

Testimonios

Volumen 22 | N° F | Año 2024

Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis



Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Testimonios

Volumen 22, N° 1, Año 2024

ISSN 2304-5531 - Semestral

Publicación oficial de Fepal

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

www.facebook.com/RevistaLatinoamericanadePsicoanalisis

www.instagram.com/caliban.rlp

Staff

Editores

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

Comisión Ejecutiva

Raya Angel Zonana (Brasil). **Argumentos:** Soledad Sosa (APU, Uruguay, Editora), Abigail Betbedé (SBPSP, Brasil, Editora), Silvia Gadea (APU, Uruguay), Samantha Nigri (SBPRJ, Brasil), Marina Meyer (SPM, México), Miriam Grinberg (SFCM, México), Claudio Danza (APU, Uruguay), Daniel Castillo (APU, Uruguay), Esteban Jijon (GPQ, Quito), Gisela Gorrese (SBPRJ, Brasil). **Vórtice:** Eloá Bittencourt (SBPRJ, Brasil, Editora), Cecilia Rodríguez (APG, México), María Luisa Silva Checa (SPP, Perú), Regína Estevez (SPFor, Brasil), Ana Córdoba (SPC, Venezuela), Nilza Campos (SPBsb, Brasil). **Dossier:** Silvana Rea (SBPSP, Brasil, Editora), Suzanne Robell Gallo (SBPSP, Brasil), Claudia K. Halperin (SBPde PA, Brasil), Paula Ramalho (SBPSP, Brasil), Judith Harders (APM, México). **De Memoria:** Adriana Pontelli (APC, Argentina, Editora). **Extramuros:** Griselda Sanchez Zago (APG, México, Editora). **Clásica & Moderna:** María Luisa Silva Checa (SPP, Perú, Editora). **El Extranjero:** Gabriela Levy (APU, Uruguay, Editora). **Incidente:** Cecilia Moia (APA, Argentina, Editora), José Galeano (Apdea, Paraguay). **Ciudades Invisibles:** Claudia Carneiro (SBPsb, Brasil, Editora). **Arte y Comunicación:** Mariana Mantiñán (APU, Uruguay, Editora).

Editores de Revisión

Versión en español: Soledad Sosa (APU, Uruguay)

Versión en portugués: Tiago Mussi (SBPRJ, Brasil, Editor), Daniel Senos (SBPRJ, Brasil)

Versión en inglés: Anafía Wald (APA, Argentina)

Consejo de Editores Regionales

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

Consejo Consultivo

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

Comisión Directiva

Presidente

Wania Cidade (SBPRJ)

Suplente: Sergio Lewcowicz (SPPA)

Secretaria General

Joyce Goldstein (SPPA)

Suplente: Ana Velia Vélez (SPB)

Tesorero

Pablo Marcelo Santander Toro (APCh)

Suplente: Juan Dittborn (APCh)

Coordinadora Científica:

Marina Massi (SBPSP)

Suplente: María Cristina Fulco Fernández (APU)

Directora de Publicaciones

Adriana María Pontelli (APC)

Suplente: Lúcia Palazzo (SBPRJ)

Directora de Sede

Ana Irigoyen (APU)

Suplente: Alberto Moreno (APU)

Directora de Comunidad y Cultura

Diana Zac (APdeBA)

Suplente: Alicia Briseño Mendoza (SPM)

Directora de Consejo Profesional

María Pía Costra Santolalla (SPP)

Suplente: Martha Patricia Infante (SOCOLPSI)

Coordinadora de Niños y Adolescentes

Zoila Beatriz Ortiz (SOCOLPSI)

Suplente: Anabella Sosa de Brostella (APAP)

Revista indexada en Latindex

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

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

Créditos de las imágenes:

En tapa e interiores:

Luis Camnitzer, Private Collection

Courtesy Alexander Gray Associates, New York

© 2024 Luis Camnitzer / Artists Rights Society (ARS), New York

En Ciudades Invisibles:

Arq. Daniel Villani

Ilustraciones de apertura de las secciones:

Lucas Di Pascuale (pp. 12, 108, 118, 140, 200, 214, 222)

Traducción, corrección y normalización de textos:

Alejandro Turell, Natalia Mirza, Gastón Sironi, Laura Rodríguez Robasto, Mariné Fernández Gianni, Denise Mota, Ricardo Duarte, Cristian Sema.

Asistente editorial:

Arena Hernández

Dirección de arte y diseño:

Di Pascuale Estudio

Índice

6 Editorial

Testimonio de un decir suspendido

Carolina García Maggi

12 Argumentos: Testimonios

14 Testimonios de un recorrido migratorio

Alicia Leisse de Lustgarten

26 Tres historias revisitadas

Raya Angel Zonana

34 Testimoniar como psicoanalista y como latinoamericana

Laura Verissimo de Posadas

44 Psicoanálisis en la poesía: Testimonios

Elina Weschler

62 El psicoanálisis en la cuerda floja (...de su estilo)

Marcelo Toyos

77 Testigos de nada

Mariano Horenstein

93 Supervisión a distancia: Testimonios

Cecilia Lauriña

108 El Extranjero

110 Cuerpo, arte, camino y palabra: La escucha profunda guaraní

Sandra Benites

118 Vórtice: La escucha

120 La escucha

Eloá Bittencourt Nóbrega

122 La voz en la escucha psicoanalítica

Magda Guimarães Khouri

<p>125 La escucha que se sostiene desde adentro: Mirada psicoanalítica a experiencias de intervención con pueblos originarios de Panamá <i>Natalia Mudarra</i></p> <p>128 La escucha del analista: La cuestión del objeto híbrido <i>Marly Terra Verdi</i></p> <p>131 Escucha en la línea de fuego <i>Mónica Cardenal</i></p> <p>134 Entre madre y bebé: Voces y silencios <i>Regina Orth de Aragão</i></p> <p>137 El rumor de tu voz <i>Fernando Orduz</i></p> <p>140 Incidente: Guerra</p> <p>142 Guerra <i>Cecilia Moia</i></p> <p>144 ¿Y esta guerra? ¿Para qué? <i>Daniel Delouya</i></p> <p>149 El hambre y un lugar para el ñam-ñam <i>Shifa Haq</i></p> <p>154 Dossier: Sobreviviente</p> <p>156 Sobreviviente <i>Silvana Rea</i></p> <p>159 Primo Levi y el uso público del pasado <i>Enzo Traverso</i></p> <p>168 El testimonio como estrategia de resistencia y como reexistencia <i>Márcio Seligmann-Silva</i></p>	<p>178 Negacionismos, batalla cultural y memoria: Nuevas (viejas) disputas <i>Federico Caetano y Gerardo Caetano</i></p> <p>184 Una historia personal del despojo (reconstruida a partir de cuatro fotos instantáneas tomadas por mi tata) <i>Ángeles Donoso Macaya</i></p> <p>191 Pretérito perfecto compuesto del indicativo <i>Claudia Cavalcanti</i></p> <p>195 Los “últimos hablantes” y los lingüistas: Una relación afín y compleja <i>Jhonnatan Rangel y Claudine Chamoreau</i></p> <p>200 Clásica & Moderna</p> <p>202 La historia cultural del psicoanálisis latinoamericano <i>Mariano Ruperthuz Honorato</i></p> <p>214 Ciudades Invisibles</p> <p>216 Un sueño, un destino: El camino del psicoanálisis hacia San Pedro Sula <i>Jessica Salgado David</i></p> <p>222 Bitácora</p> <p>224 Artista en este número</p> <p>Testimonio alrededor de una taza de café, o el acta hipócrita <i>Luis Camnitzer</i></p> <p>227 Luis Camnitzer: En relación fluida <i>Mariana Mantiñan</i></p> <p>229 Autores en este número</p> <p>232 Lineamientos para los autores</p> <p>236 Agradecimientos</p>
---	--

Testimonio de un decir suspendido

El testimonio es esa experiencia de la lengua que queda cuando todas las frases han sido dichas, todas las opiniones dotadas de sentido han sido proferidas.

Giorgio Agamben, 2020

El lenguaje sería límpido si una palabra fuese siempre después de la otra... pero la historia balbucea y se repite. Es tartamuda. Como Moisés.

Daniel Bensaïd, 1990

Si nuestra época es la más charlatana de todas, como se dice, tiene sentido ocuparnos de la pulsión hablante¹, con sus actos y producciones de habla. Cuestión un tanto difícil, ya que estamos incluidos indefectiblemente en ella. No obstante, este lenguaje es nuestro propio rostro, como afirma Agamben (2020/2022), y no simplemente un instrumento, una herramienta, como lo pensamos a menudo.

Si es cierto que para existir tenemos que estar inscriptos en la lengua y en el código, esta lengua precisa del hablante. Hablante en singular, en tanto se produce en el uno a uno, pieza por pieza, haciendo marca de diferencia cada vez. Cuando no es así, el lenguaje se torna puro cliché o tal vez algún ensayo de neolengua, ese programa distópico que imaginó Orwell, ahí donde la deshistorización y la desimbolización son llevados al cenit.

En tanto la palabra hace hablar al hablante, su poder performático adquiere proporciones inestimables en esta era inflacionaria que corteja la épica de la identidad, desde la felicidad sin conflicto a la inflamación del individualismo en el Yo consumidor. Se inventan más mitos en un solo día de los que podían inventarse en un siglo. Invención que se vuelve reproductibilidad algorítmica

1. Ver: Blanchot (1969/2008, p. 26).



Luis Camnitzer

Una que cubre la palabra que la nombra, 1973-1976
Mixed media 13 1/2 x 9 3/4 x 2 in (34.3 x 24.8 x 5.1 cm)
Courtesy Alexander Gray Associates, New York
© 2024 Luis Camnitzer / Artists Rights Society (ARS), New York

en el espacio público de las redes, caracterizado por su recursividad, así como su representacionalidad volátil, como describen Federico y Gerardo Caetano en este *Dossier*.

Los trabajos que inician la sección **Argumentos** plantean el tema desde propuestas ricas en la producción personal más que doctrinal. Vuelven la mirada a nuestro oficio y los espacios compartidos de producción psicoanalítica como analistas situados en Latinoamérica.

Alicia Leisse escribe sobre el tránsito migratorio, desde su vivencia y la de muchos migrantes. Laura Verissimo se pregunta por la función social del psicoanalista en Latinoamérica ante las democracias en riesgo y las penosas consecuencias de la pobreza y la desnutrición infantil. Mariano Horenstein aporta un trabajo incisivo, sin romantizar el testimonio, en una época en la que faltan oyentes. Toma el modelo de testimonio tal como ha sido teorizado después de la catástrofe genocida para precisar aquello que singulariza al testimonio analítico.

La palabra poética en el roce del sentido inspira las reflexiones. Marcelo Toyos nos lleva a recorrer la cuestión del analista y su estilo. Siguiendo a los poetas y músicos, nos deja trazos autorales que rompen con toda posible idea de identidad para pensar lo propio, lo singular, desde una noción flotante. Elina Weschler propone incluir la poética dentro de las formaciones del inconsciente, enhebrando finas reflexiones con testimonios ejemplares de distintos poetas.

Desde una voz implicada en el decir, se proponen interesantes enfoques. La problemática del racismo en la clínica es abordada por Raya Zonana, quien, desde el relato de análisis de una paciente negra, introduce reflexiones en torno a las posibilidades de escucha y los movimientos transferenciales en los que la analista muestra cómo se ve concernida.

