusa Castro, secretaria-ejecutiva de la Sociedade de Psicanálise de Brasília, por el apoyo bibliográfico. Agradezco también a los funcionarios de la biblioteca de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo quienes me facilitaron documentos importantes para la escritura de este trabajo. Agradezco, a su vez, a los miembros de la División de Documentación e Investigación de la Historia del Psicoanálisis de la SBPSP en las personas de Maria Ângela Moretzsohn y Maria Helena Teperman, por el apoyo tan útil y ágil brindado.



Nacida en 1910, en la ciudad de San Pablo, su nombre da cuenta de una configuración y una dinámica social que marcó al Brasil de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Era hija de Giovanna Leone, una inmigrante italiana venida de Sicilia (Italia), cuyos padres se instalaron aquí buscando mejorar sus condiciones de vida, en la hacienda *Matto Dentro do Jaguari*, en la ciudad de Campinas del estado de San Pablo.

Su padre, Teófilo Julio Bicudo, perdió a su madre esclava siendo todavía niño y fue criado por Bento Bicudo, el dueño de una de las mayores y más importantes haciendas productoras de café de la región. Bento Bicudo, de liderazgo político estatal, fue uno de los fundadores del diario *Estado de São Paulo*¹ e incentivó a Teófilo Julio Bicudo a dedicarse a las actividades educativas e intelectuales.

Luego del casamiento, sus padres Julio y Giovanna –ya con su nombre adaptado al Brasil, Joana– se trasladan a la ciudad de San Pablo, también intentando mejorar sus condiciones de vida. La búsqueda de la prosperidad fue un elemento presente tanto en la familia Leone, como entre los demás inmigrantes que anclaron en Brasil a finales del siglo XIX. Esa fue la intención que trajo a los Leone al país y que también motivó a Teófilo Bicudo y familia a dejar el interior y emigrar a la capital del Estado².

De este modo, Leone y Bicudo eran nombres que circulaban en el mismo espacio social, o de hacienda, pero ejerciendo roles muy diferentes –el esclavo, el inmigrante, el dueño de las tierras– aunque, a la vez, eran los mismos actores que comenzaban a conformar una nueva estructura y organización social en el espacio urbano.

En las primeras décadas del siglo XX, Brasil estaba en ebullición. Los brasileños intercambiaban tiros e ideas en Río de Janeiro –la capital de aquel entonces– y ocurría lo mismo en el Norte, Nordeste y San Pablo –centro industrial de la época– así como en Río Grande del Sur. Hubo rebeliones tenentistas³ en 1922, 1924 y 1927, formando parte de un proceso de levantamiento contra las viejas oligarquías agroexportadoras de los “*barões do café*”, que culminó con la revolución de 1930.

¹ El *Estado de São Paulo* es uno de los principales diarios de Brasil, publicado en la ciudad de San Pablo desde 1875.

² La cultura del café, eje dinámico de la economía de finales del siglo XIX y comienzos del XX, estaba concentrada en el Estado de San Pablo, lo que daba a los propietarios de las haciendas productoras de este producto un fuerte poder político. Eran los llamados “*barões do café*” (barones del café). La dinámica de la cultura del café –la economía cafetera o el complejo cafetero–, a pesar de ser una actividad rural, engendró un fuerte núcleo urbano con conexiones más allá de Brasil. Cano (1975/1981) y Silva (1976/1986).

³ Nota del Traductor: Rebeliones de jóvenes oficiales (en la mayoría, tenientes) del Ejército Brasileño en el inicio de la década de 1920, descontentos con la situación política de Brasil. Fuente Wikipedia, recuperado de: <https://es.wikipedia.org/wiki/Tenentismo>

De esta manera, según Lobo (1994), eclosionó algo que ya estaba latente en el país, induciendo tanto a la creatividad como a confusiones en cuanto al marco de valores y comportamientos vigentes (p. 49).

En la post guerra, el país vivía en la paradoja de la combinación del nacionalismo creciente, enfrentado al interés cada vez mayor por las nuevas ideas y los movimientos artísticos que se producían “fuera del país”, y que de todos modos sostenían el objetivo de conocer y aprender más de la realidad brasileña. Según Oliveira (2005): “Este contexto caracterizaba un movimiento particular de estructuración de la subjetividad de los paulistas [y de los brasileños], provocado por el impacto del nuevo orden cultural y económico [...] que estaba preparando el terreno para la introducción de las ideas psicoanalíticas en Brasil” (p. 55)⁴.

Este contexto era extremadamente fértil para el conocimiento y la difusión de las ideas freudianas como vector de posible comprensión de los movimientos superpuestos en curso.

Lo moderno en marcha

En las primeras décadas del siglo XX, las ideas de Freud comenzaron a circular en la prensa, en la universidad de medicina, en el medio intelectual y artístico. Ocurre en ese período un entrecruzamiento entre el ideario freudiano y el del movimiento modernista de la ciudad de San Pablo⁵ ⁶. El gran evento de ese movimiento fue la *Semana de Arte Moderno*, realizada en 1922. Una experiencia, una revolución estética sin precedentes en la historia de la cultura brasileña, que marcó y sintetizó la intensa transformación ocurrida en la capital paulista y en Brasil⁷.

En el curso de esas transformaciones, la ciudad de San Pablo tenía un papel destacado por su carácter central en la dinámica del complejo cafetero predominante a finales del siglo XIX y comienzos del XX y, por ende en la economía nacional. Se generó así una efervescencia social, política, económica y cultural que, en parte, explica la eclosión del movimiento modernista en San Pablo⁸.

En el seno de estas transformaciones socioculturales y de esta nueva sociedad urbana, también se dieron cambios en el papel de la mujer. A pesar de figurar en número mínimo, las mujeres reivindicaron el derecho al voto y a la participación en la vida pública, además de nuevas posturas cotidianas en las calles de la ciudad. La nueva dinámica societaria permitía que las mujeres ocuparan nuevos espacios en la vida social fuera de la vida cotidiana del *hogar*. Virginia Bicudo y Bertha Lutz, figura emblemática de la lucha feminista entre otras, fueron ejemplos de mujeres que ocuparon nuevos espacios en la sociedad inmersa en una transformación estructural⁹.

En ese período, una mirada atenta a lo cotidiano de la ciudad muestra que existía interés por todo aquello que fuera pautado por la *idea de modernidad* y de vida cosmopolita: la publicidad, las costumbres, las nuevas formas de comportamiento, etc.¹⁰. Una sociedad que demandaba lo nuevo, buscaba explicaciones *científicas* para el presente, y para la que el pasado ya no era una referencia hacia el futuro.

En el marco de estas profundas transformaciones en la sociedad, el psicoanálisis encuentra un espacio favorable y fértil para su difusión a gran escala –artículos en diarios, libros, conferencias, cursos en la Facultad de Medicina de San Pablo, etc.– gracias a su estrecha conexión con el movimiento modernista. El legado freudiano a comienzos de siglo, no fue asumido como recurso terapéutico sino como un modelo teórico que se ajustaba a las preocupaciones modernistas. No por otra razón la literatura freudiana era de conocimiento de los principales intelectuales de ese movimiento¹¹.

De todos modos, fue también importante para el proceso de difusión del psicoanálisis en San Pablo, la participación de dos médicos: Franco da Rocha y Durval Bellegarde Marcondes. El primero de ellos, neuropsiquiatra, profesor de la Facultad de Medicina de San Pablo –institución que posteriormente se volvió Facultad de Medicina de la Universidad de San Pablo– y uno de los pioneros en la utilización de la terapéutica freudiana y difusión de las ideas freudianas. En cuanto al segundo, Marcondes, fue psiquiatra, escritor, poeta, modernista y traductor de las obras de Freud; fue también uno de los principales articuladores de la institucionalización y difusión de las ideas psicoanalíticas en San Pablo, así como uno de los fundadores de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo¹².

De este modo, la historia de San Pablo, del psicoanálisis y del modernismo en el primer cuarto del siglo XX, está íntimamente asociada a la historia de Virgina Leone Bicudo. La ciudad, alentada por los vientos de prosperidad, acogía a personas de los más diversos orígenes, personas como ella –hija de inmigrantes y exesclavos– que llegaban en busca de oportunidades de prosperidad y de nuevas ideas que pudieran aportar conocimientos para comprender una sociedad en continua transformación.

Virginia no fue protagonista del proceso que promovió el cruce entre el psicoanálisis y el modernismo, ni una intelectual que haya intervenido en él, pero su historia es fruto de esa época¹³.

Virginia Leone Bicudo, además de ejercer el *oficio* de psicoanalista, fue educadora sanitaria, visitadora psiquiátrica, socióloga –la única mujer en una generación de ocho alumnos– profesora universitaria, divulgadora científica y protagonista de diversas iniciativas en el plano de la institucionalización, divulgación y difusión del psicoanálisis en Brasil.

4 N. del T.: Esta y las siguientes traducciones son libres.

5 Ver: Oliveira (2005); Abrão (2010).

6 Para Bosi (1970/1985), el Modernismo es una crítica global a las estructuras mentales de las viejas generaciones, un esfuerzo de penetrar en la realidad brasileña y un conjunto de experiencias de lenguaje en la literatura brasileña (p. 375). En otras palabras, fue toda una época en la vida del pueblo brasileño, en un largo proceso social e histórico, fuente y resultado de transformaciones que van mucho más allá de los límites estéticos, como afirma Martins (1967), citado por Lobo (1994).

7 La literatura acerca de la Semana de Arte Moderno de 1922 es vasta; a modo de ejemplo, cito Bosi (1970/1985) y Gonçalves (2012).

8 Una mirada más amplia de estas transformaciones y de los impactos en la subjetividad emergente nacional se puede encontrar en Novais (1998). En palabras de N. Sevcenko (1992): “San Pablo no era una ciudad ni de negros, ni de blancos y tampoco de mestizos; ni de extranjeros ni de brasileños; ni americana, ni europea, ni nativa; tampoco era industrial, a pesar del volumen creciente de fábricas, ni mercado agrícola, a pesar de la importancia crucial del café; no era tropical, ni subtropical; no era moderna, pero tampoco tenía pasado. Esta ciudad, que brotó súbita e inexplicablemente como un colosal hongo después de la lluvia, era un enigma para sus propios habitantes, perplejos, que intentaban entender como podían, mientras luchaban para no ser devorados” (p. 31).

9 Ver: Maluf y Mott (1998); Rocha y Haudenschild (2004).

10 Según N. Sevcenko, el vocablo *moderno* condensa connotaciones que se superponen en capas acumuladas y sucesivas, dándole fuerza expresiva a partir de tres contextos presentes: la revolución tecnológica, resultado de la primera y segunda revolución industrial, el cambio de siglo, y la post-guerra. Ese término “introduce un sentido a la historia, alterando el vector dinámico del tiempo que revela su índole ya no a partir de algún punto remoto en el pasado, sino de algún lugar en el futuro. El pasado es, además, revisado y revisto para autorizar la originalidad absoluta del futuro” (Sevcenko, 1992, p. 228).

11 Los modernistas se interesaban, principalmente, por Tótem y tabú, La interpretación de los sueños y Tres ensayos de teoría sexual (Boaventura, citado por Oliveira, 2005).

12 Durval Marcondes fue uno de los principales responsables de la consolidación del movimiento psicoanalítico en San Pablo, con ramificaciones en otras localidades brasileñas. Con Franco da Rocha y otros médicos, pedagogos, intelectuales y escritores, fundó la Sociedade Brasileira de Psicanálise (SBP), en 1927. Siete meses después de la fundación de la SBP fue creada, en 1928, la *Revista Brasileira de Psychanalyse* (RBP), que no pasó del primer número. Iniciativas que tuvieron una vida efímera, puesto que el sentido de la institución y de la revista era tan solo divulgar y discutir el ideario freudiano dentro del objetivo modernista. Ver: Galvão (1967); Montagna (1994); Sagawa (2001); Oliveira (2005).

13 Ver: Bicudo (1989b).

En 1945, defendió su tesis de maestría llamada *Estudo de atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo* (Estudio de actitudes raciales de negros y mulatos en San Pablo), en la *Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo*. Los resultados de la investigación cuestionaban y refutaban mitos y visiones tradicionales vigentes en 1940 y 1950, que postulaban la existencia de una armonía racial en Brasil. El trabajo de Bicudo, en conjunto con otros de la *Escola Livre de Sociologia e Política*, ya pasadas algunas décadas de su publicación, está en sintonía con la actual producción de trabajos y resultados sobre el tema, lo que revela su protagonismo y su actualidad en los estudios sobre relaciones sociales en Brasil¹⁴.

En 1937, Virginia Bicudo comenzó su análisis con la psicoanalista alemana Adheleid Lucy Koch, formada en el prestigioso *Berliner Psychoanalytische Institut* (BIP) de la *Deutsche Psychoanalytische Gesellschaft* (DPG), y recién llegada de Alemania en 1936, de donde había inmigrado a causa del conflicto bélico mundial. La presencia de Koch en San Pablo es también uno de los resultados del trabajo de Durval Marcondes junto a la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA) para la institucionalización del psicoanálisis en San Pablo en el marco de esta Asociación¹⁵.

De este modo, Bicudo, Marcondes, Darcy de Mendonça Uchoa y Flávio Dias, integran el grupo que dará inicio a la trayectoria de conformación de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP) –reconocida por la IPA en 1951, en el Congreso Internacional de IPA de Ámsterdam– la primera en América Latina¹⁶. Virginia formará parte de esta institución hasta su fallecimiento, en el año 2003.

Virginia fue la primera candidata no médica del *núcleo inicial* del Grupo Psicoanalítico de San Pablo. Vale registrar ese hecho, puesto que dejará una marca distintiva y duradera en la formación de las futuras generaciones de psicoanalistas, la cual perdura hasta hoy, principalmente en la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo y en la Sociedade de Psicanálise de Brasília: la formación de legos¹⁷.

La singularidad, osadía y perseverancia –características de la personalidad de Virginia Bicudo– pueden ser observadas también al inicio de su formación: era la única mujer negra en un grupo predominantemente masculino, la única que no tenía formación médica y la que tenía la condición económica menos favorecida.

En esa época, Bicudo disponía tan solo de su sueldo de profesora, con el cual costeara sus gastos personales y ayudaba a su familia, tarea de la que se hacía cargo desde la muerte de su padre. Aún tomando en cuenta que el magisterio en Brasil en 1930 tenía mayor prestigio social que hoy en día, los valores percibidos eran evidentemente inferiores a los de sus colegas médicos¹⁸.

Desde el comienzo de su análisis, desarrollará paralelamente y por algunos años, las carreras de sociología y psicoanálisis, hasta dedicarse completamente a este último. En 1955, se vuelve analista didacta y supervisora, funciones desde las que marcará profundamente a las futuras generaciones de psicoanalistas.

Otra actividad a la que se dedicó Bicudo de diversas formas, fue la divulgación y preocupación por las iniciativas sociales del psicoanálisis. En 1950 Virginia tenía un programa en una significativa radio de la ciudad de San Pablo; en 1954 publicó semanalmente una serie de artículos en un diario de gran circulación en San Pablo,

y también un libro, *Nosso mundo mental* (Nuestro mundo mental); más adelante, en 1956, publicó una selección de parte de los artículos escritos para el diario.

De esta manera y valiéndose de los medios masivos de comunicación, divulgaba el saber psicoanalítico por medio de orientaciones relacionadas con la educación infantil o con las cuestiones emocionales movilizadas por lo cotidiano. El trabajo de Bicudo no se restringía tan solo a una aplicación del saber psicoanalítico producido hasta entonces en Europa, sino que era también una lectura del psicoanálisis en sintonía con las demandas de la población brasileña¹⁹.

La importancia que se da a Bicudo no reside tan solo en los trabajos citados o en el hecho de que haya sido una de las pioneras del movimiento psicoanalítico de San Pablo y de Brasil, sino que también se debe a que su demanda de psicoanálisis empezó como búsqueda de un recurso terapéutico para sí misma, su propio análisis. Fue después que siguieron los estudios del campo psicoanalítico freudiano y más tarde la práctica clínica. La búsqueda de comprensión de su propio sufrimiento fue una constante en su vida. Su biografía misma se volvió un continuo trabajo hacia la superación de sus conflictos personales (en parte generados por los preconceptos raciales), la posibilidad de enfrentar desafíos y la demanda de lo nuevo. La sociología y el psicoanálisis son instrumentos que descubre con el objetivo de entenderse e intentar comprender la naturaleza humana y su sufrimiento, más allá del suyo propio²⁰.

Como psicoanalista fue una de las que introdujo las ideas kleinianas y las obras de W. R. Bion en la SBPSP y una de las pioneras del psicoanálisis de niños en Brasil, integrando esa especialidad en la Sociedad. Estructuró y fue directora del Instituto de la SBPSP por casi 14 años. Incentivó el relanzamiento de la *Revista Brasileira de Psicanálise*, en 1967, buscando divulgar trabajos de los psicoanalistas brasileños, así como también del *Jornal de Psicanálise*, en 1966, que tenía el objetivo de divulgar los trabajos de los candidatos y analistas del Instituto de la SBPSP²¹. Fundó el núcleo psicoanalítico que daría origen a la Sociedade de Psicanálise de Brasília y, en los años 70, *Alter – Revista de Estudos Psicanalíticos*, de la cual el autor de este ensayo fue también editor.

De esta forma, inscribió su nombre en la historia de la cultura brasileña y en la historia del psicoanálisis, con ideas y principios que marcaron la formación y la práctica de varias generaciones de analistas.

Ya como analista didacta, Virginia Bicudo vivió en Londres entre 1955 y 1960, donde estuvo en análisis, participó de actividades en la *Tavistock Clinic* y en el *London Institute of Psychoanalysis*. En ese período tuvo un contacto estrecho con el grupo kleiniano, entre ellos W. R. Bion y Melanie Klein.

Si en los años 20 Virginia Bicudo había estado involucrada directamente con la eclosión y los ecos del movimiento modernista en San Pablo, ya en Londres, a finales de los 50, se encuentra con las repercusiones de las controversias en la Sociedad Británica y el *Grupo de Bloomsbury* que, en el primer tercio del siglo pasado, reunía los nombres de vanguardia de las artes inglesas, algunos de los cuales tenían vínculos muy estrechos con el movimiento psicoanalítico y con las críticas a la *era victoriana*. Tanto en Londres como en San Pablo, Bicudo estuvo inmersa en un clima cultural de transformaciones, fruto de una concentración de pensadores de la cultura que apuntaban hacia nuevas perspectivas de reflexión sobre los dinamismos sociales y el psicoanálisis²².