Cecilia Lauriña investiga la eficacia de las supervisiones psicoanalíticas a distancia a través de ricos testimonios y líneas de análisis en los que se muestra la experiencia viva de nuestro quehacer, poniendo en valor lo que el psicoanálisis siempre ha tenido de invención en el caso a caso.

Si claramente no hay un solo modo de escribir la experiencia de nuestra práctica, el testimonio que damos de ella no tiene pretensión de ejemplificar ni hacer, de un caso, serie, sino, por el contrario, mostrar los tropiezos que desalinean y bifurcan los sentidos. Así fue el modo de Freud de dar testimonio de su práctica y presentar sus escritos, más por sus fallos, por lo *non liquet*, por aquello que venía a desmoronar el camino que con esfuerzo había trazado.

En tanto el testimonio es portador de algún poder, este no sería otro que el de la fragilidad. La del sujeto que atestigua en función de un no poder decir. Decir, que tiene valor de acontecimiento, no por la fuerza de la palabra, sino por su debilidad. Es la experiencia de la lesión, de la herida (tal es la acepción del *trauma* en su derivación del griego) que enmudece y desgarrar la palabra ante la catástrofe del sentido y desde donde no pueden descubrirse más que restos, estallidos pulverizados.

Es doble la imposibilidad, tanto del decir como del callar. “Lo que no se puede decir, no se puede callar”, como formula F. Davoine (Davoine y Gaudillière, 2004, p. 147). Verdadero oxímoron desde donde se produce, sin embargo, una oportunidad. El analista es testigo y objeto en la transferencia de una no-palabra, elipsis que atestigua los confines del sufrimiento, la ruptura de la transmisión sobre las fallas del lazo social. Y la necesidad de reconstruir al Otro al cual hablarle.

La fragilidad es incluso la debilidad del saber en relación con la verdad. Esta verdad del sujeto que es parcial y cava lo universal. Pone al descubierto lo que ofrece de valor o consenso. Incluso aquello que de lo universal no es lo objetivo, sino lo dominante. Tenemos su ejemplo en las construcciones racistas, las cuales han dejado en evidencia la estructura de ficción que se encuentra en las teorías científicas tomadas del darwinismo social. Esta cualidad de fragilidad, parcialidad de la verdad, insuficiencia del saber, no es marca de fracaso ni tampoco una posición escéptica. Es una posición y una ética de la palabra, y condición del testimonio.

Pisar ligeramente

De este modo los introduzco en el hermoso trabajo de la autora de origen guaraní Sandra Benites, antropóloga, activista, curadora de arte, quien escribe en **El Extranjero**. Desde un lenguaje fresco, nutrido de la transmisión oral, nos conduce por narrativas ancestrales. Si el testimonio se escribe con la corporalidad, también lo hace con los modos de habitar y caminar el territorio, ya que cuerpo y territorio no están separados. El caminar colectivo es el espacio para una escucha singular: *hendu*, que significa “escuchar con todo el cuerpo”.

Si hay diversos paradigmas de *la escucha*, la sección **Vórtice** toma como título este tema, problematizando y enriqueciendo sus posibilidades en el encuentro analítico, más allá de las fronteras del consultorio. El psicoanálisis opera desde una fórmula muy simple: alguien que habla y otro que presta sus oídos, este *oidor andante* (Vitale, 2023) que es el analista, capaz de moverse y desplazarse en la sonoridad de las palabras si cuenta con un oído despierto y dispuesto al viaje que propone el analizando.

Desde Benjamin hemos tenido que abandonar la idea según la cual la cultura rechaza la barbarie. *Guerra*, sin más, es el título que ofrece la sección **Incidente**. Un tema que empuja hacia nosotros con todo el impacto de la sinrazón violenta. Sinrazón que deja a la intemperie esa común medida entre locura, guerra y destructividad. En la voz sensible y aguda de dos psicoanalistas de tierras continentales alejadas, Brasil y la India, *so far so close*, los relatos nos invitan a buscar otros trayectos de lecturas.

El pasado nunca está concluido, y cada generación es destinataria de una débil fuerza sobre la que el pasado hace valer su derecho. ¿No es lo propio de lo humano vérselas con el pasado y con sus muertos?

Los invitamos a recorrer lo que dicen los autores en este *Dossier* dedicado a pensar el testimonio desde el lugar del testigo, aquel que queda en el lugar de *Sobreviviente*. En tanto *superstes*, el testigo atestigua por los muertos y el pasado, en lugar de ellos. Pero no por ellos en cuanto han hablado y hablan, esta es la tarea de la memoria. El testigo atestigua por ese silencio, más doloroso que sus palabras (Agamben, 2020/2022, p. 47).

La rememoración es un combate por el pasado oprimido en nombre de las generaciones vencidas. Esta idea de Benjamin reemplaza el discurso del progreso por la discontinuidad, por los discursos interrumpidos, en lugar de los puntos de vista oficiales. La historia de las violencias del siglo XX ha mostrado que raramente se escuchó a los testigos y sobrevivientes (Traverso, 2011/2012). El ejemplo más claro es la indiferencia con la que se recibieron las primeras ediciones de *Si esto es un hombre*, de Primo Levi.

Este silenciamiento ha sido reflejo de lo sucedido en América Latina tras el oscuro período del terrorismo de Estado de las dictaduras cívico-militares que asolaron el continente, seguidas por las políticas de olvido y de impunidad que las sellaron. Frente a la erradicación de la memoria y de la transmisión, el testimonio es una estrategia de resistencia y reexistencia, como señala Seligmann-Silva.

La historia es revisitada en el trabajo del psicoanalista e historiador Mariano Ruperthuz, en las páginas de **Clásica y Moderna**. Abre una nueva perspectiva del psicoanálisis latinoamericano a través de su recepción y apropiación en las diversas expresiones de la vida cotidiana y cultural de comienzos de siglo.

Formarse como psicoanalista y practicar este oficio no es sin deseo y un compromiso íntimo por no ceder. Conocer los testimonios de los colegas que han tenido un papel de in-citadores, organizando los primeros grupos de formación, en circunstancias que no son las favorables, en las cuales el psicoanálisis no suscita transferencias en la cultura nos permite descentrar miradas hegemónicas y corsets doctrinales. Así es la crónica testimonial de Jessica Salgado en **Ciudades Invisibles**, abriendo camino al psicoanálisis en Valle de Sula, Honduras.

Restos: La cifra de lo intestimoniable

Cuando veníamos soñando con tener a Luis Camnitzer en las páginas de *Calibán*, nos llegó la oportunidad de encontrarnos con él una mañana en Montevideo. No llevamos registro ni acta de esa conversación, pero de sus ecos nos llegan las notas que escribió Luis y que incluimos en **Bitácora**.

Luis es artista, poeta visual, pero sobre todo docente, ensayista y crítico. La portada del número *Testimonios* nos muestra una instalación, un montaje de cajas idénticas manchadas con tinta a sangre, cada una identificada con números romanos y con la enigmática inscripción *Leftover*. Forma parte de la obra de los años setenta del artista, década que abrió la era más trágica del Uruguay. Cajas con restos sangrantes, silencios anónimos, en urnas seriadas. Desde lo turbador, resuena la palabra-vocativo: *Resto*. Sobre el final de la conversación, Luis, contrariado, nos pregunta: “¿De qué han servido los testimonios? ¿Qué hemos aprendido?”. Unos días después, recibimos sus notas.

Desde las resonancias y los ecos de lo que queda formulado y sin contestar, los invitamos a proseguir y desplazar los horizontes de las lecturas.

Como un eco, como los círculos en el agua, intercambiándose siempre² para esbozar lo que aún no se ha escrito.

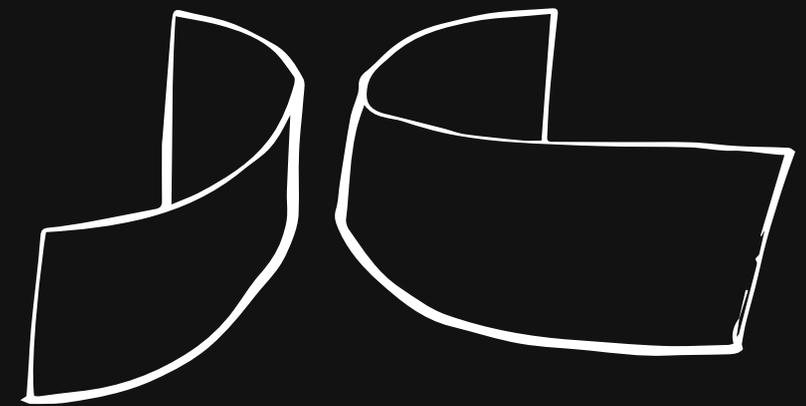
Carolina García Maggi

Editora, *Calibán* - RLP

Referencias

- Agamben, G. (2022). *Cuando la casa se quema*. A. Hache. (Trabajo original publicado en 2020).
- Bensaïd, D. (2021). *Walter Benjamin: Centinela mesiánico*. El cuenco de plata. (Trabajo original publicado en 1990).
- Blanchot, M. (2008). *La conversación infinita*. Arena. (Trabajo original publicado en 1969)
- Davoine, F. y Gaudillière, J.-M. (2004). *Historia y trauma: La locura de las guerras*. Fondo de Cultura Económica.
- Duras, M. (2000). *La pasión suspendida*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1989).
- Traverso, E. (2012). *La historia como campo de batalla*. Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 2011).
- Vitale, I. (2023). *Disidencias leves*. Caballo Negro.

2. “Los hechos de nuestra vida nunca son únicos y no suceden tampoco de manera unívoca. Múltiples irreductibles, resuenan infinitamente en la conciencia, van y vienen de nuestro pasado al porvenir, extendiéndose como un eco, como los círculos en el agua, intercambiándose siempre” (Duras, 1989/2000, p. 106).



Argumentos:
Testimonios

Testimonios de un recorrido migratorio

Acerca de tránsitos migratorios

Me propongo hacer un espacio para poner en palabras ideas que insisten desde la reflexión psicoanalítica. Hace mucho –podría decir que desde años de infancia– he sido testigo directo de la migración de otros y de algunos movimientos propios en esa dirección. Hoy por hoy, soy protagonista de esta experiencia con letra cuasinueva. Me conmina atenderla como analista y como sujeto, al tiempo que se lo debo a otros con quienes convivo y a quienes atiendo, en la distancia o en la presencia; también a aquellos que provienen de otro país y, por ende, de otra cultura.

Los escritos sobre migración son diversos y de enorme interés. Numerosas también las convocatorias a conferencias o a congresos que abordan el tema desde diferentes enfoques. Ha llegado a formar parte del vivenciar psicoanalítico, revisitando también la metapsicología y la clínica para considerar nuevas perspectivas. Pretendo dar una visión desde la experiencia vivida y como testigo migrante también de otros migrantes, en el campo de la demanda de análisis, así como en el suceder cotidiano.

Comienzo asomando un perfil más propio. Soy descendiente de europeos por línea paterna y desde niña pude saborear pinceladas de una cultura que asomaba con algún encanto navideño, colores grises en su clima y formas de intercambio más bien ajenas a nuestro trópico. Unos pocos años de mi educación tuvieron lugar en otro país más afín, aunque hoy asoman diferencias tras las aparentes similitudes. Así que el contexto migratorio en mi caso particular estaba teñido de lo que llamo *ajustes*: al medio, al idioma, al entorno, a las particularidades del otro, evidencias que terminaban por desplegar un escenario que a veces adquiría dimensiones de extranjería, léase diferencia o ajenidad. Dicho sea, siempre es así, sea una vivencia más consciente o que pase desapercibida de la conciencia. Algunos tramos de la vida adulta traen de vuelta aquellas vivencias, mostrando que han quedado pendientes de tramitar. Ánimos alterados con tintes nostálgicos, divergencias en la relación con los otros y hasta modificaciones somáticas estimuladas por un entorno con variantes climáticas o hábitos cotidianos, entre tantas pautas sociales que rodean al sujeto. Es el cuerpo con sus movimientos regresivos y sus aproximaciones inéditas a tanto diferente, quien primero advierte los cambios. No siempre se le escucha. Asoma lo sensorio-motriz como vía de registro, esta vez con los recursos para representar y para simbolizar, y si no están a la mano, corresponden las vías para procurarlo, so pena de movimientos regresivos que alcanzarán al sujeto de diversa manera. Modificaciones en la piel, reacciones alérgicas o en el peso, cambios metabólicos apuntan a que nuestro ente somático, aunque silente de palabras, es casi el primero que delata la irrupción de tanto distinto y la respuesta inmediata desde la sensorialidad. Refiere

a los órdenes fundamentales de la supervivencia psíquica. Si bien hablamos de un sujeto con un recorrido, estamos convencidos de que los avatares propios de la vida inciden de manera diversa, reactivándose lo que Aulagnier (1975/1977) entendió como “la información que proviene de las funciones sensoriales que traen consigo las primeras experiencias de la vida” (p. 48).

La migración como coyuntura vital implica un gran número de cambios. Todo lo que rodea al individuo se modifica: la familia, la lengua y aun la manera de habitar una misma lengua; las relaciones sociales, el paisaje o el clima. Atender los mil diminutos movimientos que penden de cada una de las decisiones más sencillas develará que no hay más tragedia que la de la soledad, ni más desastre que el de la añoranza.

Si bien la emigración es ineludiblemente fuente de riesgos y pérdidas, lo es también de expectativas y nuevas opciones. Lidar con ello puede llevar a un corte total con el pasado, como si las marcas de la propia historia pudieran borrarse. El encuentro con la imposibilidad de que esto ocurra, es decir, el encuentro con la repetición sintomática, puede hacer, sin embargo, que se abra una pregunta por eso que está allí sin atender, y que la persona caiga en la cuenta de que requiere ayuda. Es una buena opción para resguardar el camino que emprende.

Acompañando la emigración

Es relevante diferenciar la experiencia migratoria en su condición forzada o *elegida*. La elección, si bien supone un sujeto que *escoge* en esa dirección, comporta también un marco temporal prolongado o definitivo que arrastra el carácter de pérdida y su variante de duelo. En este sentido, la preparación previa y en el tiempo da un espacio contenedor para encarar los vaivenes inevitables que trae dicho movimiento.

La mayor parte de las personas que toman esta vía de cambio lo hacen en un contexto que empuja desde diferentes lugares: situaciones económicas y políticas que comprometen la estabilidad o aun amenazas a la vida misma. Figuras como exilio, deportación o mudanzas tienen un efecto especial. No es muy frecuente encontrar esta elección como algo definitivamente libre, despojado de motivaciones que intervendrán en esas otras rutas más acordes con lo que el sujeto se propone. Sí que considero que la elaboración de las ansiedades persecutorias, en su vivenciar más consciente, ocupará un lugar preponderante para, eventualmente, procurar el desprendimiento más depresivo. Y aquí apunto a una suerte de aserto universal, las emigraciones nunca están exentas de vivencias dolientes, puesto que suponen pérdidas. La vertiente de la pérdida cobra dimensiones centrales que terminan por sobrepasar lo que ofrecen nuevos rumbos, por prometedores que estos sean. A simple vista, ellos podrían desdibujarse en los nuevos horizontes que se pretenden, pero aplica el precio de una desestabilización de proporciones va-

* Sociedad Psicoanalítica de Caracas.

riables, poco previsible en el vivenciar de cada quien. Impacta en el acomodo estructural que cada sujeto porta, la fuerza de su gesta yoica, la consolidación de sus identificaciones, el despliegue de un proyecto identificador lo suficientemente claro y la permeabilidad suficiente frente a cambios que van a tener efecto en la gesta psíquica. Ser protagonista de este tránsito nos confronta con aproximaciones desde *el otro*: la familia, la institución, el grupo social. Aunque asomen actitudes de respaldo, entendimiento y hasta estímulo, la partida de quien se decide a ello despierta reacciones diversas en la anuencia o discrepancia hacia la elección tomada, también vista como una gesta valiente no poco riesgosa que trae abandono en grado diverso. Moviliza la separación de lo conocido, la advertencia velada o abierta sobre las dificultades que acechan, o el estímulo necesario para embarcarse en una aventura de tal magnitud. Se manifiestan celos de diferente calidad afectiva cuando alguien irrumpie con algo inédito en la cotidianidad de la vida que se ha llevado hasta entonces. Al sujeto a quien compete la migración lo acecha, desde el inicio mismo de sus movimientos, la amenaza con lo que no se puede o no se quiere ver por la envergadura misma de una empresa de costos diversos, a veces, incalculables.

Vemos así una escala muy variable entre lo sujetos que escapan, literalmente, de un entorno que se ha hecho extremo para sostener la condición de vida, hasta otros que ambicionan horizontes posibles en nuevos escenarios, pasando por las variantes del que se dispone a preparar su partida con más detenimiento.

Acude en estas reflexiones algún testimonio de Freud en líneas autobiográficas y en su relevante desarrollo teórico sobre el duelo. Migrante forzado, se resistió hasta último momento a dejar Austria, claudicando en su empeño ante la amenaza directa que rondaba sus vidas con el encarcelamiento de su hija Anna (1938). Era ya el escenario nazi que acechaba la vida de tantos judíos, con los que se habían hecho públicos daños intelectuales y materiales, con la quema de libros y la destrucción de comercios y propiedades en lo que fue “la noche de los cristales rotos” (1938)¹. Entre otras medidas, se pretendía empujar a los judíos a emigrar, cualquiera fuera el precio. La profanación del derecho de la producción intelectual fue un ataque directo a quien lo hacía público. A Freud le tomó tiempo la emigración, apuntalada su vida en el propio país de nacimiento. En este caso, como en tantos otros, asoma un carácter de destierro, al quedar despojado del derecho de pertenencia a una nación y a una cultura, mutilando el sentido de la existencia de un sujeto, en tanto forma parte de su identidad tanto como de su ser psíquico y social. La emigración de Freud, intercedida por Marie Bonaparte, de trámites engorrosos, supuso esfuerzos físicos y emocionales de envergadura. A la casa y consultorio que arreglaron en Maresfield Gardens, en Hampstead, Londres, llevaron sus muebles y enseres domésticos; también el sofá analítico original traído de Berggasse 19, Viena. Las líneas registradas por Peter Gay (1988/1990) muestran a Freud en un mundo donde todo le parecía un sueño irreal. “La situación emocional es difícil de captar, apenas se puede describir.” (p. 698). Además de las pérdidas humanas, entre las que se contaban sus hermanas que habían quedado en Viena, asomaban esas otras que atañen a la identidad y lo que se es, especialmente evidente “por la pérdida del idioma con el que uno ha vivido y ha pensado, y que nunca podrá reemplazar por otro a pesar de todo el esfuerzo y la buena voluntad” (p. 699).

El duelo, protagonista también en estas líneas, recoge el amplio espectro que refiere a la pérdida. En *Duelo y melancolía* (1917/1976), Freud señala: “El duelo, es por regla general, la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria,

la libertad, un ideal, etc.” (p. 241). Sucinta, al tiempo que brillante afirmación, amplía la mirada a los efectos dolientes que comportan vivencias que no se circunscriben a lo que se juega en el terreno de la relación con un otro. Investimos una diversidad de referentes que pulsan el sujeto en direcciones libidinales que tengan un sentido. Forjar un proyecto o disponer un futuro aún incierto abren la esperanza de una vida fuera de un entorno disruptor, aunque ese otro nuevo no deje de advertir el cierre de aquellos horizontes.

Claramente nombrada, la pérdida de la patria arrastra, *per se*, efectos dolientes. Cantada y compuesta por Facundo Cabral (1970/1971): “No soy de aquí ni soy de allá...” (1m10s), la noción de pérdida que aquí citamos está presente en numerosos medios escritos y artísticos. La novela *En un lugar de África*, de Stefanie Zweig (1995/2003), recoge con delicado detalle la dramática de una familia obligada a dejar su país y el impacto que supone armarse de un lugar nuevo en tierras extrañas. Asimismo, el film *Brooklyn* (Crowley, 2015) pone en escena la emigración de Eilis, joven que decide abandonar Irlanda para ir a los Estados Unidos, donde ve la oportunidad de forjar un mejor futuro. Perder para ganar será la condición posible para la existencia una vez que ella se ve limitada de diversa manera y por diversos motivos. En términos de Aulagnier (1975/1977), el sujeto se sostiene en un proyecto identificador definido como “la autoconstrucción continua del Yo por el Yo, necesaria para proyectarse en un movimiento temporal y de la que depende la propia existencia del Yo” (p. 167).

Desde siempre ha existido y en épocas se acentúa el movimiento incesante de pueblos que, a manera de éxodo, cruzan fronteras para hacerse un lugar en ellas, en vista de lo que aprieta en las propias. Destacamos: penurias económicas, laborales, condiciones de vida inaceptables, desigualdad y discriminación, explotación, uso del poder dictatorial y falta de libertad. La lista es larga; da cuenta de las realidades que aprietan, afectando de manera diversa la causa del sujeto.

La emigración pasa a formar parte de una condición que toca a los sujetos de manera diversa. El cambio de cultura produce un quiebre de la identidad, y en la batalla por preservarla, las vivencias son del orden de un trauma de difícil tramitación. Preservar la identidad conlleva lucha porque se pierde lo que se es en el lugar de origen. El duelo es ineludible en tanto supone una pérdida de los referentes. Requerirá distintas maneras de encararlo, así como considerar el efecto que comporta. Corresponde hacerse de nuevas rutas que rescaten su ser visible, su ser de existencia también en un nuevo entorno social. Apunta a esa pulsión estructural que procura hacerse de un deseo propio, fundamento de lo que llamara Aulagnier “proyecto identificador”, razón de ser del movimiento psíquico de cada sujeto. En los comienzos del ser psíquico, se pone en escena el encuentro con otro referente y proveedor. En la emigración ello queda más ubicado en el

1. Ver: Flores (4 de octubre de 2022).



Luis Camnitzer
Uruguayan torture series, 1983–1984 (detail) Photoetching in 35 parts 29 1/2 x 21 5/8 in (74.93 x 55.12 cm)
 Courtesy Alexander Gray Associates, New York
 © 2024 Luis Camnitzer / Artists Rights Society (ARS), New York

otro del entorno social. Refiere a nuevas formas de investimento y un nuevo tipo de relación con aquello instituido que incluye lo que Castoriadis conceptualiza como “subjetividad reflexiva”, apuntando a la capacidad que tiene el sujeto de cuestionar las imposiciones que recibe de la sociedad, también de las instituciones.