14 Ver: Maio (2010).

15 Ver: Galvão (1967); Nosek (1994); Sagawa (2001); Oliveira (2005); Giovannetti (2017).

16 Posteriormente se integraron al grupo como candidatos: Frank Phillips y Lygia do Amaral, entre otros.

17 Ver: Freud (1926/1980).

18 Ver: Abrão (2010); Sagawa (1994).

19 Ver: Abrão (2010).

20 Ver: Meyer (2004); Candiota y Favilli (1977).

21 Ver: Galvão (1976).

22 Ver: Moretzsohn (2013); Nosek (2017); Rouanet (2017).

Al volver de Londres, Virginia Bicudo pasa a participar activamente de las reuniones de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP), lo cual marca el comienzo de un nuevo ciclo en su vida, en el cual se compromete con proyectos de gran repercusión en el escenario psicoanalítico brasileño; de este modo, asume paulatinamente una posición de liderazgo en la SBPSP y en el movimiento psicoanalítico nacional.



A lo largo del período en que estuvo al frente del Instituto de la SBPSP –instancia que formula las directrices teóricas y clínicas de formación de los psicoanalistas– difundió el modelo londinense de transmisión y de formación psicoanalíticas, que hasta entonces estaba centralizado en Adheleid Koch, quien desarrollaba la misma línea del Instituto de Psicoanálisis de Berlín, con un predominio del estudio de las obras de Freud. Bicudo introdujo el pensamiento de Melanie Klein en el programa del Instituto y comenzó a impartir cursos a partir de las ideas bionianas²³.

Otro fruto del período londinense –en el que frecuentó cursos con John Bowlby, asistió a seminarios, algunos de ellos con Klein en el *Instituto de Psicoanálisis de la Sociedad Británica*, e hizo el curso de observación de bebés y supervisiones de análisis de niños con Esther Bick– fue el estímulo para la inclusión, en el curso de formación del Instituto de São Paulo, de la formación de analistas de niños, con la colaboración de Lygia Alcântara do Amaral, Frank Philips e Izelinda de Barros. El mismo fue institucionalizado en 1981, pero ya se desarrollaba desde los años 70, con la colaboración de psicoanalistas argentinos como Arminda Aberastury, Mauricio Knobel y Eduardo Kalina y uruguayos, como la pareja de los Prego Silva²⁴.

Al mismo tiempo, otro elemento importante para la formación y transmisión del psicoanálisis según el pensamiento de Virginia Bicudo, era la necesidad de que la formación de los psicoanalistas fuera multidisciplinaria e inmersa en la tradición humanista. Es en ese contexto que, según Bicudo, debería ser abordado el sufrimiento humano por los psicoanalistas en su principal actividad: la clínica. El origen de esa preocupación se encuentra en su historia de vida, una mujer de su tiempo. Formada intelectualmente en el iluminismo, con experiencias multiculturales tanto en San Pablo como en Londres, hija de inmigrantes y exesclavos, y que vivió en su propia persona los preconceptos de género y raza.

Como directora del Instituto, Virginia Bicudo propuso que ciertas áreas del conocimiento formaran parte de la formación de los psicoanalistas. Según Barcellos (1976), que analizó las actas de las reuniones de la SPBSP, el 2 de marzo de 1966, la entonces directora del Instituto expresó: [...] la Prof. V. Bicudo sugirió introducir [en] la currícula del curso teórico de psicoanálisis, diez (10) disciplinas de cultura general: “Antropología, Religión, Filosofía, Arte, Mitología, Psicoterapia de Grupo, Psicoanálisis de niños, Genética aplicada al hombre, Neurofisiología, Metodología Científica” (p. 26). La propuesta no llegó a desarrollarse en el ámbito de la institución.

Ese mismo modelo de formación teórica fue defendido por Virginia (Bicudo, 1976) en la semana de conmemoración de los 25 años de la SBPSP, y durante los 12 años en los que estuvo al frente del Instituto de Psicanálise de São Paulo:

El factor del aislamiento como defensa es también anacrónico y restrictivo en el sentido de que no permite contar con las ventajas de un trabajo en acuerdo interdisciplinario. Freud pensó psicoanalíticamente sobre asuntos referidos a la biología, el arte, la religión, la antropología y la sociología. Los psicoanalistas fueron apartándose cada vez más de esa apertura mental, con una actitud restrictiva que tuvo repercusiones hasta en la selección de candidatos, limitándola casi exclusivamente a los médicos. A consecuencia de los prejuicios de este aislamiento de clase, nos enfrentamos con un acervo de conocimiento desprovisto de una metodología sistemática y con la pérdida de colaboración de disciplinas capaces de hacer valiosas contribuciones. (p. 72)

En entrevista al *Projeto Memória da SBPSP*, en 1988, Virginia Bicudo vuelve a defender la formación de los analistas en el contexto de la multidisciplinaria y de las diversas áreas del conocimiento. El sufrimiento humano no debería ser aprehendido tan solo desde la óptica del psicoanalista y la práctica psicoanalítica podría ser nutrida en forma muy enriquecedora por otras áreas del conocimiento en relación al acercamiento al dolor de la alma humana.

Otro acto institucional de Virginia Bicudo fue la fundación de la Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPBsb), uno de los importantes vectores de la integración del psicoanálisis en Brasil, país de dimensiones continentales, en el cual el psicoanálisis quedó desde el comienzo concentrado en tres centros urbanos: Puerto Alegre, San Pablo y Río de Janeiro, y en el que actualmente existen Sociedades de Psicoanálisis en otros estados y en varias localidades del interior²⁵.

Las ideas iniciales de fundación de la SPBsb se originan en el período londinense de Bicudo (1955 a 1960), que acompañó la construcción de la nueva capital de Brasil, Brasilia, a través de programas mensuales de la BBC. A pesar de la distancia, sostenía un estrecho vínculo con el país y le interesaba particularmente la construcción de la ciudad. Según ella (Bicudo, 1989a):

[Cuando] volví a [Brasil] en la primera semana fui a conocer Brasilia. Vi aquel horizonte abierto, en aquella explanada y pensé: “quiero venir a Brasilia algún día”. [...] Pero quise primero traer a San Pablo lo que aprendí en Londres. [...] Lo que sucedía en Brasilia era una migración de gente: los *candangos*²⁶, el personal de gobierno, la gente del extranjero. Pensaba: “se está generando un verdadero *melting pot* cultural y el Psicoanálisis será muy importante en esta ciudad. Están llegando personas del extranjero, de lugares en donde existe el Psicoanálisis, y podemos hacer una contribución a todos en su trabajo de adaptación”. ¡Y de hecho se hacía! El Psicoanálisis hacía una contribución. Asistimos a ello. Pensé en llevar el Psicoanálisis a la capital del país y creo que fue algo acertado. (p. 15)

Las ideas de Virginia y la preocupación por llevar el psicoanálisis a Brasilia quizás alentaron el sueño de que el legado psicoanalítico pudiera tratar del *poder* (instalado ahora en la nueva capital) y, de esta forma, de Brasil²⁷. De hecho, en 1970, Bicudo estaba en el Distrito Federal e inicia la concreción de llevar el

23 Ver: Bicudo (1988).

24 Ver: Bicudo (1988); Perestrello (1992); Abrão (2001).

25 Los textos de Ronaldo M. de O. Castro y Tito Nicias R. T. Silva, los primeros candidatos y analistas didactas de la SPBsb, narran la saga de construcción de esta sociedad y la importancia central de Virginia Bicudo en esta historia. Ver: Castro (2017); Silva (2017); Bicudo (1989a). Perestrello (1992) articula los elementos de la configuración geográfica del psicoanálisis en Brasil.

26 N. del T.: *Candango*: Trabajador de la construcción de Brasilia; por extensión, persona que emigró desde otro estado para la construcción de Brasilia. Fuente *Wikipedia*. Disponible: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Candango_\(desambigua%C3%A7%C3%A3o\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Candango_(desambigua%C3%A7%C3%A3o))

27 Ver: Castro (2017).

psicoanálisis hacia aquel “horizonte abierto”. En un principio, para dar clases en la Universidad de Brasília (UnB) y analizar a los interesados en emprender un proceso psicoanalítico.

De este modo, a lo largo de más de una década, Virginia Bicudo se dividió entre San Pablo y Brasília y, en compañía de otros psicoanalistas paulistas junto con colegas de Brasília, conformó la Sede Brasília del Instituto de Psicanálise da SBPSP, embrión de la Sociedade de Psicanálise de Brasília. La condición de Sociedad integrante de IPA fue otorgada a la SPBsb recién en año 2004, en el Congreso de Nueva Orleans.

En la trayectoria de constitución de ese nuevo núcleo de psicoanálisis fuera de la SBPSP, Bicudo innovó institucionalmente con respecto al funcionamiento de las entidades psicoanalíticas. La experiencia del analista didacta desplazándose de la sede de su instituto de origen a otra localidad, en este caso, de la ciudad de San Pablo a la ciudad de sus analizandos, para llevar adelante análisis didácticos; así como la institución del *análisis didáctico condensado*, constituyeron dispositivos nuevos en los Institutos de Formación²⁸.

La preocupación por la divulgación del psicoanálisis continuó en Brasília. Después del éxito de la *Revista Brasileira de Psicanálise* y del *Jornal de Psicanálise*, del Instituto de la SBPSP, Bicudo funda la revista *Alter – Jornal de Estudos Psico-dinâmicos* (hoy *Alter – Revista de Estudos Psicanalíticos*), cuyo primer número fue publicado en octubre de 1970. Esta publicación perdura hasta el día de hoy y es vehículo de divulgación de los trabajos de los miembros del Instituto, de la SPBsb y de la comunidad psicoanalítica brasileña en general, volviéndose patrimonio de la comunidad psicoanalítica brasileña.

Virginia Bicudo fue además una fértil autora psicoanalítica, con artículos en publicaciones nacionales e internacionales; siendo el primer miembro de la SBPSP en publicar en el *International Journal of Psychoanalysis*, en 1964. A pesar de su amplia producción, todavía no existe una sistematización precisa de sus artículos. Es una tarea por realizar en el estudio del desarrollo del psicoanálisis brasileño.

Finalmente, podríamos decir que escribir sobre Virginia Leone Bicudo es disertar no solamente sobre una protagonista del psicoanálisis brasileño, sino también sobre un capítulo de la historia del psicoanálisis en general y de la cultura brasileña en particular.

Referencias

Abrão, J. L. F. (2001). *A história da psicanálise de crianças no Brasil*. San Pablo: Escuta.

Abrão, J. L. F. (2004). *A tradição kleiniana no Brasil: Uma investigação histórica sobre a difusão do pensamento kleiniano*. Tesis de doctorado. Instituto de Psicologia, *Universidade de São Paulo*. San Pablo.

Abrão, J. L. F. (2010). *Virginia Bicudo: a trajetória de uma psicanalista brasileira*. San Pablo: Arte e Ciência.

Agamben, G. (2009). O que é contemporâneo? e outros ensaios. Em V. N. Honesko (trad.), *O que é contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos. (Trabajo original publicado en 2006).

Barcellos, R. (1976). *Algumas anotações biográficas da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo*. San Pablo: Mimeo.

Bicudo, V. L. (1956). *Nosso mundo mental*. San Pablo: Instituição Brasileira de Difusão Cultural. (Trabajo original publicado en 1954).

Bicudo, V. L. (1964). Persecutory guilt and ego restrictions. *International Journal of Psychoanalysis*, 45(2), 358-365.

Bicudo, V. L. (1976) O Instituto de psicanálise da SBPSP. *Alter - Jornal de Estudos Psico-dinâmicos*. 6(3), 66-76.

Bicudo, V. L. (1981). Contribuições de Melanie Klein à psicanálise segundo minha experiência. *Alter - Jornal de Estudos Psicanalíticos*, 11(1,2,3), 66-76.

Bicudo, V. L. (1988). Aspectos históricos do desenvolvimento da psicanálise da criança no Brasil. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 22(4), 659-660.

Bicudo, V. L. (1989a). Conversando sobre formação. *Jornal de Psicanálise*, 44.

Bicudo, V. L. (1989b). Entrevista com Virginia Bicudo. *Projeto Memória*. Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

Bicudo, V. L. (2010). *Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo*. San Pablo: Sociologia e Política. (Trabajo original publicado en 1945).

Bosi, A. (1985). *História concisa da literatura brasileira*. San Pablo: Cultrix.

Calvino, I. (2007). Por que ler os clássicos. En N. Maulin (trad.), *Por que ler os clássicos*. San Pablo: Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1981).

Candiota, L. R. S e Favilli, M. P. (1977). Adivinhe quem vem para jantar? Uma conversa com a Prof. Virginia L. Bicudo. *Revista IDE*, 3(4), 7-13.

Cano, W. (1981). *Raízes da concentração industrial em São Paulo*. San Pablo: T. A. Queiroz. (Trabajo original publicado en 1975).

Castro, R. M. O. (2017). História da psicanálise em Brasília. *Revista Brasileira de Psicanálise: Febrapsi*, 50 anos. (Número comemorativo), 57-68.

Freud, S. (1980). A questão da análise leiga. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 20). Rio de Janeiro: Imago. (Trabajo original publicado en 1926).

Galvão, L. A. P. (1967). Notas para a história da psicanálise em São Paulo. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 1(1), 46-66.

Galvão, L. A. P. (1976). Pré-história e história da Revista Brasileira de Psicanálise. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 10(1), 7 -11.

Giovannetti, M. F. (2017). Breves notas sobre 90 anos de história. *Revista Brasileira de Psicanálise* (Número especial), 57-68.

Gomes, J. D. (2013). *Os segredos de Virgínia: estudos de atitudes raciais em São Paulo (1945-1955)*. Tesis de doctorado. Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. San Pablo.

Gonçalves, M. A. (2012). *1922: a semana que não terminou*. San Pablo: Companhia das Letras.

Lobo, R. (1994). As mudanças históricas e a chegada da psicanálise ao Brasil. En L. Nosek (org.) *Álbum de família: imagens, fontes e ideias da psicanálise em São Paulo* (pp. 49-55). San Pablo: Casa do Psicólogo.

Maio, M. C. (2010). Educação sanitária, estudos de atitudes raciais e psicanálise na trajetória de Virginia Leone Bicudo. *Cadernos Pagu* (35), 309-355.

Maluf, M. y Mott. M. L. (1998). Recônditos do mundo feminino. En F. Novais e N. Sevcenko (coord.) *História da vida privada no Brasil. República: Belle époque à era do rádio* (vol. 3, pp. 367-421). San Pablo: Companhia das Letras.

Mauss, M. (1974). Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção do “EU”. Em M. W. Barbosa de Almeida e L. Puccinelli (trad), *Sociologia e antropologia* (vol. 1, pp. 208-241). San Pablo: EPU/Edusp. (Trabajo original publicado en 1938).

Meyer, L. (2004). A filha de Teófilo. En Sociedade de Psicanálise de São Paulo, *Em memórias: Virgínia Leone Bicudo, Yutaka Kubo, Adheleid Koch*, (vol. 2, pp. 17-19). San Pablo: Autor.

Montagna, P. (1994). Psicanálise e Psiquiatria. En L. Nosek (org.). (1994). *Álbum de família: Imagens, fontes e ideias da psicanálise em São Paulo* (pp. 29-38). San Pablo: Casa do Psicólogo.

Moretsohn, M. Á. G. (2013). Uma história brasileira. *Jornal de Psicanálise*, 46(85), 209-229.

Nosek, L. (org.). (1994). *Álbum de família: imagens, fontes e ideias da psicanálise em São Paulo*. San Pablo: Casa do Psicólogo.

Nosek, L. (2017). Dentro da psicanálise, dentro da cultura. *Revista Brasileira de Psicanálise: Febrapsi*, 50 anos. (Número comemorativo), 69-86.

Novais, F. (coord.). (1998). *História da vida privada no Brasil*. (vol. 1-4). San Pablo: Companhia das Letras.

Oliveira, C. L. M. V. (2005). *História da psicanálise – São Paulo (1920 – 1969)*. San Pablo: Escuta.

Perestrello, M. (1992). *Encontros: Psicanálise &*. Rio de Janeiro: Imago

Pessanha, A. L. S. (2017). Introducción a la vida y obra de Virginia Leone Bicudo (1910-2003). En N. L. Pieczanski, (ed.) e A. Pieczanski, (ed.). (2017). *Los pioneros del psicoanálisis sudamericano: una guía esencial*. Londres: Karnac. (Trabajo original publicado en 2014).

Rocha, T. y Haudenschild, L. (2004). Modernismo, mulher e psicanálise. En Sociedade de Psicanálise de São Paulo, *Em memórias: Virgínia Leone Bicudo, Yutaka Kubo, Adheleid Koch* (vol. 2, pp. 63-71). San Pablo: Autor.

Rounaet, S. P. (2017). *O impacto da psicanálise na cultura e da cultura na psicanálise*. *Revista Brasileira de Psicanálise: Febrapsi*, 50 anos, (Número comemorativo), 34-53.

Sagawa, R. Y. (1994). História da Sociedade de Psicanálise de São Paulo. En L. Nosek (org.) *Álbum de família: imagens, fontes e ideias da psicanálise em São Paulo* (pp. 15-28). San Pablo: Casa do Psicólogo.

Sagawa, R. Y. (2001). Durval Marcondes. Em R. Y. Sagawa, *Pioneiros da psicologia brasileira* (vol. 11). Rio de Janeiro: Imago.

Sandler, P. C. (2004). Tia Virginia e o desenvolvimento: Algumas memórias para o futuro. En Sociedade de Psicanálise de São Paulo, *Em memórias: Virgínia Leone Bicudo, Yutaka Kubo, Adheleid Koch* (vol. 2, pp. 28-43). San Pablo: Autor.

Sevcenko, N. (1992). *Orfeu extático na metrópole: São Paulo sociedade e cultura nos frementes anos 20*. San Pablo: Companhia das Letras.