Lo específico que hace a la pérdida del lugar en el que se constituye el sujeto, suerte de piso identificatorio y gestor del ser social de la subjetividad, se evidencia en la honda herida que infringe el traslado a tierras nuevas, si bien las pretensiones libidinales de armar una nueva ruta lo compelen a ello. Unas líneas del poema “La vuelta a la patria”, del poeta venezolano Pérez Bonalde (1877/2006), da cuenta de la herida revivida al tiempo que aproxima un escenario. *Muerte y vida; pérdida y apuesta libidinal se exacerbaban en esa causa del sujeto que de nuevo abre sus apuestas psíquicas a un nuevo recorrido.*

[...]
 ¡Al hogar, al hogar, que ya palpita
 por él mi corazón... ¡mas, no –detente!
 ¡Oh infinita aflicción! ¡Oh desdichado
 de mí, que en mi soñar hube olvidado
 que ya no tengo hogar!... Para, cochero,
 tomemos cada cual nuestro camino;
 tú, al techo lisonjero
 do te aguarda la madre, el ser divino
 que es de la vida centro y alegría,
 y yo... yo al cementerio
 donde tengo la mía...
 [...]
 (p. 26)

Algunos testimonios desde el lugar del analista: Reconstruyendo referentes

Me detengo ahora en el escenario clínico, espacio de confidencia y diálogo, sin otro interlocutor fuera de lo que atañe al par analítico. Dar cuenta de lo que transcurre en nuestro oficio es materia insoslayable en tanto hace lugar a nuevas vías de reflexión y, por tanto, de aproximación, refiriendo ello a un acaecer casi íntimo, no expuesto fuera de los límites del diván. La emigración de un psicoanalista porta un equipaje profesional que supone acomodos para dar continuidad a un recorrido que apunta a años de experiencia, consolidación de su ejercicio e involucramiento suficiente en todo aquello que hace a su quehacer. Su práctica también se ve inserta en un nuevo entorno cultural con pautas sociales propias. Hay diferencias a considerar que parten de la premisa de que ni el inconsciente es una caja negra con códigos a descifrar ni el analista es una figura que se reduzca a la escucha de transferencias y depositaciones que trae aquel que le demanda ayuda. Suscribo al aserto de que la relación analítica se hace en el suceder mismo del análisis, lo que comportara algo que se arma y se rearma en el transcurrir del diálogo que se va dando. Korman (1996) afirma que “la tarea analítica no tiene por meta reconstruir un pasado olvidado por medio de vestigios infantiles que podrían detectarse a partir de las repeticiones transferenciales, sino elaborar una nueva historia” (p. 393); esto me parece central, “a partir de elementos no conocidos hasta entonces que van apareciendo en las sesiones” (p. 393).

Algunas variantes hacen presencia en el ámbito de la clínica. Competen a la práctica misma como algo que ha irrumpido desde el afuera. Me refiero al análisis presencial y *online*. Introducen cambios que no solo deben ser reconocidos, sino que también convocan al estudio sistemático desde lo que atañe a la relación del par analítico en la vertiente de la transferencia y el registro contratransferencial, hasta el cara a cara o diván, el encuadre y sus modificaciones. No me voy a detener en cada uno de ellos, rebasan los límites de lo que procuro desarrollar acá. Algunas

cuestiones las he tratado en otros trabajos: “El setting expropiado” (Leisse, s. f./2015); “Trabaja-ndo psicoanalíticamente vía online: Nuevos escenarios” (Leisse, 2022). Extraigo una cita de este último para circunscribirme al ángulo de la emigración de pacientes y analistas que convocaron habilitar este espacio:

La figura de la emigración se hizo proyecto en un número creciente de pacientes. Pasamos de ser un país que desde décadas atrás recibía poblaciones de diversa procedencia, a otro que ahora emigraba. El trabajo online procuraba sostener los análisis, no solo para no interrumpir el proceso emprendido; la partida, también de analistas, llevaba a abrir puertas desde otro lugar de trabajo. Las migraciones crecientes arrimaban pedidos que ofrecieran alguna convergencia cultural y una mejor opción económica. El escenario social apretaba. En el país de origen y en ese otro elegido para apostar por una ruta de vida. Idioma, costumbres, apuestas laborales, requerimientos legales referían a lo que el paciente traía a costas. En la clínica, recrudescían los duelos tanto como los síntomas corporales; los adolescentes hacían crisis, no pocas veces severas, y las tensiones familiares aumentaban. Todo ello apuntaba al precio que comportaba la inserción a un medio nuevo. (p. 323)

El análisis ya no transcurre únicamente en un espacio en el que analista y paciente se encuentran en presencia. El arreglo desde lo presencial, subrayamos, ha sido el fundamento de la propuesta del tratamiento psicoanalítico. Conserva su carácter de espacio primero en las opciones de encuentro. Recurrimos y cuidamos que se sostenga con esta condición, pero es indudable que el análisis telefónico o las redes como Skype, Zoom y otras han abierto puertas a la demanda de ayuda en el marco terapéutico; también a las formaciones de futuros analistas que atienden el trípode del entrenamiento por estas vías.

Cómo varía la escucha, tanto desde el formato *online* o presencial, y de analizandos de uno u otro país, es una vertiente que me detengo a considerar. Además de mi propia experiencia, consulté de manera directa con colegas, todos migrantes². *La mayoría coincide en subrayar ajustes en su escucha en un entorno con códigos culturales propios referidos a creencias, valoraciones, prejuicios, modos de vinculación, aperturas o cierres en los códigos familiares, para citar unos pocos.*

El análisis *online* ocupa la mayor parte del trabajo de los analistas que han emigrado. Los pacientes que los requieren son del país de origen que comparten, haciendo su elección en esos términos, sobre todo los que se quedan en el mismo cuando es el analista el que emigra. En el país de llegada sí que van haciendo pedidos los que viven allí, sobre todo si tienen un idioma en común. Atender vía *online* no parece representar un obstáculo para el ejercicio del análisis. La calidez y el acercamiento se condicionen, posiblemente, con vías para encarar la distancia interpuesta por la no presencia.

Las narrativas dentro de las condiciones migratorias varían, desde el interrogante y la procura de aperturas a través de un trabajo de conocimiento e *insight*, a la pretensión de respuestas rápidas, muy ajustadas en lo concreto. El acceso al discurso latente en lo manifiesto luce trabado, mientras que variantes de tiempo y dinero, enclavados en la realidad inmediata, arriman a un lado otras motivaciones. Corresponde la tarea de lo que entendemos como “hacer al pa-

ciente”: despertar la disposición a pensarse, interrogarse; el analista se encuentra en vías muy de comienzos, como que todo está por hacerse. Con frecuencia, el estilo más dentro del diálogo o coloquial, resulta en un abordaje más expedito. La frecuencia hace presencia como obstáculo a un marco más analítico de aproximación. Dar espacio para un trabajo detenido apenas se registra, y el medio, llamémosle “poco analítico” –entendiendo por tal desconocedor de lo que comporta el trabajo clínico desde esta perspectiva–, no ayuda a ello. Quizá los parámetros psicoanalíticos usuales que traemos no ayudan mucho a procurar nuevas vías. Sabemos que es algo que se presenta por doquier, pero en el contexto de los países a los que se llega, es reiterado. Es también subrayado por el formato *online*, nos parece.

La sesión semanal esgrimida como lo que se busca difícilmente da paso a una frecuencia mayor. No en todos los casos, pero, ciertamente, el instrumento se dispone desde una condición más estrecha que incluye nuevas estrategias de tenor analítico no convencional. Algunos de los testimonios recogidos apuntan a la casi ausencia de fantasías transferenciales relacionadas con el superyó también cultural y un sistema de ideales sostenido en las convenciones que prevalecen en el sistema social. Las ocurrencias, ensoñaciones y los hilos afectivos para entablar la relación quedan muy disminuidos, así como el interés por una historización del trayecto psíquico andado y por andar. Las resistencias están al servicio de la solución sintomática. Todo esto convoca una postura más activa, al tiempo que busca estimular el material asociativo y hasta familiarizar con las formaciones del inconsciente, por no decir con el inconsciente mismo. Se trata de no cerrar puertas, sino repensar el oficio para atender la demanda del sujeto en una suerte de redistribución de los recursos analíticos, lo que entendemos como flexibilizar el encuadre sin perder lo que hace al oficio.

El hecho migratorio es un tema común que atañe a analista y paciente, así como las condiciones que se llevan a cabo en el proceso mismo de migrar. Ello introduce un elemento de simetría en la relación analítica, en la que el analista puede perder distancia movido en sus propias vivencias o tentado a pedir o a dar respuestas fuera de lo que refiere a hacer lugar al discurso del paciente y atenderlo en lo que a él le concierne. El registro contratransferencial es aquí un termómetro que advierte los movimientos que se suceden y el riesgo de que el analista actúe desde su propia transferencia. Claro está, es el mismo registro que le va a permitir entender vívidamente los excesos que el paciente atraviesa desde un devenir tomado por una realidad disruptiva. Espacio resbaladizo que convoca una escucha atenta. La neutralidad, los criterios de la dirección de la cura, la ética del oficio son parámetros que sostienen la praxis, aun dentro de los cambios y retos que suponen nuevas aproximaciones.

Quiero también destacar el lugar de la palabra. En líneas anteriores, citaba a Freud en su añoranza por la lengua perdida al encarar tierras

2. Agradezco las respuestas generosas y abiertas de mis colegas Adrián Liberman, Alicia Elena Díaz, Margot Shrem, Sodely Páez, Aurelio Calvo y Soraya Díaz, de la Sociedad Psicoanalítica de Caracas; Lucía Morabito, de la Asociación Venezolana de Psicoanálisis; y Daniel Castillo, que emigró y completó su formación en la Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

nuevas, donde el idioma era otro. Hecho de no poca importancia, porque es a través de la palabra que ocurre la puesta en escena del encuentro analítico. Toca nuestra escucha, ella trae consigo ese no decir para recoger el decir inconsciente. Es también el medio con el que nos dirigimos al paciente. Aunque la escucha es lugar privilegiado que convoca al analista y la atención flotante hace lugar indistinto a lo que sea que emerja, la palabra también porta un referente cultural indisoluble que trae consigo no solo una significación, sino que es también una vía que levantará significaciones propias desde su código de lenguaje. La palabra como medio de expresión es un universal, su uso en la intercalación de una narrativa es propio, pertenece a la subjetividad de cada quien y los deslizamientos por los que transcurre son indisolubles del entorno en el que habita. Si el idioma que hablan analista y paciente difiere, no se lo puede saltar, siendo como es el instrumento del que ambos disponen para procurar el trabajo. Si el idioma es común pero inserto en diferentes contextos culturales, corresponde aguzar el oído para registrar expresiones propias o giros idiomáticos que corresponderá desmontar para disponer de escuchas inéditas. Puget (2015) apunta a “afinar el oído y descubrir los signos propios de la vincularidad” (p. 13), léase, la relación única y nueva que se establece entre el paciente y el analista que abre la posibilidad de nuevas formas de intervenir. “Saber escuchar [agregaré], ya sea expresiones, climas, prejuicios o términos que, por ser del lenguaje cotidiano, podrían pasar desapercibidos, abre espacio para recoger nuevas narrativas” (p. 13). No nos abocamos solamente al material analítico por su valor simbólico, se abre una puerta a ese vasto referente que es la subjetividad social, entendiendo por tal el efecto que la realidad tiene en la conformación estructural de cada quien, evidente en su discurso, en su conflictiva y en su padecimiento sintomático. Al analista inserto en una nueva realidad le convoca conocer el afuera, nuevo también para él en una serie de variantes, al tiempo que le abre puertas para atender la presencia que hace en el mundo psíquico de quien lo solicita.

Intercalo acá el valor testimonial de la actividad de grupo de estudio que llevo adelante hace más de 39 años. Animada por una joven colega a continuar con la convocatoria que sosteníamos cada miércoles, a una hora establecida, en mi ciudad de origen, la temática inmediata que abordamos se centró en “el psicoanálisis de cara a lo social”. Estoy convencida de que en todos, colegas venezolanos del mundo psi, pesaba el cambio creciente de nuestros entornos inmediatos y no tan inmediatos, precipitados por eventos políticos, desajustes económicos y movimientos migratorios. El estudio se abocaba a la teorización y consideración clínica de cómo todo esto intervenía en nuestro oficio. También dimos acogida a los aportes que, desde la clínica de cada quien, conminaban interrogantes en cuanto a la escucha, toda vez que la asimetría necesaria que reina en la relación analítica se veía intervenida por la simetría que emergía desde los temas comunes. De esta manera, sucedían movilizaciones en el analista desde el impacto social, abriendo una puerta ya no solo al estudio y la reflexión, sino también a recoger lo que requería ser contenido en función de la tarea que seguíamos.

Este grupo de trabajo se ha convertido en una actividad central que suple en alguna medida la distancia de la institución de pertenencia y los desencantos que pudiera comportar esa otra que nos topamos en nuevos ámbitos.

Paradojas en la institución psicoanalítica

Es necesario levantar ciertas cuestiones, de tenor más crítico, en tanto se siguen pensando los movimientos, no solo del análisis, sino también de los analistas en tránsitos migratorios. Algunas cuestiones pertenecen al rango de lo que refiere al ejercicio de psicoanálisis en países donde rigen (o no) leyes que regulan el ejercicio como tal. Otras, a la condición de sujetos que somos y que hace presencia en nuestros modos de vincularnos con otros colegas y en lugares diversos.

No han dejado de sorprenderme algunas vivencias fácilmente anticipables que no incluí, sin embargo, en mi portafolio de experiencia a la hora de emigrar. Con una larga trayectoria, acom-

pasada de un amplio recorrido institucional dentro y fuera de mi país de origen, interregional e internacional, estimé que mi inserción como psicoanalista de pleno derecho sería más expedita. Sabía de los requisitos legales que cada ejercicio profesional tiene, pero pensaba que la acogida para hacer lugar a un analista que emigra sería respaldada progresivamente en actividades diversas en el ámbito institucional. Así me fue dicho en una suerte de invitación cercana que animaba mi disposición.

Podemos constatar que la residencia más permanente en un país nuevo genera recelo, obstáculo a lo diferente, se movilizan rivalidades y hasta disgusto hacia lo que de novedoso o desconocido se trae. La nueva inserción supone que estamos frente a un sujeto psicoanalista poco visible o aún invisible. Es de otro lugar. Me topé, no sin sorpresa, con la frase: “para ser invitada a presentar un trabajo, deben conocerme primero”. Es, al menos, desconcertante. Sin palabra para testimoniar un recorrido, no hay lugar para conocer al que llega. Ciertamente que no todas las sociedades responden igual, y algunas procuran vías más allá de la sola figura de miembro invitado para hacer lugar al nuevo colega migrante. A la postre, este queda a merced de iniciativas empujadas y difíciles hasta que lo vence el cansancio o lo atraen nuevos derroteros que se ha procurado en el camino. Rechazo, recelo, poca amigabilidad y exclusión se hacen condición permanente, hasta que cesan los intentos y se procuran otras vías, por cierto, valiosas. Es un retrato general por el que pretendo convocar la mirada en esas direcciones para promover nuevas aperturas, por cierto, necesarias para unos y otros.

El testimonio de una colega de estas latitudes recoge lo que, en su condición de analista, supuso el cambio migratorio a una nueva institución psicoanalítica...

Inicié mi formación psicoanalítica en mi país, en un marco de pensamiento que era el propio de ese lugar y de esa época. Durante unos años seguí la ruta habitual: análisis, supervisiones, seminarios. Luego partí hacia otro país donde reinaba una forma de pensar diferente, partida motivada tanto por la insatisfacción con mi formación inicial como por circunstancias personales. Por segunda vez seguí el trayecto acostumbrado, incluyendo un segundo análisis. Sin embargo, a las esperanzas y traumatismos de la emigración, incluido el cambio de lengua, se sumó un trauma teórico. Deslumbrada por la riqueza de una cultura analítica por descubrir, me di cuenta de que, a pesar de mis esfuerzos y los de los demás, profundos malentendidos me hacían difícil el acceso a ella. Ocurría a menudo que conceptos habituales en mi cultura psicoanalítica original, como transferencia, identificación, narcisismo, eran utilizados en un contexto y en un sentido que me eran ajenos: el énfasis en la representación y lo irrepresentable, lo alucinatorio, los diversos conceptos calificados como primarios: identificación, narcisismo, simbolización... Además, el estilo del discurso, los puntos de vista adoptados, las cuestiones consideradas relevantes, los hechos seleccionados, divergían hasta tal punto de lo que me era

propio, que a menudo me encontraba presa de cuasi-calambres intelectuales. A esta confusión teórica se sumaron ciertos prejuicios viscerales por parte de mi nueva comunidad psicoanalítica hacia mi cultura de origen: probablemente no hayan sido el factor fundamental de mis penas, pero contribuyeron a ellas. (Abella, 17 de mayo de 2023, p. 2)

¿Qué lugar se da para estas diferencias? El analista que porta un enfoque diferente ¿será excluido por ello? ¿Se le hará difícil tener un lugar si no sigue lineamientos comunes al nuevo ámbito? ¿No convoca todo ello a un espacio de debate?

La Asociación Psicoanalítica Internacional (API) procura un título de acreditación a cada miembro de su organización como principal órgano regulador para el psicoanálisis en el mundo, en su calidad de asociado o titular. En la práctica local de cada país, ello podría resumirse solamente a un título en tanto el analista queda navegando en un barco de no demasiado alcance; dependerá, en medida variable, de sus empeños y sus búsquedas. El Comité de Emigración y Reubicación de Psicoanalistas (PERC, por sus siglas en inglés) da cuenta del interés y el esfuerzo que pone en escuchar y estudiar estos difíciles asuntos. Sin embargo, las leyes locales bien pueden limitar –de hecho, limitan– lo que este comité puede hacer en materia de ejercicio legal. En cambio, sí que tiene un papel relevante en la comunicación con la institución de cada lugar, como una vía para procurar alternativas para el miembro migrante: ser invitado a presentar sus trabajos, incluirlo en alguna actividad docente una vez conocido su respaldo curricular, conducir supervisiones y hasta invitarlo a tareas institucionales. La experiencia muestra que estas puertas no están disponibles, que la institución local y la internacional gastan esfuerzos que conducen a pocas alternativas.

La pérdida de la institución de origen, la identidad construida en el ejercicio, el arraigo teórico clínico, todo ello se ve sacudido por políticas institucionales de poca apertura que desconocen y posponen hacer el seguimiento necesario que dé con opciones posibles. La pertenencia y la razón de ser se articulan en la apuesta por la validez de una identidad psicoanalítica que forma parte de las vestiduras definitorias del sujeto analítico. Si ello se pierde, corresponde procurar un nuevo espacio analítico.

Resumen

Pretendemos una reflexión detenida sobre el proceso migratorio desde un ángulo más testimonial. Aproximando un recorrido desde la teoría y la clínica psicoanalítica, reflexionamos sobre las nociones de duelo, pérdida de la identidad y de algunos referentes que intervienen en el proyecto identificador que cada quien se arma. Consideramos los efectos en la subjetivación psíquica del sujeto como ser social, así como los alcances que ello trae en el encuentro del par analítico. Nos ocupa también una mirada a la institución para abrir interrogantes que competen al oficio en tiempos de cambio.

Descriptor: *Migración, Cuerpo, Duelo, Proyecto identificador, Simetría, Asimetría, Transferencia, Institución psicoanalítica.*

Abstract

We intend to reflect on the migration process from a more testimonial angle. Approaching a journey from theory and psychoanalytic clinic, we reflect on the notions of mourning, loss of identity and some references that intervene in the identification project that each person creates. We consider the effects on the psychic subjectivation of the subject as a social being, as well as the scope that this brings to the encounter of the analytical pair. We also take a look at the institution to open up questions that concern the profession in times of change.

Keywords: *Migration, Body, Mourning, Identification project, Symmetry, Asymmetry, Transfer, Psychoanalytic institution.*

Referencias

- Abella, A. (17 de mayo de 2023). *El analista y su relación con la teoría: Sobre el encuentro entre las ballenas y los osos polares*. Trabajo presentado en actividad científica de la Asociación Psicoanalítica de Madrid.
- Aulagnier, P. (1977). *La violencia de la interpretación*. Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1975).
- Cabral, F. (1971). No soy de aquí [canción]. En F. Cabral, *No soy de aquí ni soy de allá*. Odeón. (Trabajo original publicado en 1970).
- Crowley, J. (director) (2015). *Brooklyn* [película]. Wildgaze; Paralelo Film Productions; Irish Film Board; Ítem 7.
- Flores, J. (4 de octubre de 2022). La violenta “Noche de los cristales rotos” contra el pueblo judío en la Alemania nazi. *National Geographic*. https://historia.nationalgeographic.com.es/a/violenta-noche-cristales-rotos-contra-pueblo-judio-alemania-nazi_13461
- Freud, S. (1976). Duelo y melancolía. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1917).
- Gay, P. (1990). *Freud: Una vida de nuestro tiempo*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1988).
- Korman, V. (1996). *El oficio del analista*. Paidós.
- Leisse, A. (s. f.). El setting expropiado: La tecnología invade el espacio analítico. *Sociedad Psicoanalítica de Caracas*. Block del analista. <https://spde-caracas.com.ve/el-setting-expropiado-la-tecnologia-invade-el-espacio-analitico/> (Trabajo original publicado en 2015).
- Leisse, A. (2022). Trabajando psicoanalíticamente vía online: Nuevos escenarios. *Revista de Psicoanálisis*, 79(1-2), 321-335.
- Pérez Bonalde, J. A. (2006). Vuelta a la patria. En J. A. Pérez Bonalde, *Vuelta a la patria y otros poemas*. El perro y la rana. (Trabajo original publicado en 1877).
- Puget, J. (2015). *Subjetivación discontinua y psicoanálisis*. Lugar.
- Zweig, S. (2003). *En un lugar de África*. Maeva. (Trabajo original publicado en 1995).

Recibido: 06/10/2023 - Aprobado: 31/01/2024

Tres historias revisitadas

Por qué me haces tanto daño

Con ojos tan azules

Me bendigo con el signo

*De la Santa Cruz*¹

Chico Buarque, “Sinhá”

Vivir es partir, volver y repartir (eso es)

*Partir, volver y repartir (todo es para ayer)*²

Emicida, “É tudo pra ontem”

Siempre hay muchas formas de contar una historia. Para contarles un poco la historia de Paula y de su análisis, revisito un breve texto que escribí en 2008, inspirado en el libro *Ojos azules*, de Toni Morrison (1970/2003). Las dos historias se enlazan en lo que tienen de más esencial: el racismo.

En la portada del libro, junto al título, hay una fotografía de dos niñas negras. La idea de ojos azules y niñas negras despertó mi curiosidad, y su inusual comienzo me cautivó. Reproduzco aquí un extracto:

Esta es la casa. Es verde y blanca. Tiene una puerta roja. Es muy bonita. Esta es la familia. La mamá, el papá, Dick y Jane viven en la casa verde y blanca. Son muy felices. Mira a Jane. Lleva un vestido rojo. Quiere jugar. ¿Quién va a jugar con Jane? [...]