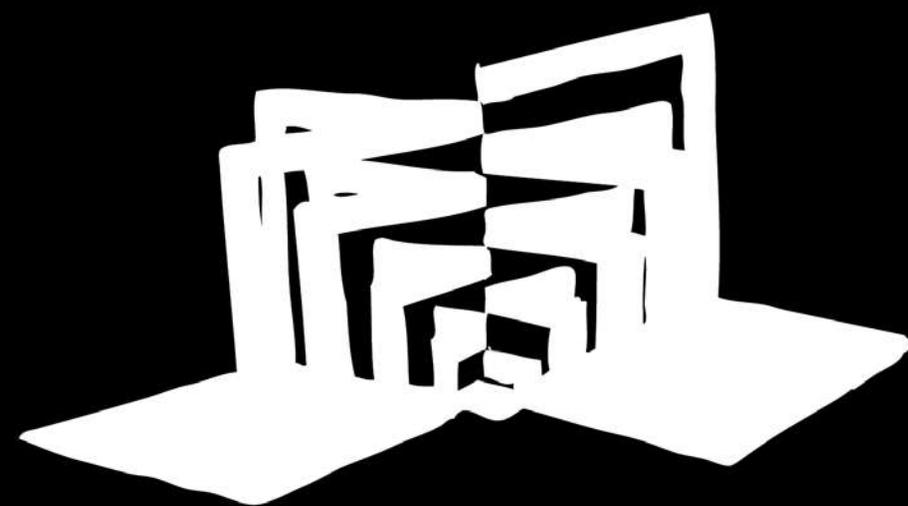
Silva, S. (1986). *Expansão cafeeira e origens da indústria no Brasil*. San Pablo: Alfa-Ômega. (Trabajo original publicado en 1976).

Silva, T. N. R. T. (2017). Homenagem a Felix Gimenes. *Jornal da Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPBsb)*. *Associação Livre*, 8, 24-25.

Sociedade de Psicanálise de São Paulo (2004). *Em memórias: Virgínia Leone Bicudo, Yutaka Kubo, Adheleid Koch*. San Pablo: Autor.

Teperman, M. H. I. y Knopf, S. (2011). Virginia Bicudo: Uma história da psicanálise brasileira. *Jornal de Psicanálise*, 44(80), 65-77.

28 Ver: Castro (2017).



Textual



Fotografía: Vijay Pandey

Sudhir Kakar

Psicoanalista y escritor indio. Titulado en Ingeniería en India, realizó su maestría en Economía en Mannheim y su doctorado en Viena. Formado como psicoanalista en el Instituto Sigmund Freud, en Frankfurt, Alemania, es uno de los referentes y maestros ineludibles del psicoanálisis en India y Oriente, además de un reconocido intérprete de la mentalidad india hacia Occidente.

Conferencista en la Universidad de Harvard. Miembro *senior* del Center for the Study of World Religions de Harvard (2002-2002). Profesor invitado en las universidades de Chicago (1989-1992), McGill, Melbourne, Hawái, Viena e INSEAD Francia, y en los institutos de Estudios Avanzados de Princeton y Berlín. Su persona y su trabajo han sido elogiados en *The New York Times*, *Le Monde* y *Le Nouvel Observateur*, donde lo han señalado como uno de los veintiún pensadores más importantes del siglo XXI.

Sus aportes y estudios se dirigen también al campo de la psicología cultural y la psicología de la religión, y tratan las relaciones entre psicoanálisis y misticismo.

Es autor de más de 22 libros, ensayos y novelas, entre ellos:

- *Young Tagore: The makings of a genius*. Penguin-Viking, 2013
- *The Kipling File: A novel*. Penguin, 2018
- *Imaginations of death and beyond in India and Europe* (coeditor). Springer, 2018
- *The collected essays of Sudhir Kakar* (4 vol.). Oxford University Press, en prensa

“El psicoanálisis será una moderna práctica de meditación”

Una conversación con Sudhir Kakar*

Esta conversación con Sudhir Kakar, vestido con kurta, chaleco y pantalones, comienza en el bullicioso *coffee shop* de la Ambedkar University, en South Delhi, y termina en un intercambio escrito, más propicio a las preguntas que le propongo. Oralidad y textualidad se funden tal como Oriente y Occidente en este psicoanalista, escritor e intelectual indio, una de las personalidades más influyentes del mundo, según publicaciones como *Le Nouvel Observateur* o *Die Zeit*, intérprete de la mentalidad india, acostumbrado tanto a dar conferencias en Europa o Estados Unidos como a conversar con sabiduría de gurú con el Dalai Lama o con estrellas hollywoodenses.

* Entrevista realizada para *Calibán - Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, en Nueva Delhi, en enero de 2018, por Mariano Horenstein, prolongada en un largo intercambio de correos.

Al escucharlo tengo la sensación de que usted es una suerte de gurú... ¿Es una impresión correcta?

¡También yo tengo esa sensación! [Ríe].

¿Cómo llega uno al conocimiento? La idea occidental es de un pensamiento muy crítico... Aquí la idea es rendirse completamente al gurú: se absorbe más rindiéndose al gurú que con pensamiento crítico, pero después de absorberlo..., hay que matarlo, aunque no desde el principio, con el pensamiento crítico.

Pero finalmente el discípulo debe matar al gurú, o al analista... o al padre...

O lo que él sostiene..., que uno ya no lo necesita porque tiene al gurú dentro.

En Occidente la palabra *gurú* no tiene prestigio como en India, donde es un asunto más complejo. ¿Podemos pensar en el psicoanálisis como una *práctica* del tipo *gurú*?

Los gurús no son solamente indios, aunque la India parece ser su hábitat natural. Su atracción convoca a quien comparta la visión romántica de la realidad. En contraste con la visión trágica, que ve la vida llena de aflicciones incomprensibles, con gran cantidad de deseos destinados a quedar insatisfechos y cuyo final es la muerte del cuerpo, esta otra visión de la vida no es una búsqueda trágica, sino romántica. La búsqueda puede prolongarse en varios nacimientos, con el objetivo y la posibilidad de aprehender otro nivel de realidad, *superior*, más allá de la realidad compartible, verificable, empírica de nuestro mundo, nuestros cuerpos y nuestras emociones. El gurú mantiene la promesa de un acceso a esa realidad *superior*, llena de transformaciones radicales de la vida y la conciencia.

Otra razón de la atracción del gurú yace en el hecho de que, salvo los psicópatas, la mayoría de los seres humanos son profundamente morales, en el sentido de la nostalgia inconsciente de un yo ideal que esté libre de todas esas distorsiones demasiado humanas como lujuria, ira, envidia, narcisismo y demás, que afligen a nuestros yo empíricos, tal como lo experimentamos en nuestra vida cotidiana. El gurú incorpora entonces ese yo ideal. Establecer una relación con el gurú a través de dos grandes constructos de la imaginación humana, la idealización y la identificación, es establecer una relación con un yo ideal, moral.

Para quienes están influidos por las ideologías modernas de igualitarismo originadas en Occidente, la susceptibilidad de los seguidores del carisma de un gurú se verá como la reflexión de un yo debilitado, de una ayuda psíquica que necesita revertirse mediante la idealización y la identificación con un gurú que despierta la esperanza a través de su propia posesión de una inmovible confianza en sí, abarcando compasión y certeza en sus convicciones. Para estas personas modernas, la rendición ante el gurú por parte de sus seguidores es signo de una regresión infantil, la rendición del adulto.

La visión tradicional india de la rendición es radicalmente diferente y mucho más positiva. Un gurú escribe sobre la experiencia de los seguidores: “Cuando uno se rinde ante el gurú, se convierte en un valle, un vacío, un abismo, un pozo sin fondo. Se adquiere profundidad, no altura. Esta rendición puede sentirse de muchas maneras. El gurú comienza a manifestarse en uno; su energía comienza a fluir dentro de esa persona. La energía del gurú fluye continuamente, pero para recibirla uno debe convertirse en un útero, un receptáculo”. Otro elogia de esta manera los méritos de la rendición: “Hay solo dos maneras de vivir: una es en el conflicto constante, y la otra es en la rendición. El conflicto lleva a la angustia y el sufrimiento..., pero cuando alguien se rinde con comprensión y ecuanimidad, su casa, su cuerpo y su corazón

se completan. La antigua sensación de falta y vacío desaparece”. La experiencia occidental con demoníacos líderes carismáticos de religiones o naciones (Hitler, Stalin) encontrará una dificultad natural ante el elogio tradicional indio de la rendición y de la idealización e identificación como motores de la transformación psíquica. Ambos, creo, acordaríamos, no obstante, que la atracción de un gurú es un fenómeno que reside en el origen mismo de la vida y la interacción humanas.

Y, aun así, la “fantasía del gurú” –concretamente, la existencia de alguien, en algún lugar, que sanará las heridas sufridas en relaciones anteriores y disipará las sombras del alma para que vuelva a brillar como nueva en su estado prístino– es común a muchas culturas. Independientemente de la suscripción consciente a la ideología del igualitarismo y a una relación médico-paciente más contractual, muchos pacientes occidentales se acercan al análisis y al analista con una “fantasía de gurú” total que, sin embargo, está más oculta y menos accesible a la conciencia que en la India, Irán u otros países asiáticos.

Usted ha sido una suerte de intérprete de la *mente india* para Occidente. ¿Cree que esta tarea puede hacerla también un occidental?

Por supuesto. Uno solo tiene que estar consciente de que el conocimiento psicoanalítico de una cultura, de la *mente* de su pueblo, no es equivalente a su conocimiento antropológico, aunque haya superposiciones entre ambos. El conocimiento psicoanalítico es principalmente el conocimiento de la *imaginación* de la cultura, de su fantasía tal como está codificada en sus productos simbólicos, mitos y leyendas, su arte popular, su música, su literatura y su cine. Un analista occidental que desee sumergirse en la imaginación de una cultura por un período prolongado, hablar su lengua y conocer a su gente en el encuadre clínico, ciertamente puede hacer este trabajo.

¿Qué hace e hizo Occidente con las tradiciones orientales, y viceversa?

Creo que un aumento de los intercambios entre el psicoanálisis y las tradiciones orientales de sanación por la vía de la meditación tiene la mayor de las posibilidades de rejuvenecer ambas tradiciones. En Occidente, la recepción psicoanalítica de las tradiciones orientales se ha limitado a algunos psicoanalistas que se han interesado en aprender la filosofía y las prácticas de mitigación del sufrimiento del budismo, y conciliarlas con su propia tradición de investigación psicoanalítica. En Oriente, el interés de los *maestros* espirituales por aprender del psicoanálisis ha sido aún más limitado. Creo que esto puede y debe cambiar en beneficio de ambos. Para dar solo unos pocos ejemplos: en psicoanálisis, la empatía es un requerimiento central para el analista en formación, la herramienta principal para lograr información y entender al paciente. La tolerancia y la compasión son precursoras de la empatía, y podemos observar de manera fructífera el budismo y otras tradiciones espirituales en busca de ideas para cultivarlas. De hecho, resulta extraño que a menudo los aspirantes a psicoanalistas hayan oído pero no vivido experiencias personales en torno a uno de los requisitos centrales de la profesión: escuchar al cliente con una sostenida atención libre y flotante, que cada analista logra de manera más o menos informal y por sí mismo, sin supervisión. Tal experiencia, ausente en los programas de capacitación psicoanalítica, podría brindarla de manera sencilla un taller de meditación de cuatro o cinco días, como los de *vipassana*. Como ha observado el analista C. Clement al reflexionar sobre su propia experiencia, el analista que ha experimentado este modo de meditación es propenso a escuchar a sus pacientes

de una manera diferente. Es propenso a estar más sintonizado con las sutiles e incipientes punzadas de miedo, tristeza o indefensión. Dicho analista es también capaz de sostener estos sentimientos de manera más prolongada y profunda antes de desembocar en el tranquilizador esfuerzo de organizar e interpretar.

Esto me lleva a una cuestión mucho más compleja. ¿Pueden conciliarse los métodos budistas y psicoanalíticos de transformar las emociones? Mi respuesta al respecto es un rotundo *no*. En la terapia psicoanalítica uno busca acceso al inconsciente del cliente a través de métodos como la asociación libre, esto es, la manifestación de lo primero que viene en mente, prestando atención a errores, vacilaciones, sueños y fantasías del cliente, y a lo que sucede de manera inconsciente entre el cliente y el terapeuta. El lenguaje y las palabras juegan un rol importante pero no exclusivo en la terapia psicoanalítica.

Desde la perspectiva budista y su énfasis en la experiencia *directa*, el lenguaje y las palabras nos *distraen* de la experiencia directa. Crean distancia de la inmediatez de la experiencia para hacer el trabajo cognitivo necesario para la comunicación con el terapeuta. Este desdén por el lenguaje es compartido por las tradiciones espirituales hindúes. Como decía el santo indio Dadu en el siglo XVI: “El gurú le habla primero a la mente, después con la mirada del ojo. Si el discípulo no logra entender, finalmente le instruye por la boca. [...] Aquel que entiende una palabra hablada es un hombre común. Aquel que interpreta un gesto es un iniciado. Aquel que lee el pensamiento insondable e inescrutable de la mente es un Dios”. En esto los psicoanalistas se diferencian de las tradiciones orientales, pero es posible atender las advertencias budistas sobre las limitaciones del lenguaje y hacerse más sensibles a los matices del silencio y a otras comunicaciones no verbales en el encuadre terapéutico.

En mi opinión, los psicoanalistas no pueden ni deben rechazar el vehículo de lenguaje y palabras que ha permitido tal riqueza de *insight* a las obras de la mente humana. También es posible preguntarse si el foco exclusivo del budismo en la *experiencia directa* proviene de una idealización de sus prácticas de meditación. Sin embargo, muchos psicoanalistas admiran y se enorgullecen de su tradición como hermeneutas de la sospecha, y creen que muchos budistas funcionan en una hermenéutica de la idealización. Tal vez los psicoanalistas puedan contribuir a la práctica budista en la comprensión de la dinámica inconsciente de la relación discípulo-maestro, es decir, que el discípulo tome conciencia de su cambiante reacción transferencial hacia el maestro, y el maestro espiritual de las reacciones inconscientes de contratransferencia hacia el discípulo. Se puede lograr que el maestro espiritual sea consciente del peligro psicológico que representa la idealización masiva de sus discípulos, un peligro que crece con su importancia como maestro. Las transferencias negativas, los sentimientos negativos y las proyecciones malignas son fáciles de manejar. Es que provocan un grave malestar psíquico, llevándonos a rechazarlas al discriminar interiormente lo que nos pertenece y lo que otros discípulos proyectan en nosotros. Esta dolorosa motivación para rechazar la invasión del yo por parte de los otros no existe cuando tales proyecciones son muy gratificantes desde un punto de vista narcisista, como resultan de manera invariable en el caso de los discípulos que adoran al maestro. Es difícil no sentir al menos el humo del incienso que una multitud quema en tu altar al proclamar tu grandeza. Finalmente, el psicoanálisis dudará sobre si la transformación de emociones o su completa eliminación como meta de la práctica espiritual es un logro permanente aun en los casos de maestros iluminados. Estará siempre bajo amenaza por parte de las fuerzas más oscuras de la psiquis. Uno nunca deja de ser humano.

Su análisis de formación fue en alemán... ¿Qué falta cuando uno se analiza en un idioma diferente de la lengua madre? ¿Qué se gana?

Cuando repaso mi análisis de formación en alemán, solo puedo decir que mi intensa necesidad de ser *entendido* por el analista, necesidad que compartía con cada paciente, dio nacimiento a una fuerza inconsciente que me hizo minimizar aquellos aspectos culturales de mi yo que creía resultarían demasiado extranjeros a la luz de la experiencia de mi analista alemán, en el amor transferencial, que pensé era más cercano al analista, incluso por el hecho de compartir intereses, actitudes y creencias conformados por *su* cultura. Esta intensa necesidad de cercanía y comprensión –paradójicamente, al apartar aspectos de *mi* yo cultural del espacio analítico del entendimiento– fue epitomada por el hecho de que pronto empecé a escribir cuentos y a soñar en alemán, el idioma de mi analista, algo que no hice antes o después de mi análisis. Más tarde, años después de la finalización del análisis, entendí también que hay un grado de pobreza emocional en un análisis realizado en un idioma distinto al de la lengua madre, en la que tanto de la cultura nativa propia está codificado. La lengua madre, el lenguaje de la niñez, está íntimamente relacionado con experiencias sensorio-motrices emocionalmente vívidas. El psicoanálisis en un idioma distinto al propio del paciente a menudo corre el riesgo de conducir a un *pensamiento operativo*, es decir, a expresiones verbales carentes de vínculos asociativos con sentimientos, símbolos y recuerdos. Aun cuando sea gramaticalmente correcto y rico en léxico, el idioma extranjero padece pobreza emocional, por cierto, tanto más cuanto más tempranos sean los recuerdos en juego.

Las deficiencias emocionales de un idioma adquirido tardíamente –el alemán, en mi caso– han sido dramáticamente demostradas por un experimento en el que se plantea esta cuestión a los sujetos: se aproxima un tren a gran velocidad; si es posible empujar a una persona a las vías y así detener el tren, lo cual salvaría la vida de otras seis que están algo más adelante, ¿lo haría? Al escuchar la pregunta y responderla en la lengua madre, la mayoría de la gente muestra signos de un dilema emocional y responde que no empujaría a esa persona provocándole la muerte. La misma pregunta en el idioma adquirido evoca una racionalidad calculada mucho mayor y demuestra la predisposición a empujar a dicha persona para salvar la vida de otras seis.

Foucault, a quien no le agradaba el psicoanálisis, pensaba que era una suerte de transformación espiritual. ¿Cuál es el lugar de *lo espiritual* en psicoanálisis?

Foucault está en lo cierto si repensamos el psicoanálisis no solo como un tratamiento médico, sino también como una iniciativa espiritual, una búsqueda de transformación por la vía del autoconocimiento que amplía el rango de nuestra compasión y nuestra empatía. Un análisis exitoso sería el que condujera a la auto-comprensión y al crecimiento de una sabiduría que enriqueciera nuestra vida con significado, y nos llevara a actuar más allá de nuestros estrechos intereses. No se conformaría con alcanzar el ideal freudiano del individuo autónomo, sino que lo consideraría un paso en el camino hacia un individuo comprensivo.

El psicoanálisis será visto entonces, como prefiero hacerlo, como una moderna práctica de meditación, una meditación *racional* de dos personas (analista y analizando), con un lugar especial entre otros métodos introspectivos que provienen de las tradiciones espirituales del mundo.

¿Cuál será, en su opinión, el futuro del psicoanálisis?

Creo que el psicoanálisis clásico tiene un futuro limitado como método de tratamiento, aunque las psicoterapias realizadas por psicoanalistas seguirán atrayendo a quienes no solo busquen un alivio de los síntomas, sino también su *significado*. Su futuro estará con todos aquellos que busquen una introspección profunda, especialmente biográfica, dentro de la conformación de su psiquis.

Desde su fundación, el psicoanálisis ha ubicado la historia en un lugar de relevancia. ¿Cree que en la actualidad debemos otorgar el mismo lugar a la geografía?

Creo que, en el futuro, las contribuciones más importantes al psicoanálisis, que puedan renovar su actual estancamiento teórico y conceptual, pueden surgir en Asia. *La geografía del psicoanálisis será tan importante como su historia*. Las contribuciones de Asia al psicoanálisis en primer lugar relativizarán los aspectos que hoy suelen considerarse universales. En segundo lugar, en mi reconfiguración de un futuro psicoanálisis como disciplina de meditación, las contribuciones asiáticas proporcionarán el impulso de los conceptos y las prácticas de meditación de las ricas tradiciones espirituales de sus sociedades, sin que el psicoanálisis pierda su singularidad en la búsqueda de la verdad psíquica.

Por favor, ilústrenos sobre el complejo nuclear, pero en el contexto asiático: Ganesha, Ajase, etc.

Freud consideraba el mito de Edipo la narrativa hegemónica de todas las culturas y todos los tiempos, aunque actualmente hay suficiente evidencia para sugerir que su preeminencia podría limitarse a algunas culturas occidentales en ciertos períodos de su historia. En otras palabras, el complejo de Edipo, en una variación o en otra, bien puede ser universal, pero no tiene la misma hegemonía en todas las culturas.

La versión que tenemos a partir del psicoanálisis, la notable importancia de su versión, es particularmente occidental, no tan omnipresente en la imaginación de otros pueblos. En la mayoría de las leyendas populares del mundo, por ejemplo, en la historia y en el poder de la imaginación, resulta central el matricidio, y no el parricidio. En India, la narrativa hegemónica es la de Devi, la Madre-Diosa en sus muchas formas, y lo que he llamado el “embelesamiento materno” de las etapas preedípica y edípica. Por embelesamiento materno entiendo el deseo de separarse de la madre junto con el terror de la separación, el deseo de destruir a esa madre envolvente que también asegura la supervivencia del infante, y, adicionalmente en el niño varón, el deseo incestuoso que coexiste con el terror inspirado por una abrumadora sexualidad femenina.

Ya en la triangulación de la etapa edípica, para el niño el padre es menos un rival que un aliado en el encuentro con la abrumadora dimensión materna-femenina; la necesidad del hijo de una “alianza edípica” -es decir, del firme apoyo, la solidaridad y la disponibilidad emocional del padre en una etapa de la vida en la que los peligros del embelesamiento materno están en su pico- es mayor que el conflicto edípico. En el complejo de Ganesha, los mitos quieren que el hijo sacrifique en favor del padre su propio derecho a la actividad sexual y la ascendencia generacional. Así lo hace el hijo para desviar la envidia del padre y el temor primitivo de aniquilación en manos del padre, y a la vez mantener intacto el lazo de amor entre padre e hijo. El mito de Ganesha invierte también la causalidad que postula el psicoanálisis entre las fantasías de parricidio y filicidio. El peso está más en el miedo al filicidio que en la culpa edípica del parricidio. En otra de sus variaciones en torno al complejo

de Ajase, Okonogi lo considera la narrativa dominante del yo masculino en Japón. Así mismo, en Irán caracteriza también el principal mito iraní en torno a las relaciones padre-hijo, el de Rustam y Sohrab.

¿Cree que el psicoanálisis, tan sensible a las diferencias personales, es menos sensible respecto de las culturales? ¿Cómo se podría ser un “analista sensible a la cultura”?

Reconociendo que los seres humanos comparten características universales, pero que son muchas menos de lo que creen muchos analistas, si no la mayoría. Un analista sensible a la cultura reconoce que muchas proposiciones psicoanalíticas sobre lo que constituye la madurez psicológica, los comportamientos apropiados según el género, las resoluciones “positivas” o “negativas” de los complejos y conflictos del desarrollo, que suelen tener la apariencia de verdades universales, son en realidad la incorporación de la experiencia y de los valores de la clase media occidental a la teoría psicoanalítica. Para dar un ejemplo: la diferenciación de seres humanos en géneros masculino y femenino es universal, pero es nuestra herencia cultural la que luego elabora lo que significa ser, parecer, pensar y comportarse como mujer o como hombre. Esto resulta más claro si uno piensa en las esculturas griegas o romanas, que tanto han influido en las representaciones de género occidentales. En ellas, los dioses masculinos se representan con cuerpos firmes, musculosos, el pecho sin grasa alguna. No hay más que comparar las esculturas griegas y romanas con las representaciones escultóricas de los dioses hindúes o de Buda, con cuerpos más blandos, flexibles, y en la insinuación de sus pechos, más próximos a la forma femenina.

La diferenciación virtualmente menor entre masculino y femenino en las representaciones de la cultura hindú de la India se ve reforzada por una extendida e importante forma de religiosidad, el vaishnavismo (también conocido en castellano como visnuismo), que no solo legitima los esfuerzos femeninos del hombre, sino que los eleva al nivel de búsqueda religiosa-espiritual. Es una cultura en la que un héroe como Gandhi puede proclamar públicamente haberse convertido mentalmente en una mujer, y que hay tantas razones para que un hombre desee haber nacido mujer como para que una mujer desee lo contrario, y dar por sentado que tocará una fibra sensible en la audiencia. Entre el mínimo de diferenciación sexual necesaria para funcionar de manera heterosexual con un módico nivel de placer y el máximo que elimina todo sentido de empatía y de contacto emocional con el otro sexo, percibido así como una especie diferente, hay todo un rango de posiciones, cada una ocupada por una cultura que insiste en considerarla la única madura y saludable.

Pero también agregaría que, como alguien que aspira a ser un analista sensible a la cultura, no soy un relativista cultural, sino un universalista en grado mínimo. Aun cuando cuestione gran parte de la superestructura psicoanalítica, sigo apoyándome en sus fundamentos y suscribiendo sus supuestos básicos: la importancia de la parte inconsciente de nuestra mente en nuestros pensamientos y acciones, la significación vital de las experiencias tempranas en la vida posterior, la importancia de Eros en la motivación humana, el interjuego dinámico, conflictos incluidos, entre las partes conscientes e inconscientes de la mente, y la importancia vital de la transferencia y de la contratransferencia en la relación entre terapeuta y paciente. Todo el resto es libre, y así como hemos empezado a hablar de modernidad en plural, de diferentes modernidades, quizá pronto estemos hablando de psicoanálisis japonés, francés, chino, argentino e indio. Tal vez necesitamos considerar los universales no como lo que se comparte, sino como lo que *deberíamos* tener en común, no como lo que *es*, sino como lo que resulta deseable.

¿Cuáles son los vínculos entre religión y psicoanálisis?

Desde el severo rechazo de Freud de los rituales religiosos y de la creencia en Dios como remanentes de la vida mental infantil, los psicoanalistas se han enorgullecido de su arreligiosidad. Pero debemos recordar que aunque Freud rechazó las creencias y los rituales religiosos, fue más circunspecto, si no respetuoso, hacia el tercero y, para mí, el más importante de los aspectos de la religión: el sentimiento religioso. A pesar de considerar el pináculo del sentimiento religioso, la *unio mystica*, una regresión al narcisismo primario del infante en la forma de “sentimiento oceánico”, en algunos pasajes Freud ha lamentado haber ignorado el “tipo más raro y profundo de emoción religiosa, experimentado por místicos y santos”. Mi punto es que debemos comprender que esta emoción denominada religiosa no se limita a santos y místicos, sino que es una necesidad fundamental de los seres humanos. En realidad, no es religiosa en absoluto, y la mayoría de nosotros ha sentido esta emoción en momentos perceptibles de grandeza en presencia de la naturaleza, en el estremecimiento frente a una obra de arte o al oír una pieza musical, en la inefable intimidad con un ser amado tras el encuentro sexual, cuando los cuerpos se han separado y yacen juntos lado a lado, pero aún no responden como si fueran dos. Hay muchos otros momentos así, epifanías menores, que escapan a nuestra conciencia porque asumimos que la experiencia mística es territorio de místicos y santos, más una excepción que la regla en la vida humana.

El canto de sirena de la religión reside en la promesa y la llegada de esos momentos: en los rituales relativos a los ritos de pasaje, llevados a cabo en hogares y templos, mezquitas e iglesias, festivales y peregrinaciones, prácticas místicas y demás.

Estos abrumadores momentos religiosos son lo que el poeta irlandés William Yeats llamó “desolación de lo real”¹ en el poema “Meru”. Son destellos que, en palabras del poeta inglés John Keats, “iluminan el estrecho mundo trivial de la existencia cotidiana, un mundo que siempre ha sido inadecuado a nuestra experiencia e insuficiente para soportar la carga de nuestras esperanzas”².

Estos destellos de luz son como momentos y frases musicales que de pronto y de manera inexplicable nos emocionan sin saber por qué. Freud, como es bien sabido, era inmune a ellos. La experiencia y la emoción religiosas son más afines a la música que al arte y la literatura. Creo que los psicoanalistas necesitamos identificarnos con las fortalezas de Freud más que constreñirnos por sus limitaciones, sea en relación con la música o con la experiencia religiosa. Me pregunto además si esta sordera a la música de las experiencias religiosas (en el cristianismo, quizá más en las iglesias protestantes que en las católicas) es otra razón de la crisis del orden liberal en tantos países del mundo. Es una locura desestimar el impulso religioso que se halla no solo en las religiones tradicionales, sino en todos los movimientos y las ideologías que prometen al individuo la experiencia de trascender sus límites individuales, la experiencia de ser parte de algo mayor que la existencia individual. Además de los principios de realidad y de placer, existe lo que he llamado principio de búsqueda de la unidad, impulsado por Eros en su sentido amplio, que ignoramos poniendo en riesgo la búsqueda de una mayor comprensión de la psiquis humana.

1 N. del T.: Traducción de Antonio Rivero Taravillo. La traducción corresponde a: Yeats, W. B. (2010). Meru. En A. Rivero Taravillo (trad.), *Poesía reunida*. AlNoah: en línea. (Trabajo original publicado en 1934).

2 N. del T.: Traducción libre.

¿Cuáles son las diferencias, en términos generales, entre la mente oriental y la occidental?

En términos muy generales, hay dos versiones sobre la naturaleza de la persona y de la experiencia humana, combinadas en diferentes proporciones en las mentes asiáticas y occidentales. Una versión, que domina la mente de una persona occidental moderna, es también el guion básico del psicoanálisis, con raíces en el Iluminismo. Esta versión sostiene que las satisfacciones y las metas humanas son fundamentalmente personales, individuales. Cada uno de nosotros vive en su propio mundo subjetivo, buscando placeres personales y fantasías privadas, construyendo una trayectoria vital que, al final de la vida, desaparecerá. La función esencial de la sociedad es preservar la posibilidad de tal realización personal. La sociedad no puede proporcionar nada positivo, no puede sumar nada esencial a la realización personal. Lo que puede hacer es evitar lo negativo, la interferencia con las satisfacciones individuales.

El otro guion de la mente, común a muchas civilizaciones asiáticas, es una visión opuesta que exalta la comunidad frente al individuo. Esta visión pone el énfasis en la pertenencia a una comunidad como necesidad central de una persona, y sostiene que solo si una persona pertenece verdaderamente a una comunidad, de manera natural, puede entrar en la corriente de la vida y llevar una vida plena, creativa y espontánea. Ambas visiones tienen su lado oscuro. Si el lado sombrío del individualismo es una búsqueda impenitente de egoísmo y codicia desenfrenada, el lado oscuro del comunitarismo es su exclusividad, su intolerancia y su potencial de violencia. Debemos comprender que ambas visiones persisten en la psiquis, aun cuando una resulte dominante en determinado período histórico. Por ejemplo, en Occidente, la visión comunitarista de la vida no ha devenido en algo anticuado, regresivo, patológico. En su forma malevolente, la hallamos hoy en la reaparición del comunitarismo nacionalista en la mayoría de los países europeos y en el comunitarismo racial en Estados Unidos.

En contraste con el Occidente moderno, la visión oriental del yo (aunque hablo principalmente de la visión india, con la que estoy más familiarizado) no es la de una individualidad limitada, única. La persona india no es un centro autocontenido de conciencia que interactúa con otro, como los individuos de la civilización griega y de la postiluminista europea. A diferencia de en estas, en la imagen dominante de la cultura, el yo está *constituido* por relaciones. Un indio no es una mónada, sino que su naturaleza personal tiene su origen en lo interpersonal. La totalidad de afectos, necesidades y motivaciones son relacionales, y el malestar es siempre un desorden de las relaciones, no solo con los humanos, sino también con el orden natural y cósmico.

En correspondencia con la imagen cultural del cuerpo en constante intercambio con el ambiente, sumado al cambio interior permanente, la persona india, además, tiende así a percibirse como un ser cambiante cuya naturaleza psicológica personal no está constituida por un *sentido de identidad* estable, sino fluido, formado y reformado de manera constante por sus interacciones con el entorno. Los límites de la persona india -entre yo y otros, entre cuerpo y mente- también tienden a ser menos claramente demarcados. Como corolario, se desprende que una gran parte de la felicidad o del sufrimiento individual en la mente india se verá como la porción individual de la felicidad o del sufrimiento de la familia o de la comunidad, o del grupo principal en un contexto particular. En los individuos, por supuesto, la manera individual y la relacional de percibir el yo y el mundo se combinarán en distintas proporciones, aunque sea de esperar que una u otra dominen en una cultura en particular.

Permítaseme agregar que no estoy proponiendo ninguna dicotomía simplificada entre la imagen cultural occidental del individuo, el yo autónomo, y el yo relacional,

transpersonal, de la cultura india. Ambas visiones de la experiencia humana están presentes en todas las culturas, aunque una determinada cultura puede, a lo largo del tiempo, destacar y enfatizar una a expensas de la otra.

Usted tiene pacientes de diferentes países. ¿Qué posibilidades y limitaciones encuentra al trabajar como un analista que proviene de un contexto cultural diferente?

¿Cómo debe afrontar un psicoanalista la cuestión de la diferencia cultural de su cliente en la práctica? La situación ideal sería que esa diferencia exista solo en grado mínimo, en el sentido de que el analista haya obtenido un conocimiento psicoanalítico de la cultura del paciente a través de una prolongada inmersión en su vida cotidiana y sus mitos, folklore y literatura, su lenguaje y su música, una absorción no a través de los huesos en el caso del paciente, sino mediante la cabeza y el corazón. Cualquier cosa que resulte inferior a esta posición de máxima pone al analista en riesgo de sucumbir al señuelo del estereotipo cultural al abordar las particularidades de la experiencia del paciente. En las diadas terapéuticas interculturales, un conocimiento escaso es de hecho algo peligroso, pues borra diferencias importantes y supone equivalencias donde solo hay semejanzas. Lo que el analista precisa no es un conocimiento detallado de la cultura del paciente, sino un serio cuestionamiento y la conciencia de los supuestos que subyacen en la suya propia, la cultura en la que ha nacido y también aquella en la que ha socializado profesionalmente como psicoanalista. En otras palabras, lo que sugiero es que, en ausencia de la posibilidad de llegar a un profundo conocimiento psicoanalítico de la cultura del paciente, el analista necesita esforzarse por llegar a un estado de la cuestión en el que los sentimientos de extrañamiento del paciente a causa de sus diferencias culturales con el analista sean minimizados, y el paciente no elimine la parte cultural del yo de la situación terapéutica o lo haga solo en grado mínimo. Esto es posible solo si el analista comienza a valorar su propia ignorancia, logra una apertura cultural al adquirir conciencia de las proposiciones fundamentales de su cultura sobre la naturaleza humana, la experiencia humana, la realización de la vida humana, y luego reconoce su relatividad al verlas como productos culturales, insertos en un tiempo y un espacio particulares. Necesita hacerse sensible a la existencia oculta de lo que Heinz Kohut llamó “moralidades de salud y madurez”, en su particular escuela analítica.

Este etnocentrismo, la tendencia a considerar culturas extranjeras en términos de la propia, y el chauvinismo cultural no resuelto son patrimonio de todos los seres humanos, incluidos los psicoanalistas: la adquisición de la apertura cultural no es una tarea fácil. Los sesgos culturales pueden aparecer en los lugares menos pensados.

¿Cree que la mente de los pacientes occidentales de clase media conforma las teorías psicoanalíticas?

Sí, de manera abrumadora. La mayor parte de nuestro saber acerca del modo en que los humanos sienten, piensan, actúan se deriva de un pequeño subconjunto de la población humana que el psicólogo Joseph Heinrich llamó WEIRD³, sigla en inglés que indica *occidental, educado, industrializado, rico y democrático*. Psicólogos, sociólogos, psicoterapeutas, filósofos son tan WEIRD como los sujetos de sus estudios,

atenciones o especulaciones. Es este pequeño grupo de valores estadísticos erráticos, en su abrumadora mayoría población occidental urbana de clase media, el que nos brinda tanto los productores como los sujetos de nuestro conocimiento psicoanalítico contemporáneo, que luego hemos procedido a generalizar alegremente al resto de la humanidad. Compartidas por analistas y pacientes de manera similar, dominando el espacio analítico en el que ambos funcionan, las ideas fundamentales sobre relaciones humanas, familia, matrimonio, masculinidad y feminidad, y demás, esencialmente occidentales en origen, muchas veces perduran sin examinarse y se consideran universalmente válidas. Como ya se ha dicho, si un pez fuera científico, el último descubrimiento que lograría sería el agua.