Esta es la casa es verde y blanca tiene una puerta roja es muy bonita esta es la familia la mamá el papá dick y jane viven en la casa verde y blanca son muy felices mira a jane lleva un vestido rojo quiere jugar quién va a jugar con jane [...]

Estaeslacasaverdeyblancatieneunapuertarojaesmuybonitaestaeslafamilialamamáelpapá dickyjanevivenenlacasaverdeyblancasonmuyfelicesmiraajanesllevaunvestidorrojoquierejugarquiénvaajugarconjane. (pp. 7-8)

Un texto, como una pieza musical, tiene un ritmo y una cadencia que le dan entonación y sentido. Eliminar los signos de puntuación y los espacios entre palabras es una representación gráfica del vaciado de sentido. Sin pausas no hay música, sin espacios no hay pensamiento. Una confusa

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

1. *Por que me faz tão mal/ Com olhos tão azuis/ Me benzo com o sinal/ Da Santa Cruz.*
2. *Viver é partir, voltar e repartir (é isso)/ Partir, voltar e repartir (é tudo pra ontem).*

plenitud de letras, incomprensible, se impone como representación de una ruptura en la vida de Pecola, personaje del libro, cuya historia transcurre en 1941, en Lorain, Ohio.

El texto transcrito procede de una cartilla de la época, utilizada en los Estados Unidos, pensada para niños blancos cuyas familias y hogares descritos en ella son muy diferentes a los del mundo de Pecola, una niña de once años, negra, pobre y fea para los estándares estadounidenses.

En una América que hostilizaba y hostiliza a los negros, a los feos y a los pobres, que adoraba a Shirley Temple, una niña-símbolo, con rizos dorados que enmarcaban un rostro de piel sonrosada y ojos azules centelleantes, Pecola solo tenía un deseo: tener ojos azules. Con ellos, imaginaba, podría recibir una mirada que le concediera la existencia. Pero su vida se tiñe de tonos más rotundos. Su padre es detenido tras golpear a su madre e incendiar la miserable casa donde vivían. Ella y su hermano son colocados en casas provisionales de otras personas negras de la comunidad, y su madre se queda con la familia blanca adinerada para la que trabaja. En esta casa, la madre de Pecola cuida exquisitamente de una niña blanca, suave y hermosa en sus ojos azules.

Pecola, por su parte, se muda temporalmente a casa de una familia negra, un poco menos pobre que la suya. Allí descubre una taza con la cara de Shirley Temple. Encantada, empieza a beber leche de esta taza a todas horas. Bebe demasiada leche, se queja la casera. Pero ¿cómo dejar de alimentarse de esos ojos azules? ¿Cómo no emborracharse con ese líquido blanco que la blanquearía y la convertiría en una niña hermosa y visible?

Desde muy pequeña, esta niña comprende que, para ser aceptada, tiene que ser *otra*. Al no encontrar un espejo que refleje su existencia en el mundo que la rodea, ni siquiera en la mirada de su madre, Pecola pierde poco a poco la sintaxis del texto que la forma.

Una otra historia

En el epílogo del libro, Toni Morrison dice:

Al intentar dramatizar la devastación que el desprecio racial, aunque casual, puede causar, elegí una situación única, no representativa. [...] Pero, por muy única que fuera la vida de Pecola, descubrí que en todas las chicas había algunos aspectos de su vulnerabilidad. (p. 210)

Una de estas chicas podría haber sido Paula, que acudió a mí a principios de la década de 2000. En el primer encuentro, cuando la llamé

en la sala de espera, me sorprendí: Paula era negra. Desde que dejé de trabajar en el Hospital de Clínicas de la Universidad de San Pablo o en los servicios públicos, en mi consulta privada no había visto a una sola persona negra.

Cuando concertamos la primera entrevista, por teléfono, Paula me dijo que, debido al trabajo, tenía algunas dificultades con su agenda. Su profesión tiene cierto estatus en nuestra cultura y las facultades suelen ser frecuentadas por la élite, formada en su mayoría por blancos. Así que el hecho de ver a una mujer negra en la sala de espera me desconcertó.

La sorpresa y el desconcierto eran signos de mis prejuicios. En la época en que atendí a Paula, no era consciente del racismo silencioso que me impregnaba a mí e impregnaba y sigue impregnando a la sociedad brasileña. Con esta constatación inquietante, aunque apenas perceptible para mí en aquel momento, comenzó este análisis.

Paula era una mujer joven, sonriente, con el pelo largo y liso, y muy bien peinada. Más tarde supe que se trataba de una cuestión importante: el cuidado de su cabello. Iba a menudo a la peluquería para tener el pelo liso y “bonito”. Paula trabajaba en las afueras de la ciudad, y a menudo sus clientes y compañeros pensaban que era una profesional jerárquicamente inferior.

Me cuenta varias situaciones en las que se sintió menospreciada o groseramente “señalada”. Nunca explica que el hecho de ser una mujer negra, con un cuerpo negro, pudiera ser la razón de este trato. Habla de sus orígenes muy humildes, de lo mucho que ha trabajado para alcanzar su estatus actual, por ser de otro estado. Esboza muchas razones de su sentimiento de inutilidad y de su dificultad para ocupar un espacio que cree merecer. No hace mención alguna a su negritud.

Yo escuchaba y permanecía en silencio. Por supuesto, imaginaba que el hecho de ser negra la había puesto en esta posición, sometida a humillación, pero ¿hasta dónde yo podría ir más allá de lo que ella estaba dispuesta a llegar en algo tan delicado, tan difícil para ella? Y también me resultaba difícil hablar de un tema tan doloroso. ¿Cómo podía hablar, preguntar, señalar? A veces rozábamos el tema de su negritud, pero algo en mí –¿el miedo a tocar mi racismo?– me impedía continuar, y algo en Paula –¿el dolor de tocar su herida narcisista?– mantenía la negación. Durante mucho tiempo, lo percibido y no dicho persistió entre nosotras.

Un día, Paula me cuenta que, al rellenar un formulario, uno de los puntos, el color, le molesta. “No me gusta esta pregunta, ¿color! ¿Qué debo responder? ¿De qué color soy?”³.

Permanezco en silencio.

“Pongo blanca”, dice.

Me siento muy incómoda. Mi impulso es no dejar pasar esta situación de autoengaño, de rechazo, pero ¿cómo? De nuevo, miedo. ¿De qué? ¿De mis sentimientos o de los suyos?

Tras un largo silencio, en el que ambas apenas respiramos, tomo aire y, creo que con un hilo de voz, digo: “¿Sí? ¿Es así como te sientes, como te ves?”

Hay un silencio pesado, que acentúa nuestro largo silenciamiento.

Paula rompe el silencio: “¿Qué soy entonces? ¿Morena clara? ¿Negra?”. Y añade: “Después de todo, ¿qué soy?”

Con la pregunta, surge una duda y hay un giro en el recorrido infinitamente repetitivo que Paula y yo hicimos para no tocar *nuestras* heridas. La asaltaron duros recuerdos de su padre negro

3. Adriana Varejão, en *Polvo [Pulpo]*, trabajo de 2013, dispone en una caja varios tubos de pintura en tonos que nombra según los diferentes colores que surgieron en una encuesta del Instituto Brasileiro de Geografía e Estatística (IBGE), de 1976. Preguntada por su color de origen; la gente llegó a 136 colores: pardo, blanco, azul marino, oscuro, bronce, cobre, color canela, color calabaza, medio negro, lila, amarillento, quemado de playa, pálido, blanco miel, blanco sucio, sulfuroso, etc. (Schumann, 22 de noviembre de 2022).

y de su madre casi blanca, dolores que Paula intentaba amortiguar yendo casi todos los días a la peluquería “cara y chic” para suavizarse el pelo.

También yo intentaba suavizar para mí, con tonos delicados, la violencia de las hablas evasivas de ambas, que no nos impedían denunciar lo que teníamos delante: la negritud de Paula y mi blancura. Estos términos que utilicé no formaban parte de mi vocabulario en aquella época. Pienso ahora que tal vez el análisis con una analista blanca, en un barrio “caro y chic”, también pretendía suavizar el dolor de Paula. Sin embargo, al igual que el peluquero, el análisis la expuso a la diferencia que intentaba borrar. También me impulsó percepciones que intentaba evitar.

Entre Pecola, personaje de un libro, y Paula, mujer a la que pude escuchar, aunque entre muchos e intensos silencios, las diferencias son muchas y muy significativas. No obstante, hay algo que las une: la constatación de que, para ambas, el espacio de la existencia y de la visibilidad solo puede alcanzarse –a veces con el pelo liso y suave, a veces con los ojos azules– siendo *otra*, en otro cuerpo.

El rechazo del cuerpo negro puede llevar a la desesperación y, además del cuerpo biológico, la violencia contra las personas negras daña el cuerpo erótico, como leemos en el testimonio de una mujer negra recogido por Neusa Santos Souza (1983/2021), psicoanalista negra brasileña:

Dicen que [cuando era pequeña] hablaba mucho conmigo misma, tenía amigos invisibles, hablaba mucho delante del espejo. Era una sensación de reconocermé [...], pensaba que era fea [...]. No había chicas como yo. Todas tenían el pelo liso y la nariz fina. [...] Mi madre me decía que me pusiera un palillo en la nariz para adelgazarla. Un día me di cuenta de que me daba miedo mirarme al espejo, y un día tuve una crisis de miedo, y fue terrible. (p. 66)

En los cuentos de Paula, la madre, cuya mirada podría validar a su hija, no lo hace. Tanto de niña como de adulta, Paula buscó esa mirada y se encontró con un vacío. La mirada que perseguía se desplazó hacia los otros hijos, de piel más clara, uno de ellos un hombre de ojos claros.

En una escena de extrema violencia, la madre de Pecola también la abandona para proteger a la hija rubia de sus patrones.

Morrison (1970/2003) nos cuenta el camino que la llevó a la novela:

Acabábamos de entrar en la escuela primaria. Ella dijo que quería tener los ojos azules. [...] En su deseo estaba implícito

el odio a sí misma, de origen racial. ¿Quién le había hecho sentir que era mejor ser un bicho raro que ser lo que era? ¿Quién la había mirado y encontrado tan deficiente? Entonces me concentré en cómo algo tan grotesco como la demonización de toda una raza podía arraigar en el miembro más delicado de la sociedad: un niño; el miembro más vulnerable: una mujer. (p. 210)

Al describir a Pecola en el texto de 2008, pensé mucho en los términos que utilizaría. Era difícil decir: *preta* [negra], fea y pobre. Pero ¿cómo debía describirla? ¿*Negra*? ¿Sería una palabra menos “fuerte”? ¿Por qué decir que una persona era *preta* o *negra* sería “fuerte”? Y Paula, ¿qué era? ¿Morena clara? ¿O, como diría Sueli Carneiro⁵, negra?

Si Pecola era negra, pobre y fea, si no podía tener la mirada de una madre que la reflejara amorosamente, si todos los ojos de la comunidad la evitaban, ¿cómo no enamorarse de la única mirada que se fijaba en ella, los ojos azules de Shirley Temple, capturados en la taza? En esta mirada –vacía– Pecola queda atrapada y cae en el mundo de la psicosis.