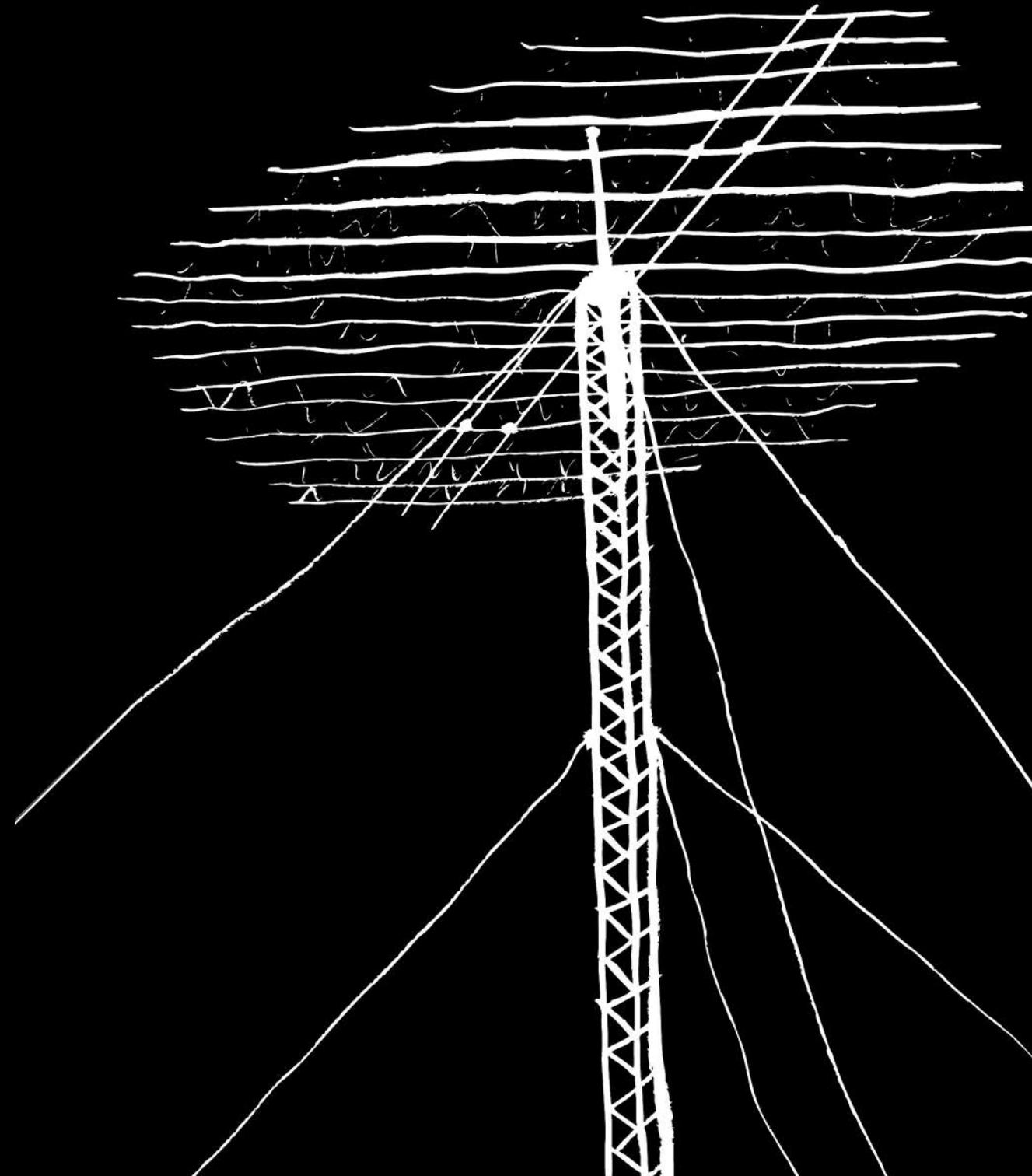
Usted está en ambos lados, incluso en su vestimenta... Es difícil conocer a alguien que combine una educación occidental en una mente oriental. ¿Qué piensa del futuro del psicoanálisis, visto desde su punto de vista en Oriente?

Creo que el psicoanálisis en Occidente o en Oriente debe abandonar completamente el modelo médico.

Su futuro es una meditación muy moderna, realizada por dos personas, una meditación conjunta. Los problemas desaparecen a medida que se medita, pero esa no es la parte más importante. Curar las neurosis como un producto secundario de la meditación, pero una meditación que también incluye palabras, distinta de la mística.

³ N. del E.: Hay, en la sigla original en inglés, un juego de palabras que se pierde en la traducción. La palabra *weird*, que significa “extraño”, “raro”, tiene un sesgo peyorativo.

Fuera de Campo



Andrea Rodríguez Quiroga*, Laura Bongiardino**,
Laura Borensztein* **, Juan Carlos Marengo***,
Ivana Aufenacker* ** y Carla Mango****

Consentimiento informado: Su uso y opinión entre psicoanalistas latinoamericanos

Esta investigación estuvo a cargo del Equipo de Investigación en Práctica Clínica Psicodinámica. Resaltar este punto no es meramente una forma de identificar a los autores, sino también introducir cuál ha sido el camino que llevó a indagar acerca del conocimiento, uso y opinión del consentimiento informado (CI) en diversas prácticas profesionales de la psicología, el psicoanálisis y la psiquiatría dinámica. La falta de materiales clínicos disponibles para ser estudiados de manera sistemática y la renuencia a pedir consentimiento al paciente para ser grabado obligaron a considerar este estudio como necesario para indagar y promover la temática institucionalmente. Inicialmente se realizó un estudio de revisión (Rodríguez Quiroga, Messina y San-salone, 2012), luego un proyecto piloto (Corbella, Rodríguez Quiroga, Bongiardino, Borensztein, Marengo, Riveros, Varrenti y Pacheco, 2016), y finalmente esta investigación, de la que aquí se despliegan los resultados del primer estudio. La misma informa sobre el grado de conocimiento que los psicoanalistas y analistas en formación latinoamericanos tienen acerca del uso del CI, y sus opiniones al respecto.

Cabe aquí aclarar que, para este estudio, el CI ha sido definido como *una prescripción ética* que se utiliza como directiva básica en diversos ámbitos profesionales, siendo el resultado de una *preocupación concerniente al derecho humano fundamental a la libre determinación* (Bennett, 2000, citado en Rodríguez Quiroga, 2012). Hay diversas definiciones acerca del consentimiento que enfatizan distintos aspectos de este según el contexto en el que pretenda ser aplicado.

Se espera así generar un debate sobre la temática entre los psicoanalistas e identificar diferencias sobre uso y opinión del CI en relación con prácticas específicas de los analistas. Se confía en contribuir con información que facilite el ejercicio de la responsabilidad ética y jurídica en las prácticas de los analistas.

Dichas prácticas se encuentran instituidas en los ámbitos donde los analistas se forman (sociedades psicoanalíticas, universidades, grupos de estudio). Es sabido que muchas de las instituciones dedicadas a la salud mental, al menos en Occidente, fueron creadas a partir de modelos preexistentes y bajo una perspectiva disciplinar, como bien lo ha señalado Michel Foucault (1975/2001). Son instituciones surgidas

de prácticas sociales instituidas que desde diversos modelos teóricos consideran e intervienen sobre el sufrimiento y los conflictos relacionados con todo lo atinente a los trastornos mentales y emocionales. La misma descripción cabe para las instituciones que forman a los profesionales en estas áreas de conocimiento.

Hay dos temas que no fueron suficientemente pensados o tenidos en cuenta desde los inicios en estas prácticas: los derechos de los pacientes y las relaciones de poder.

Los derechos de los pacientes irrumpen a partir de consecuencias iatrogénicas, mala praxis o, simplemente, ante pacientes que, ejerciendo su autonomía, resisten las indicaciones planteadas por los profesionales. Para decirlo de otro modo, es desde un plano tanto legal como ético que comienzan a discutirse y a incluirse instrumentos relacionados con los derechos de los pacientes y los límites a las prácticas e intervenciones médicas. Por ejemplo, ha sido un largo proceso la inclusión y administración del CI como una práctica habitual en medicina, y mucho más largo aún en las prácticas psicoterapéuticas. Aún hoy se encuentra amplia resistencia en ciertos ámbitos; por ejemplo, en la práctica psicoanalítica privada tanto como en la actividad institucional.

Los desarrollos teóricos en clínica vincular han hecho aportes muy interesantes y pertinentes al interrogar temas que históricamente no han sido considerados conceptos intrínsecos al corpus teórico-clínico. Por ejemplo, el tema del poder o, para ser más precisos, las relaciones de poder.

Si bien hubo muchos cambios desde los tiempos en los que a aquellos pacientes considerados “locos” había que encerrarlos –así como también han cambiado los criterios pedagógicos a la hora de transmitir la enseñanza de una disciplina–, aún perdura cierta confusión a la hora de distinguir entre la relación de asimetría que puede existir entre quien posee un conocimiento profesional y el paciente, y la noción de jerarquía.

En tanto personas que interactúan ante una situación dada, como puede ser una consulta profesional, lo que allí habrá es una relación asimétrica producida porque una de las partes intervinientes tiene el conocimiento y las posibilidades de ayudar con aquello que motiva una consulta, pero, como partícipes de la situación, no hay jerarquía que los diferencie como personas en sus derechos y en sus responsabilidades. Ninguno de los que allí participan puede excluirse de las relaciones de poder que el simple hecho de estar ante la presencia de unos y otros impone. La presencia vuelve visible que siempre hay un tope para las representaciones que cada uno pueda tener sobre la situación, ya que cada uno, con su presencia y su voz, le recuerda al otro los límites que cada uno admite o considera (Berenstein, 2004).

El presente texto no intenta ahondar en la complejidad que el tema del poder implica. Simplemente, se trata de visibilizar que cualquier modo de intercambio humano conlleva los efectos de las relaciones de poder que lo atraviesan.

Un eje posible entonces por considerar es aquel núcleo de poder proveniente de los paradigmas. Si bien ellos son necesarios para resolver los problemas de un campo de conocimiento que hasta un cierto momento permanecían en un cono de sombra o no se contaba con instrumentos adecuados para intervenir y resolver (Bernardi, 1989), se convierten en un obstáculo en sí mismos cuando adquieren un valor hegemónico desde las instituciones o las prácticas sociales, forzando a colegas y alumnos a adoptarlos, erigiéndose en portadores de un saber que opera más como una creencia que como un conocimiento científico.

Esto conduce a resaltar que las relaciones de poder son organizadores permanentes de la vincularidad. Los desarrollos de la teoría vincular han aportado fecundos desarrollos en estos aspectos (Puget, 1996).

La cuestión es que, en todas las disciplinas, la aparición de nuevas ideas y herramientas también es promotora de nuevos problemas.

* Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires.

** Equipo de Investigación en Práctica Clínica Psicodinámica, Instituto Universitario de Salud Mental.

*** Médico especialista en psiquiatría por el Instituto Universitario del Hospital Italiano.

**** Licenciada en psicología por la Universidad Favaloro.



Es quizá desde esta perspectiva que, en el año 2017, la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés) creó un comité de confidencialidad para examinar el uso del material clínico, el uso de la tecnología a distancia y otros asuntos, y hasta el momento sigue trabajando en el tema. Estas palabras del Chair del comité ilustran algunas de las preocupaciones actuales en relación con el tema tratado en este artículo.

En varios países, incluyendo muy posiblemente a toda la Comunidad Europea, los pacientes poseen registros médicos sobre ellos y tienen derecho a verlos y controlarlos. Esto puede extenderse a las notas del proceso analítico. Si es así, entonces si el material extraído del tratamiento de un paciente se utiliza en cualquier foro (presentación científica, enseñanza, estudio de caso clínico, quizás incluso supervisión), el paciente tendría el derecho de ver y de controlar qué se utiliza así. En algunas jurisdicciones, disfrazar las características de identificación puede no ser suficiente para asegurar que los derechos de propiedad de un paciente han sido respetados. Dónde ir desde allí es una pregunta interesante. ¿Se requerirá el consentimiento informado? En análisis, un tema controvertido por derecho propio. La IPA ha buscado la opinión legal para ayudar a guiarnos a través de esta maraña de temas difíciles. (Brook, 2018, párr. 9)

Hasta hoy, entonces, los miembros y candidatos de la IPA siguen regidos por los Principios de Ética, Código de Ética y Procedimientos de Implementación, que reflejan valores humanitarios, principios psicoanalíticos y obligaciones profesionales para con los pacientes y el público, pero que no incluyen explícitamente el pedido de CI (Asociación Psicoanalítica Internacional, 2015).

Sin embargo, ameritan ser destacados los puntos 4 y 5 de la parte III de dicho código, bajo el título “Código ético para todos los psicoanalistas y candidatos”.

El primero de ellos ha sido citado por Wajnbuch *et al.* (2018) con relación a preguntarse: *¿Podríamos acaso tomar una publicación sin consentimiento como un “abuso de poder”?* Quizá pueda extenderse la pregunta a otras áreas de la práctica profesional donde cabría la aplicación del CI. La IPA (2015) nos alerta acerca de esta cuestión en el apartado que se transcribe a continuación:

Parte III: Código ético para todos los psicoanalistas y candidatos

4. Abuso de poder

a) Un psicoanalista debe tener debidamente en cuenta, durante un análisis y después de su finalización, el desequilibrio de poder que puede existir entre el analista y el analizando, y no debe actuar de ninguna manera contraria a la autonomía del paciente o del expaciente.

Y, ya en el punto 5, describe un punto esencial que retomaremos más adelante: la importancia de promover las mejores prácticas, para lo cual claramente menciona el estar actualizado como profesional y el mantener contacto con otros profesionales.

Parte de esta tarea está ligada a poder publicar, investigar, presentar académicamente y ser leído por colegas no psicoanalistas, nuevamente el tema del CI permea cada una de estas actividades profesionales.

5. Mantenimiento de normas, deterioro profesional y enfermedad

a) Un psicoanalista debe estar comprometido con el desarrollo profesional continuo y debe mantener los niveles apropiados de contacto con los colegas profesionales. Esto es para asegurar que se mantenga un nivel adecuado de práctica profesional y conocimiento actual de los desarrollos profesionales y científicos pertinentes.

En Latinoamérica, la Federación Latinoamericana de Psicoanálisis está en conformidad con el Código de Ética de la Sociedad Iberoamericana de Salud Mental en Internet (SISMI, 2009). En él no se alude al CI.

La responsabilidad profesional permea dos áreas imposibles de soslayar: la ética y la ley.

El trabajo realizado por Roussos, Braun y Olivera, *Conductas responsables para investigación en psicología* (2012), así como su antecesor, *Ethical behaviors of latin american psychotherapy researchers* (Roussos, Braun y Duarte, 2011) y el libro *Informed consent to psychoanalysis: The law, the theory, and the data*, de Saks y Golsman (2013), merecen citarse como antecedentes de este estudio. Roussos, Braun y Duarte (2011) hablan tanto de la conducta responsable como de la irresponsable en investigación. Sus palabras, en la opinión de quienes escriben, se aplican también a la conducta responsable/irresponsable del terapeuta cuando aseveran que muchas veces la conducta irresponsable no es intencional, sino fruto del desconocimiento, aunque este no justifica un mal accionar ético.

Es importante considerar, entonces, la diferencia entre las regulaciones que rigen la práctica psicoanalítica desde las instituciones que conforman la IPA y las regulaciones que corresponden a la práctica profesional dentro de cada país donde se encuentran las sociedades miembros de la IPA.

Realizando un análisis de 19 países latinoamericanos, considerando los datos publicados por la Organización Panamericana de Salud (Castaglione, OPS y OMS, 2010) y de la Oficina de Protección de Investigación Humana (Office for Human Research Protection and U. S. Department of Health and Human Services, 2017), podemos observar patrones que se repiten dentro de lo que se consideran los parámetros básicos de los derechos del paciente y la práctica de los profesionales de la salud.

Según la Organización Panamericana de Salud (Castaglione, OPS y OMS, 2010), todos los países Latinoamericanos mencionan en sus leyes y guías técnicas el CI y lo refieren a aspectos similares de lo que significan los derechos del paciente, tales como: derecho a la intimidad, la confiabilidad, el ejercicio de su autonomía y voluntad, recibir información sanitaria, ser asesorado, tener acceso a sus registros, conocer el estado de su enfermedad, el tratamiento y pronóstico, y, finalmente,

tener la oportunidad de poder dar su consentimiento o no sobre la intervención a la que será sometido por los profesionales de salud.

Si bien el CI es repetidamente mencionado por estos países como un derecho que el paciente tiene de recibir de todos los profesionales y de todos los ámbitos de la salud, no solo en el ámbito de las prácticas médicas, es de interés hacer notar que esta tendencia a extenderlo a todos los profesionales de la salud está más presente en la actualidad.

También se explicitan algunos puntos de importancia, según regulaciones de diferentes países. Por ejemplo, como se especifica en el Código de Derecho colombiano (leyes N° 68 y N° 1995, de 1999), el CI es una decisión voluntaria que debe ser tomada por ambas partes: el paciente y el profesional de la salud. Esta decisión solo debe tomarse unilateralmente cuando hay una emergencia.

Otro aspecto que debe tenerse en cuenta es la confidencialidad que se pone automáticamente en juego una vez que el contacto profesional-paciente ha tenido lugar, por eso el código de la ley de El Salvador (Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social, Dirección General de Salud, Dirección de Regulación y Dirección de Vigilancia de la Salud, 2008) especifica que esto incluye a los *pacientes* que han pedido ayuda fuera del área de consulta y aquellos que han recibido primeros auxilios.

Otro aspecto que se incluye en el CI pero que se menciona poco es el derecho a *no ser informado*. Como se establece en el Código de Derecho de Panamá (que regula los derechos y obligaciones de los pacientes en materia de información y decisión libre e informada, ley N° 68, 2003) un paciente tiene derecho a no recibir información sobre su condición médica si así lo desea y también tiene derecho a preservar a su familia de esta información. Sin embargo, este derecho de confidencialidad es revocado si existe un riesgo de peligro para sí mismo o para terceros. Otro caso en el que se puede revocar la confidencialidad es si el paciente da su consentimiento para que esto suceda o si un tribunal lo ha ordenado.

Un paciente también tiene derecho a revocar su consentimiento en cualquier momento y puede dar su consentimiento una vez que haya recibido información completa y coherente sobre su enfermedad, tratamiento y pronóstico. Esta información debe ajustarse a sus facultades mentales y sus antecedentes culturales y económicos.

En relación con el estado del arte¹ sobre el tema elegido, cabe mencionar a Goddard, Murray y Simpson (2008), quienes indagaron a través de entrevistas semiestructuradas las tensiones entre los requerimientos del CI y la práctica clínica psicodinámica. Estos mismos autores citan a Croarkin, Croarkin, Berg y Spira (2003) para dar cuenta de que los terapeutas psicodinámicos evalúan pobremente la importancia del CI en los tratamientos, los beneficios del CI para los pacientes y el uso de procedimientos escritos para el CI. Es de interés destacar las razones principales que se han esgrimido frente a esta actitud, a saber, que darle información detallada a un paciente podría lastimar la relación terapéutica y que la comunicación de los métodos utilizados en la práctica psicodinámica podría atentar contra la producción de material inconsciente (Jensen, McNamara y Gustafson, 1991, citados Goddard, Murray y Simpson, 2008). Blease, Lilienfeld y Kelly (2006) aluden a tres razones sobre la renuencia al uso del CI: la dificultad en comprender el CI como un proceso, la complejidad en comprender los aportes de la investigación en psicoterapia y la desatención en relación con comprender los fracasos de tratamiento, tema desarrollado por Bernardi (2016) en nuestra región.