Racismo

Diferente del racismo norteamericano, el racismo en Brasil, y en América Latina en general, es “discreto”, engañoso, pero infiltrado en todos los segmentos. El racismo existe, pero nadie es racista. Ningún cartel prohíbe la entrada de no blancos en determinados lugares, a pesar de que el sello de prohibido está inscrito, desde el nacimiento, en la piel, el pelo, la nariz, el cuerpo, el yo. Neusa Santos Souza (1983/2001) señala: “El negro que se empeña en la conquista de la ascensión social paga el precio de la masacre dramática de su identidad” (p. 46).

Según Jurandir Freire Costa (1983/2021),

ser negro es ser violentado de forma constante, continua y cruel, sin pausa y sin reposo, por un doble mandato: el de encarnar el cuerpo y los ideales del yo del sujeto blanco, y el de rechazar, negar y anular la presencia del cuerpo negro. (p. 25)

Es un proyecto identificatorio incompatible con la realidad biológica del cuerpo, con la historia étnica y personal del sujeto. La búsqueda por este ideal significa la muerte de parte del sujeto, el no ser, ser otro imposible. Muchas veces, la locura.

¿Es posible que el negro supere su sentimiento de inferioridad, se pregunta Frantz Fanon (1952/2008), si “para él solo hay una salida, y es hacia el mundo blanco”, si “ser blanco es como ser rico, como ser bello, como ser inteligente” (p. 60)?

Por su parte, Jurandir Freire Costa (1983/2021) afirma que la blancura excede el blanco como

4. En portugués existía una sutil diferencia entre las palabras *preto* y *negro* para designar el color de una persona. La palabra *preto* tendría una carga racial ligeramente más fuerte que la palabra *negro*. Hoy en día, con los cambios que la sociedad ha introducido en las cuestiones raciales, ambas se usan por igual.

5. En una conversación con el rapero Mano Brown (mayo de 2022), Sueli Carneiro, activista negra, afirma que la “división” en varios tonos de negro fue creada por los blancos para promover la separación y fomentar el racismo entre los negros.



Luis Camnitzer
Utopías fallidas [Failed utopias], 2010/2018. Mixed media. Dimensions variable. Installation view: Luis Camnitzer: *Hospice of failed utopias*, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Madrid, Spain, 2018
Courtesy Alexander Gray Associates, New York
© 2024 Luis Camnitzer / Artists Rights Society (ARS), New York

color de piel. El negro no quiere ser blanco: él quiere tener la blancura, sinónimo de una supuesta pureza, supuesta nobleza, supuesta sabiduría.

Los ojos azules, recuerda Fanon, representan un ideal para los negros. Sabemos, sin embargo, que el ideal puede ser una trampa. El yo ideal –construido por el narcisismo de unos padres envueltos en una cultura racista– quiere difuminar la negritud, fuente de dolor y exclusión. Así, el ideal del yo lleva en sí los anhelados e imposibles “ojos azules”, los cuales, dice Fanon, son amados, deseados y temidos: “Los negros tienen miedo de los ojos azules” (p. 54), como oímos en la canción “Sinhá”, de Chico Buarque (2011), que utilizo como epígrafe.

Los blancos también tienen miedo de los negros, a los que ven como diferentes, como *lo ominoso (Unheimliche)*. Este es el nido en el que nace y crece nuestro racismo.

Escribir sobre el racismo en América Latina es dar voz a un largo silencio de desde hace cinco siglos, que perpetúa esta herida a través de las generaciones. Del mismo modo, introducir este tema en el pensamiento psicoanalítico, para los psicoanalistas y en las instituciones psicoanalíticas de América Latina y Europa, es un acto psicoanalítico, por supuesto, y una cuestión política.

Mantener un velo de silencio sobre el racismo implica un pacto de negación. Resentimiento y remordimiento son los sentimientos que provoca el racismo y que dominan, respectivamente, al discriminado y el discriminador. La esencia del racismo está en la idea de que existe “un color normal y universal” –el blanco–, que mantiene el poder a través de las generaciones, impidiendo toda alternancia sustancial en la jerarquía de las relaciones sociales. Eso Cida Bento (2022) lo llamó *el pacto narcisista de la blancura*, tomando como base el pensamiento de Piera Aulagnier (1975/1979) sobre pacto narcisista. Así se establece y se inscribe un orden (inconsciente) dictado por un régimen sociopolítico en el cual estamos insertos como ciudadanos y como psicoanalistas, y en el que se construye nuestra subjetividad.

En el caldo histórico, social y político de cada época, se forjan las identificaciones a partir de una historia particular y única, que se inicia incluso antes del nacimiento, ya en las fantasías inconscientes de la madre. Piera Aulagnier (1975/1979) conceptualiza la *sombra hablada* por la madre que cubre el cuerpo del *infans* al nacer. A partir de esta situación, se ofrece al niño el acervo de significaciones lingüísticas de las que dispone aquella cultura para los sujetos.

El niño interioriza un orden simbólico ya determinado por el Otro, por la cultura. La perpetuación de la idea racista está allí y se transmite de padres a hijos. Así se sostiene lo que Silvio Almeida (2019), filósofo negro brasileño, denominó *racismo estructural*, presente en la subjetividad de cada uno de nosotros, inoculado en cada sujeto, se puede decir, junto con la leche materna.

Final

Este no es solo un texto sobre Pecola o Paula, sino también sobre mí, mi blancura, mi racismo, que el trabajo con Paula me ha hecho ver y repensar, y también, debo decir, sobre mi judaísmo. Pero esta es otra historia, para otro momento.

Este texto es un *work in progress* que no ha hecho más que empezar, mientras revisito la historia de Pecola y el análisis de Paula a la luz de las lecturas de autores negros, cuya mirada ha sido negada y cuya voz ha sido silenciada durante tanto tiempo, y que ahora podemos escuchar.

Y que ahora *tenemos* que escuchar.

Paula fue generosa en su análisis, dándome tiempo para escuchar lo que ella no podía decir.

Concluyo, pues, con el extracto final del epílogo de Toni Morrison (1970/2003): “Con muy pocas excepciones, la publicación inicial de *Ojos azules* fue como la vida de Pecola: despreciada, trivializada, malinterpretada. Y tuvieron que pasar veinticinco años para conseguir para ella la publicación respetuosa que representa esta edición” (p. 216).

El epílogo fue escrito en 1993, el año en que Morrison se convirtió en la primera mujer negra en recibir el Nobel de Literatura. Este premio, como un megáfono, amplificó la voz de la autora y nos obligó a escucharla. A partir de esta escucha, ¿qué hicimos? ¿Qué haremos?

Resumen

La lectura de estudiosos de racismo y psicoanálisis suscita en la autora algunos recuerdos. A partir de estos recuerdos, la autora revisita un texto suyo, escrito hace algunos años, cuyo tema era la novela *Ojos azules*, de Toni Morrison, junto con un fragmento de análisis de una paciente negra. La insistencia de este recuerdo inspira una nueva escritura y propone nuevas reflexiones.

Descriptor: *Racismo, Historia, Escucha. Candidatos a descriptor:* *Blancura, Silenciamiento.*

Abstract

The reading of some scholars on racism and psychoanalysis led the author to some memories. From these memories, the author revisits a text of hers, written a few years ago whose subject was Toni Morrison's novel *The bluest eyes*, together with a fragment of the analysis of a black patient. The insistence of this recollection inspires new writing and proposes new reflections.

Keywords: *Racism, History, Listening. Candidates to keywords:* *Whiteness, Silencing.*

Referencias

- Almeida, S. (2019). *Racismo estrutural*. Jandaíra.
- Aulagnier, P. (1979). *A violência da interpretação: Do pictograma ao enunciado* (M. C. Pellegrino, trad.). Imago. (Trabajo original publicado en 1975).
- Bento, C. (2022). *O pacto da branquitude*. Companhia das Letras.
- Buarque, C. (2011). Sinhá [canción]. En C. Buarque, *Chico*. Biscoito Fino.
- Costa, J. F. (2021). Da cor ao corpo: a violência do racismo. En N. S. Souza, *Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (pp. 23-44). Zahar. (Trabajo original publicado en 1983).
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas* (R. Silveira, trad.). Edufba. (Trabajo original publicado en 1952).
- Mano Brown (conductor) (mayo de 2022). Sueli Carneiro [episodio de *podcast*]. En *Mano a Mano*. Spotify. <http://tinyurl.com/yfxs6uzm>
- Morrison, T. (2003). *O olho mais azul* (M. P. Ferreira, trad.). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1970).
- Schumann, A. (22 de noviembre de 2022). Qual a cor da tua pele? *Après-coup*. <http://tinyurl.com/3ryzud5e>
- Souza, N. S. (2021). *Tornar-se negro ou As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Zahar. (Trabajo original publicado en 1983).

Recibido: 30/01/2024 - Aprobado: 08/02/2024

Testimoniar como psicoanalista y como latinoamericana

...en todas partes he visto caravanas de tristeza.

A. Machado

La causa de los pueblos no admite la menor demora.

José Gervasio Artigas

La invitación de *Calibán* a dar testimonio implica los riesgos de apelar “directamente” a la subjetividad del testigo. Pero como psicoanalistas sabemos que el sujeto allí involucrado es un sujeto dividido y deseante, así que hay, inevitablemente, una mediación simbólica e imaginaria en juego, y un real que se escapará sin remedio.

Somos, cada uno, testigos de nuestro entorno familiar (*heimlich*) y, en ocasiones, testigos de lo que nos es extranjero –lugares en los que miramos y somos mirados como extranjeros–, donde, sin embargo, nos reencontramos con lo *heimlich* y somos asaltados por lo *unheimlich* (Freud, 1919/1988). Testimoniar es transmitir una experiencia, inscribir en un relato lo vivido. Escribimos, a veces, por la necesidad imperiosa de lidiar con la angustia y cercar con palabras ese real que no cesa de acosar. Es un modo, también, de rescatar la experiencia del olvido o de su disolución en el tiempo para que no sea apenas un recuerdo lejano, sino un presente que hierde, lograr que el recuerdo no se vacíe de “su materia dolorosa e incómoda al punto de actuar a la vez como una cortina de humo y como un cómodo narcótico” (Claudel, 2023, p. 139).

Esa es mi intención al transmitir ahora una experiencia de 2006 en Guatemala: atravesar la cortina de humo, salir de la narcosis en la que caemos cuando naturalizamos lo que nos rodea.

“Ahora” es este agosto de 2023 en el que asistimos a los procesos electorales en América Latina y quedamos expuestos a la violencia que se desata contra la vida de candidatos, como en Ecuador, a la judicialización de la contienda, como ha intentado el Gobierno de Guatemala contra el candidato opositor, y al avance de una ultraderecha delirante, como ha ocurrido en la Argentina.

Estos, en más o en menos según la geografía, son elementos comunes. Es lo familiar en estas tierras, aunque no solo en ellas. Por esto en común, que nos hermana, al hablar de Guatemala estoy hablando desde una extranjería relativa porque estoy pensando y evocando a un nosotros, los latinoamericanos.

Como psicoanalistas, entrenados en mirar/escuchar más allá de lo evidente, no podemos dejar de interrogarnos –como lo hacen analistas independientes de diversas disciplinas– por las fuerzas en juego rescatándonos del espanto y de la denostación de quienes han votado seducidos por

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

proyectos mesiánicos que reivindican una libertad que “avanza” sobre las instituciones y sobre la legalidad.

El espanto y la denostación se acompañan de la pérdida de pensamiento crítico, de la rápida elaboración de teorías conspirativas y de la desmentida de la realidad de la inoperancia y los fracasos de sucesivos gobiernos que, de ese modo, han ido limando la confianza que los ciudadanos habían depositado en ellos.