Sin embargo, estudios como los de Jensen, McNamara y Gustafson (1991) y Braaten y Handelsman (1997) ya refutaban esta posición de los terapeutas y es-

pecificaban que los pacientes consideraban como importante poder incluir en el proceso de CI información respecto a técnicas inapropiadas, confidencialidad y riesgos del tratamiento.

Un estudio del Reino Unido encontró que los pacientes que recibían información insuficiente sobre el tratamiento en sus inicios tendían a informar los efectos adversos del tratamiento (Crawford *et al.*, 2016). Acorde con la explicación proporcionada por Blease, Lilienfeld y Kelly (2006), este hallazgo sostiene la idea de que dar información suficiente sobre la terapia ayuda a desmitificar el proceso de tratamiento, reduce la ansiedad sobre el tratamiento y aumenta la confianza entre el terapeuta y el paciente, contribuyendo a mejores resultados (Beahrs y Gutheil, 2001; Snyder y Barnett, 2006), aunque aclaran los autores que este hallazgo también puede ofrecer otras alternativas de comprensión.

De cualquier manera, persiste la discrepancia entre las creencias de los terapeutas y la perspectiva de los pacientes, evidenciándose la tensión existente entre un modelo que presupone que el médico sabe qué es mejor para su paciente versus otro que privilegia la autonomía del paciente respecto a qué quiere para sí.

Hooley (2016) enfatiza, como consideraciones éticas, la importancia de promover mejores prácticas y la protección de paciente y terapeuta. Para ello, identifica tres puntos centrales: el desarrollo y mantenimiento de la competencia profesional, la creación de procedimientos razonables para proteger la privacidad y confidencialidad del paciente, y un CI fundamentado y exhaustivo.

Esto no parece posible sin la incorporación del estado del arte en investigación en psicoanálisis y en psicoterapia (Bleese, Lilienfeld y Kelly, 2006; Kächele y Schachter, 2017).

Queda siempre a consideración de cada analista la temática planteada por Leibovich de Duarte (2006): ¿Es el CI y su carácter de manifestación consciente del paciente suficiente resguardo dentro del contexto del psicoanálisis? ¿Cómo considerar los procesos mentales inconscientes en la respuesta del paciente frente a un pedido de consentimiento? En línea con estas preguntas, Dyer y Bloch Duke (1987) incluyen el tiempo como una variable a considerar, dado que la implementación del CI es parte de un proceso continuo producido en la relación terapéutica. Explicitan que la comunicación entre ambos puede tener múltiples niveles de significación (conscientes e inconscientes), y difícilmente puedan ser apreciados simultáneamente. El CI se produce más de una vez y repetidamente, en un trabajo conjunto.

En definitiva, se trata de un posicionamiento ético en el cual participan pacientes y analistas.

Objetivo general

Describir el uso y opinión del consentimiento informado (CI) entre psicoanalistas y analistas en formación de América Latina, pertenecientes a la Asociación Psicoanalítica Internacional.

Objetivos específicos

1. Describir los diferentes usos del consentimiento informado en la práctica psicoanalítica actual y sus problemas asociados.
2. Estudiar similitudes y diferencias en el uso y opinión del consentimiento informado según diferentes áreas de desarrollo profesional:

1 N. de la E.: El estado del arte es el nivel más alto de desarrollo (ya sea de un aparato, una técnica o un área científica), alcanzado en un tiempo definido.

- a) Docencia, publicación e investigación
 - b) Práctica clínica (adultos, niños y adolescentes, vínculos y psiquiatría)
 - c) Diferentes escuelas de pensamiento analítico
3. Describir la opinión del consentimiento informado desde la perspectiva de los analistas como pacientes.

Método

El estudio 1 de esta investigación es de alcance exploratorio-descriptivo, con un enfoque cuantitativo.

Muestra

Se administró una encuesta a una muestra no probabilística. Esta estuvo limitada a los analistas y los analistas en formación de América Latina que respondieron la encuesta, cuyas direcciones de correo electrónico estaban incluidas en el Roster de IPA, así como las direcciones de analistas en formación que se obtuvieron en respuesta a una solicitud a los institutos de formación psicoanalíticos latinoamericanos.

Originalmente se enviaron 3902 invitaciones para participar y contestar la encuesta. Se confirmó que 3107 fueron recibidas correctamente. Respondieron a la encuesta 234 participantes. De acuerdo con los criterios de inclusión establecidos de antemano, 159 encuestas constituyeron la muestra.

Tabla 1. Frecuencia de respuestas en relación con los e-mails enviados.

	n total	n español	n portugués
Encuestas enviadas	3902	2443	1459
Encuestas recibidas	3107	2029	1078
Encuestas respondidas	234	161	73
Encuestas respondidas analizados	159	111	48

Tabla 1. Número de encuestas.

Materiales

Se preparó un cuestionario sobre datos demográficos (se adjunta en el Anexo 1, junto con la encuesta).

La encuesta comprende 13 preguntas relacionadas con Uso y Opinión del CI. Es una versión modificada de la encuesta publicada por Saks y Golshan (2013), administrada a analistas de Estados Unidos. Se solicitó permiso a los autores para su modificación. Las modificaciones se realizaron en función de los objetivos de la

investigación y parámetros profesionales relevantes para la cultura local.

Se transcriben a continuación los datos demográficos de mayor interés: 68% de la muestra total fueron mujeres; 66% tenía entre 51 y 70 años. Respecto al modelo teórico adscrito, 57% pertenecía al modelo freudiano y 19% al modelo inglés. En relación con el ámbito de desarrollo de la actividad profesional, 64% trabajaba en la práctica privada y 52% trabajaba con adultos.

La muestra se distribuyó en los siguientes países: Argentina, Brasil, Paraguay, Venezuela, Colombia, Chile, México, Perú y Uruguay. Un tercio de los encuestados fueron brasileños; un tercio, argentinos; y un 15%, mexicanos. Estos tres países representaron el 80% de la muestra.

Aunque se incluyeron analistas de 27 sociedades psicoanalíticas latinoamericanas, la mitad de la muestra pertenecía a una de las siguientes cuatro instituciones: APdeBA (16%), APA (14%), SBPSP (12%), SPPA (9%). El 79% resultó ser miembro de la sociedad psicoanalítica a la que pertenecía.

La distribución de la muestra con relación a las sociedades se describe en la figura 1.

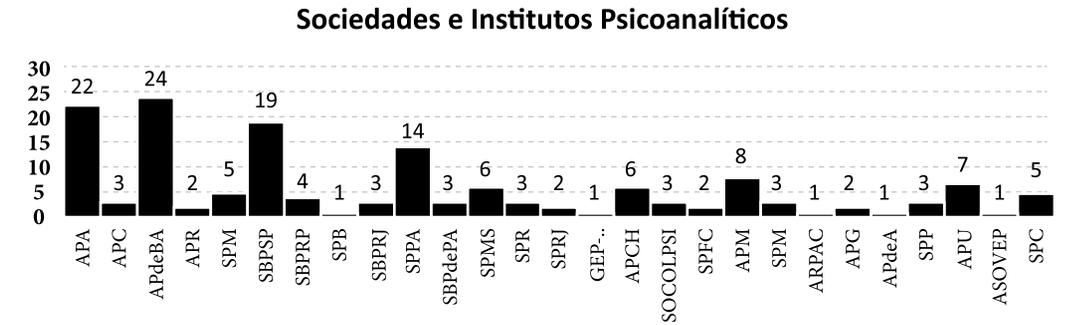


Figura 1. Número de participantes según sociedad o instituto psicoanalítico de pertenencia.

Procedimiento

La encuesta de Saks y Golshan (2013) fue traducida por expertos al español y el portugués, y nuevamente desde ambos idiomas al inglés.

La encuesta que debían completar los participantes fue subida al programa Survey Monkey (plataforma de encuestas para que los usuarios respondan *online*, que también facilita la recopilación de datos).

Se realizaron dos versiones, una en español y otra en portugués.

Los participantes recibieron una invitación por correo electrónico para participar en el estudio con un enlace al sitio web donde se encontraría la encuesta en línea. Las invitaciones fueron enviadas según el idioma del país (español o portugués).

Protección del anonimato: las direcciones IP de los encuestados eran desconocidas, y era imposible rastrear el origen de cada encuesta. La misma era precedida por la solicitud de un CI a cada participante.

Se realizaron cinco envíos de correos electrónicos a los analistas y los analistas en formación. Se solicitó la colaboración de Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal) para realizar el primer envío. Las entregas posteriores fueron realizadas por el Departamento de Investigación del Instituto Universitario de Salud Mental (IUSAM).

Se preparó una base de datos utilizando el programa SPSS para el análisis conjunto de las encuestas obtenidas.

Se realizó un análisis descriptivo con pruebas no paramétricas.

Se organizaron los resultados según objetivos específicos.

Análisis de datos

Las comparaciones por variable de interés se realizaron fundamentalmente mediante tres tipos de análisis. El chi cuadrado cuando ambas variables eran nominales. La U de Mann Whitney cuando una variable era de intervalo y la otra nominal (con dos categorías de respuesta). Y la H de Kruskal Wallis cuando una variable era de intervalo y la otra nominal (con tres o más categorías de respuesta). Estos dos análisis (no paramétricos) se seleccionaron con base a las evidencias de la violación del supuesto de normalidad en las variables presentadas en los análisis descriptivos de las mismas.

Para los tres análisis se estableció un alfa de .05 para el rechazo de la hipótesis nula.

Frente a la falta de análisis *post hoc* en la prueba H de Kruskal Wallis, ante diferencias significativas globales se utilizaron comparaciones U de Mann Whitney para establecer entre qué grupos se observaban las diferencias. En estos casos se ajustó el alfa mediante una corrección Bonferroni para no aumentar la probabilidad de un error de tipo I por las comparaciones múltiples. En los casos en que se realizaron tres comparaciones simultáneas, el alfa se estableció en .016.

Resultados

Una observación general es que el uso del CI se vio asociado a variables como la profesión de los participantes, el modelo teórico al que adscriben, su estatus en las sociedades que conforman y los países de procedencia.

La tabla 2 muestra la opinión de los psicoanalistas sobre aquellos ámbitos en los que se debería utilizar el CI.

	Siempre	Frec.	A veces	C. N.	Nunca
Para llevar a cabo el tratamiento	30	5	12	22	61
Para presentaciones clínicas en instituciones, congresos, etc., que contengan material clínico del paciente	29	15	22	14	50
Para supervisar el tratamiento del paciente	7	3	11	11	87
Para publicaciones referidas al tratamiento del paciente	45	11	15	9	49
Para investigar con material clínico del paciente	33	9	10	7	55
Para grabar al paciente					

Tabla 2. Ámbitos en los que se debería usar el consentimiento informado. (Frec.: frecuentemente; C. N.: casi nunca).

A continuación, se describen las diferencias observadas en base a las características de interés de la muestra, según análisis de comparación. Solo se presentan diferencias estadísticamente significativas. Si hay alguna diferencia no significativa, se aclara esta condición en el texto.

Diferencia por profesión (psicólogo vs. psiquiatra)

Los psicólogos consideraron en mayor medida que los psiquiatras que no debía informarse en el CI sobre las credenciales del analista ni el estado de salud del paciente.

Los psiquiatras sostuvieron que, en comparación con los psicólogos, en sus consentimientos transmiten en mayor medida la especificidad del problema del paciente y alternativas al proceso analítico, mientras que los psicólogos manifestaron incluir con mayor frecuencia nociones asociadas al resguardo de la confidencialidad.

La mayoría de los psiquiatras manifestaron que en el consentimiento debían incluirse beneficios y riesgos de alternativas terapéuticas al análisis, y los psicólogos dijeron mayormente que estas no debían incluirse.

La mayoría de los psiquiatras sostuvieron que el consentimiento debía ser solicitado en forma escrita, en tanto que la mayor parte de los psicólogos consideró que su formato debía establecerse dependiendo de las circunstancias.

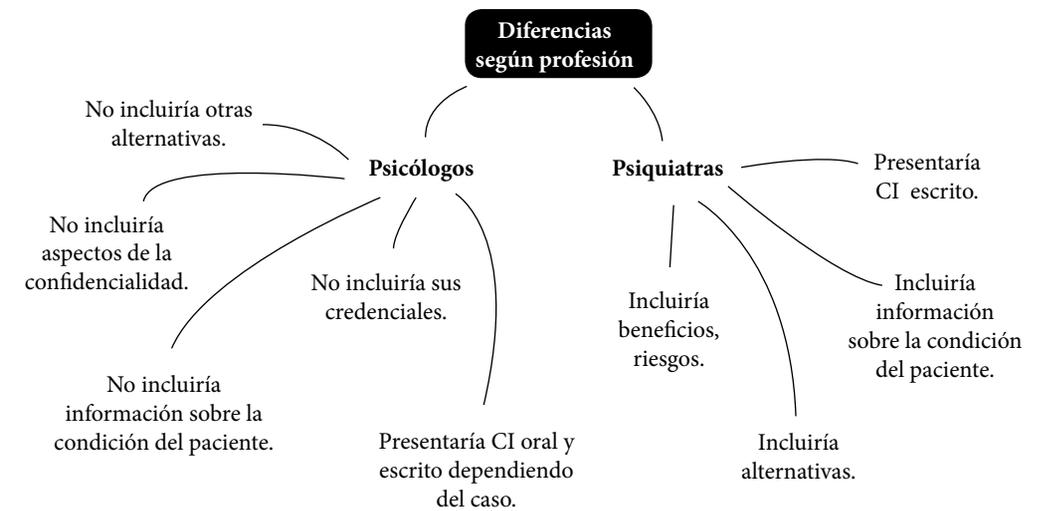


Figura 2. Diferencias estadísticamente significativas según profesión.

Diferencias por modelo teórico

El grado en el que los participantes consideraron necesario utilizar el CI para investigar con material clínico del paciente varió en función del marco teórico de los participantes. Los integrantes de la escuela rioplatense consideraron en mayor medida que debía utilizarse con este fin, comparados con los de la escuela inglesa y la escuela freudiana. Entre estas dos últimas escuelas no se encontraron diferencias significativas.

Por otra parte, el marco teórico se vio asociado a incluir o no especificaciones del problema del paciente en el CI. Los participantes de la escuela freudiana tendieron mayormente a no incluir información al respecto, mientras que los de la escuela rioplatense y la escuela inglesa manifestaron hacerlo en mayor medida.

La inclusión de menciones a posibles amenazas a la confidencialidad también se vio asociada al marco teórico. En los modelos freudianos y de escuela rioplatense, fue similar la manifestación de incluir o no incluir estas nociones; los participantes de la escuela inglesa por amplia mayoría sostuvieron que incluyen este aspecto en sus consentimientos.

En los tres grupos de modelos teóricos, la mayoría consideró necesario usar el consentimiento para la realización de presentaciones. Sin embargo, fue mucho mayor la proporción de participantes de la escuela rioplatense que manifestaron necesaria su inclusión.

Diferencia por estatus en la sociedad

Se observaron también una serie de variables asociados al estatus de los participantes en las sociedades a las que pertenecen.

Con relación al uso del consentimiento, se observaron diferencias en cuanto a la idea de si debía incluir la autorización del paciente para presentaciones, supervisiones, etc. Entre los analistas en formación, si bien la mayoría consideró necesario incluir la autorización de los pacientes, un porcentaje importante consideró que no debía incluirse. En el caso de los miembros de instituciones, la proporción de participantes que consideró necesario incluir la autorización fue mucho mayor. En los egresados del instituto, todos consideraron necesario incluir dicha autorización del paciente en el consentimiento.

También se observaron diferencias acerca de la finalidad de utilizar el consentimiento. Los egresados del instituto tendieron a considerar en mayor medida la necesidad de usar el consentimiento para supervisión de casos, presentando diferencias significativas con los miembros de instituciones y los analistas en formación.

Además, el estatus de los participantes se asoció a diferentes ideas acerca de qué transmitir en el consentimiento.

Los grupos también se diferenciaron en la necesidad de transmitir los beneficios del proceso analítico. Los egresados de instituto presentaron en mayor grado una necesidad de transmitir dichos beneficios, comparados con los otros dos grupos. Por otra parte, los egresados de instituto manifestaron una tendencia mayor a transmitir los riesgos del proceso analítico, con diferencias significativas respecto de los miembros de instituciones y los analistas en formación.

Los grupos se diferenciaron, por otra parte, con base en la necesidad de plantear alternativas al proceso analítico. La única diferencia significativa entre los pares de grupos se observó entre los egresados de instituto y los analistas en formación, siendo estos últimos los que en mayor grado manifiestan alternativas al proceso analítico en el consentimiento.

Por último, los grupos se diferenciaron en relación con la necesidad de transmitir posibles amenazas a la confidencialidad. Aquellos egresados de instituto manifestaron en mayor medida dicha necesidad, en comparación con el grupo de miembro de instituciones.

Diferencias por países

La variable país de procedencia de los participantes se vio asociada a variaciones sobre el CI.

En cuanto al aspecto del consentimiento, los países se diferenciaron significativamente en relación con incluir la aceptación voluntaria del paciente para realizar el tratamiento, información y pedido de autorización a responsables del paciente, autorización del paciente para presentaciones clínicas e informar del estado de salud del paciente.

Los participantes de Argentina y México consideraron necesario en mayor dimensión que el consentimiento incluya la aceptación voluntaria del paciente, mientras que en Brasil la mayor parte de los participantes no lo consideró neces-

rio. También la mayoría de los terapeutas de Argentina y México mencionaron la necesidad de que el consentimiento cuente con información y pedido de autorización a responsables del paciente, y en Brasil la cantidad que estableció que era o no necesario fue virtualmente idéntica.

Con relación a la necesidad de incluir la autorización del paciente para presentaciones clínicas, en los tres países la mayoría lo consideró necesario, aunque con variaciones. En Argentina, el 41% no consideró necesario incluir dicha autorización, en México un único caso de los 21 recabados no manifestó esta necesidad. En Brasil, el 78% sostuvo que debía incluirse la autorización del paciente en el consentimiento.

Informar el estado de salud del paciente en el consentimiento también presentó diferencias por países. El 44% de los participantes de Argentina y el 42% de los de México lo consideraron necesario, mientras que en Brasil solo 17% lo manifestó como requisito.

Respecto de la finalidad de usar el consentimiento, los participantes de Argentina y México consideraron en mayor medida que era necesario para llevar a cabo el tratamiento. Ambos países presentaron diferencias significativas al compararlos con Brasil.

También el uso de consentimiento para presentaciones clínicas presentó diferencias entre los países.

En este aspecto, los participantes de México tendieron a considerar en mayor grado la necesidad de utilizar el consentimiento para supervisar el tratamiento del paciente en comparación con Brasil. En Argentina también se observaron puntajes superiores a los de Brasil en este punto, pero las diferencias no fueron significativas.

A su vez, lo que los participantes transmitieron e incluyeron en el consentimiento se vio asociado a su país de procedencia.

Los participantes de Brasil manifestaron transmitir en mayor medida sus calificaciones que los de Argentina. Si bien se observó una diferencia con los de México, la misma no fue estadísticamente significativa.

Los sujetos de México tendieron a transmitir con mayor frecuencia los beneficios y los riesgos del proceso analítico, en comparación con los de Brasil y Argentina.

También globalmente se observó que la transmisión de riesgos y beneficios de alternativas al proceso analítico se diferenció según los países de los participantes. Si bien México fue el país en el que se presentaron mayores puntajes en este ítem, ninguna de las comparaciones U de Mann-Whitney posteriores fueron significativas.

En las comparaciones por países, algunos de los resultados observados mediante los análisis H de Kruskal-Wallis se vieron replicados por el chi cuadrado. Así, por ejemplo, los participantes de Brasil en mayor proporción manifestaron incluir en sus consentimientos las calificaciones.

Del mismo modo, se observan diferencias en cuanto a la inclusión de los riesgos del proceso analítico y las posibles amenazas a la confidencialidad.

Finalmente, respecto del conocimiento de leyes que regulen el uso de consentimiento, los participantes se diferenciaron en el hecho de conocer una ley clínica que promueva su uso. La mayoría de los participantes de Argentina contestó conocer una ley de esa naturaleza, mientras que en los participantes de Brasil se observó la tendencia opuesta.

Resultados de acuerdo con los objetivos específicos

1. Describir diferentes usos de consentimiento informado en prácticas clínicas psicoanalíticas actuales y problemas asociados. Se observaron diferencias significativas entre psicólogos y psiquiatras, diferentes escuelas de pensamiento y el

estatus de los participantes en la sociedad con respecto a lo que incluirían en un CI y cómo lo administrarían.

También podemos ver una diferencia de acuerdo con los países -por ejemplo, entre Argentina y Brasil-, respecto al conocimiento que tienen sobre las leyes que regulan el uso del CI.

En relación con el conocimiento de la ley sobre CI, la figura 3 muestra diferencias de acuerdo con distintas áreas de práctica profesional.

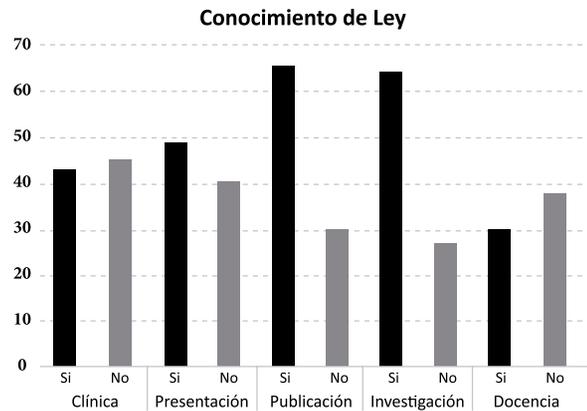


Figura 3. Conocimiento de la ley sobre consentimiento informado de acuerdo con las distintas áreas de práctica profesional.

2. Estudiar similitudes y diferencias en el uso y opinión del consentimiento informado según diferentes áreas de desarrollo profesional.

A) Participación en la enseñanza, publicaciones, investigación, supervisión.

Si bien hubo diferencias significativas con relación a este punto, cabe mencionar la opinión de psicoanalistas relativa a la obligatoriedad en los ámbitos antes mencionados. Esta información se ve graficada en la figura 4.



Figura 4. Opinión de psicoanalistas sobre la obligatoriedad del CI en distintos ámbitos.

B) Según áreas de práctica clínica (adultos, niños y adolescentes, vinculación, psiquiatría).

No hubo diferencias significativas.

C) Según diferentes escuelas de pensamiento analítico.

Como se ha visto antes, los terapeutas no difieren en la opinión en aspectos clave en función de su escuela de pensamiento.

3. Describir opiniones sobre el CI desde la perspectiva del analista como paciente. Resultados de la encuesta: No hubo diferencias significativas.

Limitaciones del estudio

Es importante destacar el bajo porcentaje de respuestas como limitación del estudio 1, que fue inferior al 30%. La baja tasa de respuesta de algunos países no permitió que se incluyeran en los análisis estadísticos. Puede haber variables intervinientes asociadas con responder a la encuesta que implican una visión particular del CI. En consecuencia, la generalización de estos resultados significaría una amenaza para la validez externa. Dada la tasa de respuesta, sería apropiado replicar el estudio en la población total o utilizar un diseño probabilístico de muestreo que asegure un grado de representatividad de la muestra.

Tampoco hay una prueba de la validez psicométrica de la encuesta en términos de su validez y confiabilidad.

Se propone que se exploren las percepciones del CI con instrumentos estandarizados o que se desarrollen instrumentos específicos. También debe tenerse en cuenta la conveniencia social en las respuestas.

Discusión y conclusiones

A veces, como en esta ocasión, la ausencia de datos genera hipótesis de gran interés. De las 234 encuestas cuyos datos demográficos fueron recolectados, solo 159 respondieron a las preguntas específicas sobre uso y opinión del CI.

Es posible presentar algunas hipótesis sobre estos resultados, en primer lugar, en relación con el material en sí. ¿Fue comprensible la encuesta? ¿De fácil acceso? Cada uno de ustedes podrá opinar al respecto, ya que la misma está inserta como anexo en este trabajo.

Sin embargo, a los efectos de este estudio, es más interesante considerar la reticencia de los psicoanalistas a dar su opinión y explicar el uso que hacen o no del CI.

¿Es este un territorio desconocido, y eso dificulta la respuesta? ¿Cuestiona este tema algo muypreciado por la comunidad psicoanalítica, a saber, la ética en la atención al paciente? ¿Será que en nuestra región las instituciones psicoanalíticas no han reflexionado lo suficiente sobre este tema? ¿O, quizá, las instituciones psicoanalíticas no han generado pautas suficientemente claras?

El CI y su implementación obligan a repensar cuestiones centrales relacionadas con el proceso analítico, lo cual debe reconocerse como complejo. La cuestión de la confidencialidad parece ser de mayor importancia en relación con su inclusión en el CI. Hasta cierto punto, parece que, según la cultura institucional, el derecho primario del paciente es la confidencialidad. Y la confidencialidad está protegida, por ejemplo, en las presentaciones, disfrazando el material. Pero ¿cómo dar un paso hacia la cultura actual, en la que los pacientes exigen una mayor implicación en cuestiones de su propia salud?

A su vez, al implementar el CI, la subjetividad del paciente adquiere relevancia una vez más como interés *princeps* del psicoanálisis al hacerle lugar a los derechos del paciente.

Entendemos que esta encuesta es simplemente un trampolín para una mayor reflexión, que debe hacerse un lugar en las instituciones psicoanalíticas latinoamericanas, especialmente con relación a los analistas en la formación. La mayoría de los que han contribuido a esta investigación son analistas *senior*, con muchos años de experiencia profesional en la práctica privada, pero la situación no es la misma para los que están actualmente en formación y que trabajan en el sector público, no solo en el sector privado.

El reto es incentivar a los profesionales a reflexionar sobre este tema en relación con su práctica profesional y sus conocimientos, teniendo en cuenta las implicaciones éticas y jurídicas en ambos casos, y tener éxito en la sensibilización sobre la importancia de dar la debida información sobre el CI.

Kächele y Schachter (2017) introducen el concepto de arbitrariedad voluntaria e involuntaria para describir su rol en la formación de la identidad psicoanalítica.

La arbitrariedad se refiere a una convicción intensa que carece de fundamentación o de datos justificativos. La arbitrariedad involuntaria se refiere a una convicción cuya base es plausible, aunque en la revisión posterior nos damos cuenta de que fue erróneamente concebida. Se espera que este aporte colabore a comprender algunas actitudes hacia el uso y opinión del CI como una arbitrariedad involuntaria y facilite los cambios profesionales actuales con relación a la práctica psicoanalítica.

Resumen

El objetivo del estudio fue investigar el uso y opinión del consentimiento informado (CI) que tienen los psicoanalistas y los analistas en formación latinoamericanos, pertenecientes a la Asociación Psicoanalítica Internacional.

Se estudiaron similitudes y diferencias que surgen entre ellos con relación a diferentes áreas: a) docencia, publicación e investigación; b) práctica clínica; c) diferentes escuelas de pensamiento analítico.

Para este estudio (1) se modificó la encuesta de Saks y Golshan (2013) realizada a analistas de Estados Unidos. Se completaron 159 encuestas; se realizó un análisis descriptivo con estadísticas no paramétricas.

Los resultados indican que el uso del CI se ve asociado a variables como la profesión, el modelo teórico al que se adscribe, el estatus en la sociedad psicoanalítica y el país de procedencia, y también al modo en que la cultura institucional local permea la opinión y el uso del CI.

Entre las limitaciones al estudio resalta la baja tasa de respuestas.

Descriptor: *Clínica, Ética, Institución, Poder, Investigación. Candidato a descriptor:* *Consentimiento informado.*

Abstract

The objective of this study was to investigate the use and opinion of Latin American psychoanalysts and analysts in training, belonging to the International Psychoanalytic Association, about informed consent (IC).

We studied the similarities and differences, in relation to different areas: a) teaching, publication and research; b) clinical practice; c) difference in schools of thought.

For this study (1) the survey by Saks y Golshan (2013) administered to American Analysts, was modified. 159 surveys were completed. A descriptive analysis was performed with non-parametric statistics.

The use of IC is associated to variables such as: profession, theoretical model which the analysts ascribe to, their status in their psychoanalytic society and country of origin. It should be noted that the local institutional culture, has an influence on the opinion and use of IC.

We highlight the low response rate as a limitation to the study.

Keywords: *Clinical practice, Ethics, Institution, Research. Candidate to keyword:* *Informed consent.*

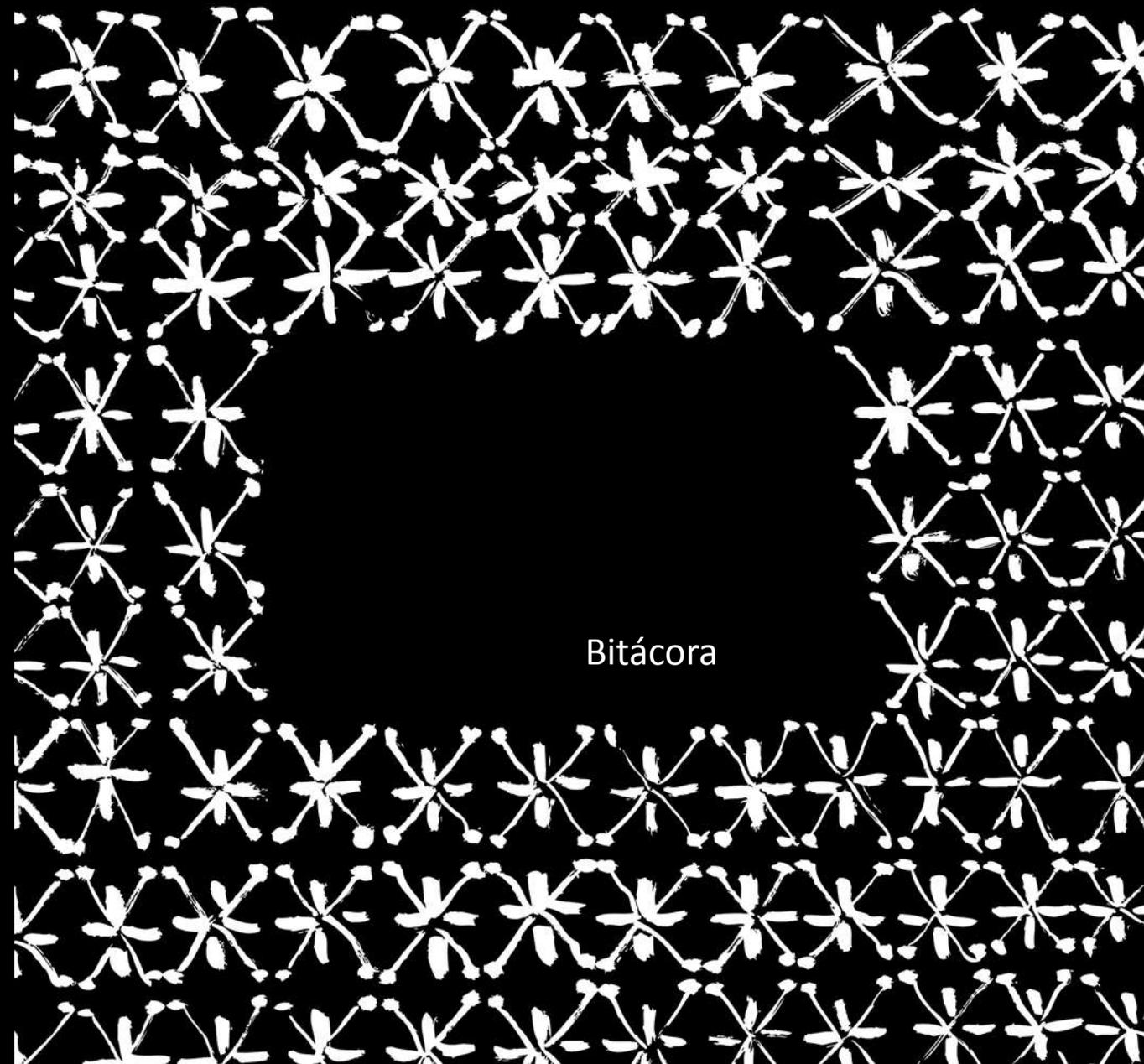
Referencias

- Asociación Psicoanalítica Internacional (2015). *Ethics code new*. Disponible en: https://www.ipa.world/ipa/en/IPA/Procedural_Code/Ethics_code_new.aspx
- Behars, J. O. y Gutheil, T. G. (2001). Informed consent in psychotherapy. *American Journal of Psychiatry*, 158, 4-10.
- Berg, J. W., Appelbaum, P. S., Lidz, C. W. y Parker, L. S. (2007). *Informed consent: Legal theory and clinical practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Blease, C., Lilienfeld, S. O. y Kelly, J. M. (2006). Evidence-based practice and psychological treatments: The imperative of informed consent. *Frontiers in psychology*, 68, 7.
- Berenstein, I. (2004). *Devenir otro con otro(s): Ajenidad, presencia, interferencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Bernardi, R. (1989). El poder de las teorías. El papel de los determinantes paradigmáticos en la comprensión psicoanalítica. *Revista de Psicoanálisis*, 46(6), 904-929.
- Bernardi, R. (2016). Evolución de los pacientes en psicoterapia: La evaluación de los cambios. En R. Bernardi, B. Varela, D. Miller, R. Zytner, L. de Souza y R. Oyénard, *La formulación psicodinámica de caso: Su valor para la práctica clínica* (pp. 353-369). Montevideo: Grupo Magro.
- Braaten, E. B. y Handelsman, M. M. (1997). Client preferences for informed consent information. *Ethics and behavior*, 7(4), 311-328.
- Brook, A. (2018). The IPA on confidentiality. Disponible en: <http://www.ipa.world/IPA/en/Members/confidentialityAB.aspx>
- Castiglione, S., Organización Panamericana de Salud y Organización Mundial de Salud (2010). *Compilación de Legislación sobre sistemas de servicios de emergencia en América Latina*. Washington, D. C.: Organización Panamericana de la Salud.
- Corbella, V., Rodríguez Quiroga, A., Bongiardino, L., Borensztein, L., Marengo, J. C., Riveros, C., Varrenti, M. M. y Pacheco, G. (2016). Uso y opinión del consentimiento informado entre psicoterapeutas: Un estudio piloto. *Revista de Psicología y Psicopedagogía*, 1, 19-35.
- Croarkin, P., Berg, J. y Spira, J. (2003). Informed consent for psychotherapy: A look at therapists' understanding, opinions, and practices. *American Journal of Psychotherapy*, 57(3), 384-400.
- Crawford, M. J., Thana, L., Farqharson, L., Palmer, L., Hancock, E., Bassett, P. et al. (2016). Patient experience of negative effects of psychological treatment: Results of a national survey. *British Journal of Psychiatry*, 208, 260-265.
- Dyer, A. y Bloch Duke, S. (1987). Informed consent and the psychiatric patient. *Journal of Medical Ethics*, 13, 12-16.
- Foucault, M. (2001). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1975).
- Goddard, A., Murray, C. D. y Simpson, J. (2008). Informed consent and psychotherapy: An interpretative phenomenological analysis of therapists' views. *Psychology and Psychotherapy: Theory, Research and Practice*, 81(2), 177-191.
- Hooley, I. (2016). Ethical considerations for psychotherapy in natural settings *ecopsychology*, 8(4), 215-221.
- IBM Corp (2013). *IBM SPSS Statistics Version 22.0*. Armonk: IBM Corp.
- Jensen, J. A., McNamara, R. y Gustafson, K. E. (1991). Parents' and clinicians' attitudes toward the risks and benefits of child psychotherapy: A study of informed-consent content. *Professional Psychology: Research and Practice*, 22, 161-170.
- Kächele, H. y Schachter, J. (2017). The role of arbitrariness in identity formation and research. *Romanian Journal of Psychoanalysis*, 10, 69-82.
- Leibovich de Duarte, A. (2006). La ética en la práctica clínica: Consideraciones éticas en la investigación psicoanalítica. *Revista Uruguaya De Psicoanálisis*, 102, 197-220.
- Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social, Dirección General de Salud, Dirección de Regulación y Dirección de Vigilancia de la Salud (2008). *Guía técnica para los servicios de atención prehospitalaria*. San Salvador: Ministerio de Salud Pública y Asistencia Social.
- Office for Human Research Protections y U. S. Department of Health and Human Services (2017). *International compilation of human research standards*. Disponible en: <https://www.hhs.gov/ohrp/international/compilation-human-research-standards/index.html>
- Puget, J. (1996). Del poder al poder. *Revista de Psicoanálisis*, 5, 121-135.
- Rodríguez Quiroga, A., Messina, A. y Sansalone, P. (2012). Informed consent calling for debate between analysts and researchers. *International Journal of Psychoanalysis*, 93, 963-980.
- Roussos, A. J., Braun, M. y Duarte, A. L. (2011). Ethical behaviors of Latin American psychotherapy researchers. *Journal of Empirical Research on Human Research Ethics*, 6(1), 51-53.
- Roussos, A., Braun, M. y Olivera, J. (2012). *Conductas responsables para investigación en psicología*. Buenos Aires: FUNICS.
- Saks, E. y Golshan, S. (2013). *Informed consent to psychoanalysis. The law, the theory, and the data*. Nueva York: Fordham University Press.
- Snyder, T. A. y Barnett, J. E. (2006). Informed consent and the process of psychotherapy. *Psychotherapy Bulletin*, 41, 37-42.
- Sociedad Iberoamericana de Salud Mental en Internet (2009). Principios del Código de ética para sitios web en Salud Mental. Disponible en: <http://www.eutimia.com/sismi/codigo.htm>
- Wajnbuch, S., Bonifacino, N., Durand, N., González, L., Kopittke, C., Nader, V., Peiter, C., Rodríguez Quiroga de Pereira, A. y Rouillon, G. (2018). Confidencialidad, disfraz y ¿consentimiento informado? *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 126, 129-151.

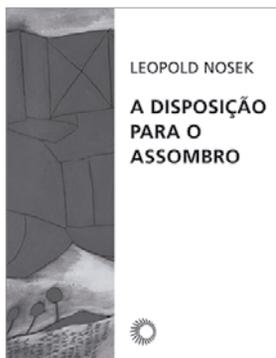


Anexo del trabajo: "Consentimiento informado: su uso y opinión entre psicoanalistas latinoamericanos"

► <https://goo.gl/RZUHcz>



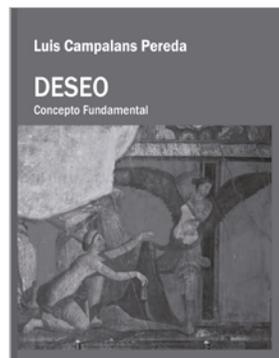
Bitácora



A disposição para o assombro Leopold Nosek

La disposición para el asombro, título del libro publicado en 2017 por Leopold Nosek a través de la editorial Perspectiva, versa sobre lo que podrían ser consideradas premisas para sumergirnos radicalmente en el territorio del psicoanálisis. En diálogo fecundo con autores como Walter Benjamin y Levinas —además de los psicoanalistas Freud, Bion, Green, Ferro— y apostando en la interfaz de la clínica psicoanalítica con diferentes manifestaciones artísticas —artes plásticas, música, *performance* e instalación—, Nosek no esquiva la densidad ontológica de su objeto de estudio, el inconsciente, y convoca al lector a aproximarse al mismo sin intentar reducirlo o domesticarlo. La noción de alegoría en Walter Benjamin, pensada en el contexto del binomio interpretación/construcción en el análisis, es apenas una de las innumerables osadías creativas utilizadas por el autor en esta aproximación al asombroso inconsciente y sus formaciones. Una lectura que instiga el pensamiento, abriendo espacio para nuevas posibilidades teóricas y clínicas. (Rodrigo Lage Leite)

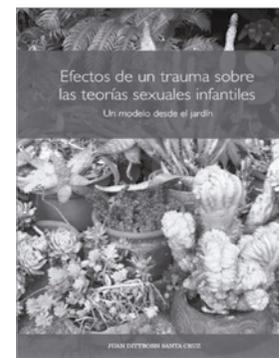
San Pablo: Perspectiva, 2017



Deseo: Concepto fundamental Luis Campalans Pereda

Este libro interroga el concepto de *deseo* en psicoanálisis, por entender que ocupa un lugar central en nuestra praxis. ¿No es el deseo lo que puso en evidencia el descubrimiento freudiano? ¿No advino el análisis como una clínica de las *formaciones* del inconsciente, cuyo común denominador es la *realización* de deseos? ¿Y lo que vertebra la trilogía de textos fundadores de la teoría? Puede afirmarse que “nuestro campo es el campo del deseo” y situarlo como un *Grundbe-griff*, es decir, entre los fundamentos que lo delimitan en su especificidad. Nada podría decirse del deseo y nunca podrá decirse todo, sino a través de un efecto de discurso y siempre que haya interpretación; pero si bien es alcanzable por la palabra, su acceso será siempre problemático. Un deseo que se define como excéntrico, en conflicto irresoluble con la conciencia y la voluntad, y que cuestiona radicalmente el principio del Bien y del hedonismo. (Carolina García)

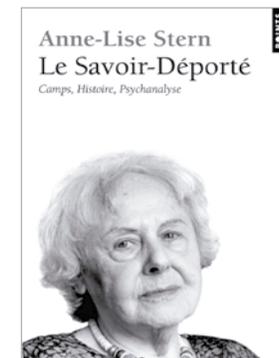
Buenos Aires: Psicolibro, 2018



Efectos de un trauma sobre las teorías sexuales infantiles: Un modelo desde el jardín Juan Dittborn Santa Cruz

Juan Dittborn, ampliando ideas de Green, presenta la problemática del trauma que tiene lugar cuando el niño descubre el alejamiento afectivo por parte de la madre. Algo ha ocasionado un cambio en el estado anímico de la madre, el niño no puede cambiar este estado y el vínculo madre-niño se encuentra perturbado. Junto con este concepto, Dittborn presenta imágenes fotográficas de su jardín. Pienso que, mediante la inclusión del vértice estético, está implícito un modelo de posible apertura del aislamiento que ocasiona la experiencia traumática de alejamiento entre madre y niño. Se trata de una forma de restablecimiento ulterior del vínculo primario con la madre mediante la incorporación de la belleza contenida en la naturaleza cultivada por el hombre. La aproximación a la naturaleza es una forma de reencuentro posible y recuperación sublimatoria del vínculo con la madre, en tanto objeto que se perdió cuando sobrevino el trauma. (Jorge Luis Maldonado)

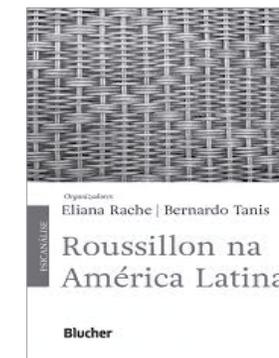
Santiago de Chile: El Lateral, 2016



Le savoir déporté: Camps, histoire, psychanalyse Anne-Lise Stern

El prólogo ilustra el contexto sociopolítico de la familia de origen de la autora, una breve biografía que la sitúa comprometida con el movimiento lacaniano de los años 50. Libro organizado en cuatro capítulos. En el primero, “Textes du retour”, datado 1945, recoge lo escrito a instancias de su madre sobre su experiencia de deportación, los trenes, las estaciones, los campos. El segundo despliega las variadas escenas en las que gesta su noción del “saber deportado”: su práctica hospitalaria con niños y padres, clínica privada, reflexiones sobre la actualidad francesa de la época, el silencio de la postguerra, la escalada negacionista de los 80, entre otras. El tercero, “Lecture-montage”, refiere a la investigación-testimonio, realizada en la *Maison des sciences de l’homme* (1999 y 2001). Finalmente, en “Le temps des cerises” reescribe, ya en el año 2000, el reencuentro con sus padres, conmovedora resignificación, 55 años después de su regreso de los campos. (Laura Veríssimo de Posadas)

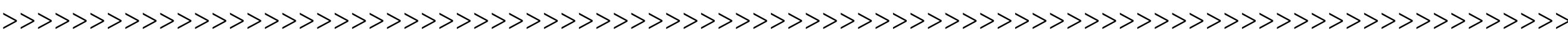
París: Seuil, 2004



Roussillon na América Latina Eliana Rache y Bernardo Tanis (org.)

Lanzado en 2017 —en castellano (Editores Mejicanos, en conjunto con la APM) y en portugués (Blucher)—, *Roussillon na América Latina* nació del entusiasmo de sus organizadores, Eliana Rache y Bernardo Tanis, que estudian a este pensador contemporáneo e innovador de la metapsicología freudiana. Con la participación de analistas de América Latina, la obra introduce el pensamiento de Roussillon ofreciéndose como escenario de casos clínicos y material teórico en los que el trauma y las escisiones características del sufrimiento narcisista-identitario ganan relevancia. La teoría de Roussillon nos ayuda a desvelar los secretos de configuraciones psíquicas prisioneras del lenguaje corporal. Paralelamente al inconsciente reprimido que no puede hablar, el inconsciente no reprimido —que nunca habló por no disponer de palabras— es quien domina la escena. Por esos meandros innovadores, cada uno de los participantes eligió, con su propio estilo, presentar a Roussillon a través de una investigación consciente, en una prosa de agradable lectura. (Eliana Rache)

San Pablo: Blucher, 2017



Juan Carlos Marengo

Médico especialista en psiquiatría por el Instituto Universitario del Hospital Italiano. Psicoanalista en formación del Instituto Universitario de Salud Mental, Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (APdeBA). Magister en Psiconeurofarmacología por la Universidad Favaloro. juancmarengo@gmail.com

Laura Bongiardino

Psicóloga. Miembro del Equipo de Investigación en Práctica Clínica Psicodinámica del Instituto Universitario de Salud Mental (IUSAM). Profesora titular de Diagnóstico y Tratamiento de niños y adolescentes de la Universidad del Salvador (USAL). Adjunta de Metodología de la Investigación y Trabajo de Integración Final en la especialización de niños y adolescentes (IUSAM). laurabongiardino@yahoo.com.ar

Laura Borensztein

Psicoanalista. Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (APdeBA). Integrante del Equipo de Investigación en Práctica Clínica Psicodinámica y docente del Instituto Universitario de Salud Mental (IUSAM). Miembro del Área de Pareja y Familia de la Asociación

Escuela Argentina de Psicoterapia para Graduados (AEAPG). laurabweinstein@gmail.com

Laura Veríssimo de Posadas

Miembro titular y analista en funciones didácticas de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU). Coorganizadora de las Jornadas de Literatura y Psicoanálisis en cinco ediciones, Miembro del equipo editorial de *Calibán - RLP*. Trabaja, principalmente, en la investigación en literatura e historia para abordar los dilemas actuales en tanto psicoanalista y ciudadana. lverissimodeposadas@gmail.com

Lúcia Maria de Almeida Palazzo

Miembro titular de la Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ). Miembro del equipo editorial de *Calibán - RLP* (2012-2017). Editora de la revista Intervalo Analítico (2015-2018). Tesorera (2014-2015) y directora de publicaciones (2015-2016) de la SBPRJ. Actual directora de publicaciones de Fepal. luciampalazzo@gmail.com

Luiz Tatit

Profesor titular del Departamento de Lingüística de la Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas de la Uni-

versidade de São Paulo (FFLCH/USP), área de Teoría y Análisis del Discurso. Compositor y autor de diversos libros, como ser: *O cancionista: Composição de canções no Brasil* (Edusp, 2017), *O século da canção* (Ateliê, 2004) y *Estimar canções: Estimativas íntimas na formação do sentido* (Ateliê, 2016). tatit@usp.br

Margareta Hargitay Wieser

Miembro titular de la Asociación Venezolana de Psicoanálisis (Asovep), de la cual fue presidente (2014-2015). Analista de niños y adolescentes. Miembro del comité regional y central de nominaciones por Latinoamérica, ante la IPA. Docente de postgrado de Psiquiatría y Psicología Clínica de la Universidad Central de Venezuela (UCV). mehargitay@gmail.com

Margarita Cerejido

Analista didacta del Washington Baltimore Center for Psychoanalysis (WBCP). Ha enseñado y escrito acerca de cultura, género y prejuicio. Organiza la conferencia anual de cultura y psicoanálisis en el WBCP y es miembro del Comité de Mujeres y Psicoanálisis (COWAP, por sus siglas en inglés). cerejido.margarita@gmail.com

Mario Betteo Barberis

Psicólogo y psicoanalista. Exmiembro de la École Lacanienne de Psychanalyse. Autor de *El soportable horror de la música: Ensayos acerca del significante y del cuerpo sonoro* (Letra Viva, 2010) y *David Helfgott: Discípulo eufórico de Eros* (Letra Viva, 2012). Publicó en revistas de psicoanálisis argentinas y mexicanas. marioobto@gmail.com

Mauricio García Peñafiel

Doctor en Psicología y psicoanalista por la Ecole Belge de Psychanalyse. Profesor de la Université Saint-Louis - Bruxelles y profesor invitado por la Université Catholique de Lovaina. Ha trabajado en instituciones de salud mental en Chile, en el Instituto Psiquiátrico "Dr. José Horwitz Barak", y en Bélgica. mauricio.garcia@usaintlouis.be

Mirta Goldstein

Miembro titular en función didáctica y actual vicepresidente de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Directora de *La Época* (online) y coordinadora del Espacio Lacan. Ejerce funciones docentes en APA y en la universidad. Premio Storni al mejor trabajo en psicoanálisis y Premio Dr.

Maximiliano Bergwerk al mejor trabajo sobre Shoá. goldsteinmirta@gmail.com

Ney Couto Marinho

Miembro efectivo con función didáctica de la Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ), de la que fue presidente, así como director de su instituto. Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Coordinador del curso Estudios sobre la Obra de W. R. Bion. Director científico de la Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi) (2016-2017). Coordinador de la Comisión de Intercambio SBPRJ - Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP) (2009-2015). neymarinho@globo.com

Roberto Beneduce

Psiquiatra, psicoterapeuta, antropólogo y profesor de Antropología Cultural de la Università degli Studi di Torino. Publicó *Un lugar en el mundo: Senderos de la migración entre violencia, memoria y deseo* (UAT, INAH y ENAH, 2015) y *Frantz Fanon, psychiatry and politics* (Rowman & Littlefield International, 2017), entre otros libros. roberto.beneduce@unito.it

Salem Nasser

Profesor de Derecho de la Fundação Getulio Vargas (FGV), San Pablo. Doctor en Derecho Internacional por la Universidade de São Paulo (USP) y Magister de la Universidad de Paris II. Fue presidente del Instituto de Cultura Árabe. Publicó *Fontes e normas do Direito Internacional: Um estudo sobre a soft law y representações do direito e a crise da modernidade*. salem.nasser@fgv.br

Wania Maria Coelho Ferreira Cidade

Miembro efectivo y presidente de la Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ). Miembro de la Comisión ejecutiva y del equipo editorial de la sección Vórtice de *Calibán - RLP*. Editora de *Winnicott, integração e diversidade* (Prospectiva, 2018). Miembro de la Comisión de Formación Psicoanalítica y Transmisión de Fepal (2015-2017). waniacidade@globos.com

Lineamientos para los autores

Calibán es la publicación oficial de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal), organización vinculada a la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA). Se ha editado en forma regular desde 1994, antiguamente bajo el título *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*.

Su propuesta editorial tiene como finalidad favorecer la divulgación y el desarrollo del pensamiento psicoanalítico latinoamericano en su especificidad, y promover el diálogo con el psicoanálisis de otras latitudes. Busca estimular la reflexión y el debate a través de la inserción de las cuestiones pertinentes al psicoanálisis en los contextos científico, cultural, social y político contemporáneos. Su periodicidad es semestral. Cada número incluirá en su contenido artículos en formato de ensayo, artículo científico, entrevista, reseña u otros que los editores consideren pertinentes.

Las opiniones expresadas en cada trabajo (incluidas las de las personas entrevistadas) son de exclusiva responsabilidad de su autor. Su publicación en *Calibán - Revista Latinoamericana de Psicoanálisis* no implica de modo alguno que sus editores compartan los conceptos vertidos.

1. Los trabajos que se publiquen en Argumentos deberán ser inéditos. Sin embargo, si a juicio de los editores son considerados de especial interés, podrán editarse trabajos que hayan sido publicados o presentados en congresos, mesas redondas, etcétera, con la especificación del lugar y la fecha en donde fueron expuestos originariamente.
2. En caso de incluir material clínico, el autor tomará las más estrictas medidas para preservar absolutamente la identidad de los pacientes, y es de su exclusiva responsabilidad el cumplimiento de los procedimientos para lograr tal finalidad o bien para obtener el consentimiento correspondiente.
3. Los trabajos presentados serán objeto de una evaluación independiente con características de “doble ciego” por parte de al menos dos integrantes del Comité Revisor de la revista, quienes podrán hacer recomendaciones tendientes a la eventual publicación del artículo. La evaluación se hará con criterios parametrizados y la resultante aceptación, rechazo o solicitud de cambios o ampliaciones del trabajo constituyen la tarea de los revisores de la revista, quienes remitirán sus sugerencias

al Comité Editor. Los editores definirán, en función de la pertinencia temática y de las posibilidades de la revista, la oportunidad de la publicación.

4. Los trabajos deberán estar redactados en español o en portugués. En casos específicos, podrán publicarse trabajos originales en otros idiomas.
5. Se enviarán por correo electrónico a editorescaliban@gmail.com y a revista@fepal.org en dos versiones:

A) Artículo original con nombre del autor, institución a la que pertenece, dirección de correo electrónico (al pie de la primera página) y breve descripción curricular de 50 palabras.

B) Versión anónima con seudónimo y sin menciones bibliográficas que permitan eventualmente identificar al autor. Deberán eliminarse referencias en las propiedades del archivo digital que identifiquen al autor.

Ambas versiones deberán tener el siguiente formato: documento Word, hoja A4, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado a doble espacio. Ninguna de las versiones deberá exceder las 6.500 palabras. Secciones específicas de la revista podrán incluir un número menor de palabras.

6. La bibliografía, que no será tenida en cuenta en la extensión máxima permitida, deberá ser la imprescindible y ajustarse a las referencias explícitas en el texto. Se incluirán todos los datos de referencia de las publicaciones citadas, con especial cuidado en aclarar cuándo se trata de citas de otros autores y en que sean fieles al texto original. La bibliografía y las citas bibliográficas se ajustarán a las normas internacionales de la *American Psychological Association*, disponibles en www.fepal.org.
7. Se adjuntará también un resumen en el idioma original del artículo, redactado en tercera persona y de aproximadamente 150 palabras, junto con su traducción al inglés.
8. Deberán agregarse descriptores del Tesauro de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires, en el idioma original del artículo y en inglés. Están disponibles en <http://www.apdeba.org/wp-content/uploads/tesauro.pdf>.
9. En caso de que el trabajo sea aceptado para la publicación, el autor deberá firmar un formulario de autorización por el cual cede legalmente sus derechos. Por dicha cesión, quedará prohibida la reproducción escrita, impresa o electrónica del trabajo sin la autorización expresa y por escrito por parte de los editores.



Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