Testimoniar ahora aquella experiencia –que no es de “allá y entonces”, sino nuestro presente en muchos de nuestros países o, tal vez, en los sectores carenciados de todos– es una respuesta a la invitación de *Calibán* y, a la vez, a los acontecimientos de 2023 en Latinoamérica. Incluye la pregunta ética por nuestro lugar como psicoanalistas en este contexto.

“La presencia de la dimensión colectiva no es vivida como ley de hierro sino como ocasión de tomar partido”, dice Eric Laurent (s. f./2002, párr. 5). Tomar partido, antes que nada por el pensamiento. Abrir interrogantes, rescatarnos de reacciones viscerales y ciegas prejuiciosas, algo a lo que, se supone, estamos entrenados por nuestra práctica cotidiana. ¿Podremos, desde esa misma posición, escuchar y mirar los procesos sociales y políticos? Nada debería impedirlo, ya que Freud desarmó la oposición entre lo singular y lo colectivo en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921/1992) y con los instrumentos conceptuales creados en la práctica con sus pacientes desarrolló un análisis de su mundo y su tiempo en *El malestar en la cultura* (1930 [1929]/1990a) y en *El porvenir de una ilusión* (1927/1990b). “Desde el punto de vista de la razón psicoanalítica ‘la escala colectiva’ no es otra cosa que el nivel del sujeto” (Laurent, s. f./2002, párr. 11). Su mirada como psicoanalista sobre la condición humana, sobre sus recursos creativos y vitales, y su tentación al dominio y la destructividad, así como sus engañosas ilusiones y el lugar de las utopías como deseo de una convivencia más fraterna en la que unos pocos se apropien de lo que habría de repartirse entre unos muchos dibujan un camino ético que sigue siendo, por su agudeza y su sensibilidad, un referente para los analistas del siglo XXI.

Según Laurent, “la teoría de la identificación freudiana es presentada como la primera aproximación científica del ‘encantamiento destinado a reabsorber enteramente las angustias y los miedos en una solidaridad’” (párr. 17). No podré extenderme aquí en el valor del concepto de identificación, bisagra entre el sujeto inerte y el Otro/otro desde el que se estructura, alienación mediante. Condición fundante de procesos identificatorios parciales y móviles que pautan la vida de cada sujeto humano y deja para siempre la virtualidad de emergencia de lo peor de lo humano en el sometimiento fascinado al líder –a cuyas expresiones asistimos, hoy como ayer, espantados– y lo mejor de la creación de lazos en los que la capacidad de amar y trabajar juntos se despliega.

Sonny Figueroa, periodista de investigación y fundador de Vox Populi, señala durante la campaña electoral que Guatemala está sumida en un caos político y electoral. Sostiene que la violencia y extorsión por

parte de los poderosos no ha dejado de incrementarse y no se ha podido –o no se ha querido– controlar a las mafias.

Lo mismo parece estar ocurriendo en Ecuador, que, en campaña electoral y en las mismas fechas, enfrenta el asesinato por encargo de dos candidatos a las elecciones, más un alcalde y un diputado.

“En Guatemala se desestabiliza la democracia desde Instituciones carcomidas por la corrupción. El hastío de la población se expresó en la primera vuelta electoral con una mayoría de votos nulos”, dice Francisco Rojas (citado en AFP, 18 de agosto de 2023, párr. 25), rector de la Universidad para la Paz de Costa Rica.

Pero no son los únicos en Latinoamérica. Estos procesos de debilitamiento de las instituciones y de pérdida de confianza en ellas por parte de los ciudadanos ocurren de modo manifiesto –o apenas insidioso, pero ya actuante– en otros países de la región. En Argentina, de acuerdo al Centro de Investigación para la Calidad Democrática, la participación de los votantes en las últimas elecciones cae en la mayoría de las provincias.

En la región sucesivos gobiernos de distinta orientación política van dejando en los márgenes a sectores empobrecidos. Según un indicador de la Universidad Torcuato di Tella, en Argentina, en junio de 2023 el 43,4% de las personas vivían en hogares pobres.

Para Achille Mbembe es “producir a gran escala una población superflua” (citado en Fernández Savater *et al.*, 17 de junio de 2016, párr. 15).

En los procesos electorales de este año la capacidad de catalizar el descontento acumulado de los ciudadanos ha traído resultados tan contrastantes como el promisorio, en Guatemala, de la victoria de Bernardo Arévalo y el que anuncia años de oscuridad como sería un gobierno de Javier Milei en Argentina.

Guatemala tiene la mayor economía de la región, pero 10,3 millones de sus 17,6 millones de habitantes viven en la pobreza, según cifras oficiales. Además, 1 de cada 2 niños menores de cinco años sufre desnutrición crónica de acuerdo con Unicef, y el analfabetismo alcanza al 18,5%, según el censo de 2017. La pobreza ha estado ausente en las estrategias de desarrollo del país de sucesivos gobiernos, aun cuando tiene una de las tasas de desnutrición crónica más alta de América Latina.

He visto niños de pelo oscuro y talla minúscula en brazos de rubios grandes y a veces sobrealimentados. Niños cuya gestualidad revela una edad cronológica mayor que la que su pequeño tamaño hace pensar.

He visto niños dormidos llevados tiesos, cabecita y pies en el aire, por una “posible madre” que los portaba como a una bandeja. He visto al mismo niño, momentos después, llevado por su “posible padre”: la cabecita hundida en el hueco entre su brazo y su pecho, los pies y las piernas abrazando su tronco.

Estamos en un hotel de una cadena internacional en Ciudad de Guatemala.

Primero vimos uno, dos, muchos... Luego casi toda la clientela parece estar aquí por el mismo motivo: pasar en el hotel la “etapa de adaptación”, mientras la agencia local y el abogado ponen en regla los papeles para la adopción de un niño guatemalteco que “posibles padres” norteamericanos han venido a buscar para llevarlos a Ohio, Iowa, Kansas...

Es lo que nuestro guía local ha definido como “negocio redondo”: gana mucho dinero la agencia local, mucho dinero el abogado, y el hotel lleva una comisión. “Porque aquí las mujeres son muy fértiles, mientras en Estados Unidos muchas son estériles... y muchos hombres también”, agrega con notoria complacencia.

En Guatemala la mujer es discriminada tanto en la práctica como en la ley. ¿Su voz es escuchada o se la separa de sus hijos contra su voluntad?

Al volver hoy sobre esta crónica, escrita durante un viaje en 2006, evoco que en 1951 hubo quien fue sensible a esta pobreza endémica. En 1951, Jacobo Arbenz había ganado las elecciones con comodidad e inmediatamente puso en acción su plan de reformas profundas. Entre ellas, la reforma agraria, una revolución social para dar tierra y derechos a la población campesina sometida a régimen de semiesclavitud, en un país en el que el 76% de los habitantes poseían menos del 10% de las tierras y el 22% controlaba el 70% de las tierras en enormes latifundios.

En ese año 1951 se había encendido un faro de esperanza en Latinoamérica, en tiempos de dictaduras en la mayoría de los países, lo que se refleja en los primeros versos de *A Guatemala*, de la poeta uruguaya Idea Vilariño (1954):

*Estabas en tu casa
eras una muchacha
moderna joven pura
arreglándote el pelo.
Eras para nosotros
los sudamericanos
vegetantes y muertos
la hermana que se lanza a la vida
la valiente
la de nuevo destino.
Y viéndote reír
las otras
las hermanas marchitas y sin sueños
se miraban en ti
cobraban fuerzas
y volvían a muertos ideales.
Pero no podía ser
y todos lo sabían.
[...]
(p. 15)*

“No podía ser” porque llevar a los guatemaltecos a un pleno estado de derecho afectaba los intereses de Estados Unidos –tenían el monopolio de la electricidad y los ferrocarriles, entre otros– y de la United Fruit Company. La Agencia Central de Inteligencia (CIA, por sus siglas en inglés) diseñó una operación encubierta, cuyo cerebro fue Edward Bernays, familiarizado con el psicoanálisis a través de su tío, S. Freud. Esa operación fue un laboratorio de futuras intervenciones en países latinoamericanos. En plena Guerra Fría y auge del macartismo, en los



Luis Camnitzer

This is a poetic statement: Identify the elements that construct the poem. From the series *The assignment books*, 2011
Brass plaque with mixed media. Dimensions variable. Collection Bowdoin College Museum of Art, Brunswick, Maine
Courtesy Alexander Gray Associates, New York. © 2024 Luis Camnitzer / Artists Rights Society (ARS), New York

diarios progresistas americanos –no en los conservadores– se difundió, en la modalidad que hoy llamaríamos *fake news*, una y otra vez, que Guatemala respondía a las directivas de la Unión Soviética, lo que era totalmente falso.

Así, en 1954, el Presidente de la República de Guatemala, libremente elegido por un pueblo esperanzado, fue derrocado por un golpe promovido por Estados Unidos y dirigido por la CIA. La poeta lo dice así:

[...]

*Te siguieron de noche
te empujaron a un viejo
callejón sin salida
te golpearon la boca
te ataron y encerraron
qué digo
no te ataron
te tienen de sirvienta
sí señor sí señor
te pagan bien es claro
y a lavar pisos y a poner la mesa
para que coman otros
y a lustrar los zapatos
y a lustrar los zapatos
como si siempre en la vida hubieras hecho eso
como si nunca hubieras tenido otro destino
como si no supieran que fuiste una paloma.
Y las pobres hermanas
marchitas y sin sueños
se dicen qué locura eran locuras
eran locuras, sí.
Nuestro destino
es decir sí señor
lavar los platos
sí señor sí señor
poner la mesa
para que coman otros
sí señor sí señor
zurcir las medias y lavar los platos
sí señor sí señor
sí señor sí señor
y lustrar los zapatos
y lustrar los zapatos
(Vilaríño, 1954, p. 15)*

Hoy, 2023, ha ganado las elecciones Bernardo Arévalo, nacido en Uruguay durante el exilio de su padre, luego del derrocamiento de Jacobo Arbenz. Será el primer presidente, desde entonces, con un proyecto de inclusión de los que han sido ignorados desde 1954.

Restaurante del hotel, 20 p. m.

Una americana alta y elegante conversa en inglés con una mujer castaña cuyo rostro no alcanzo a ver. El mozo me dice que esta es la encargada de la Agencia local de Adopción.

En la misma mesa, una mujer guatemalteca (pelo oscuro, cutis terso) tiene en sus brazos a una beba de unos cuatro o cinco meses. (Aquí no llegan bebés menores, según me explican). La sostiene de modo que se miran, se sonríen, juegan. La mujer la besa en la frente una y otra vez. La niña gorjea.

Luego la sienta de modo que la niña mire hacia la mesa. En diagonal está la “posible madre” (la rubia alta elegante), que sigue enfrascada en su conversación con la representante de la Agencia local. No la he visto mirar a la beba, que ahora recibe en la nuca los mimos que le hace la mujer que la tiene en su falda.

Un guairo¹ de unos dos años aparece en mi campo visual. Hasta ahora no lo había visto; viene a las risas, curioseando. El “posible padre” americano se levanta, se acerca, lo alza entre gestos y risas de ambos; comparten un breve alboroto y regresan a su mesa. La rubia alta elegante ahora mira, los mira y sonrío... lejana. El “posible padre” ahora le hace morisquetas a la beba a través de la mesa. (Me alegran el alma estos papás de hoy, de pecho viril que se hace regazo). El mozo me susurra que ese matrimonio adoptará a los dos niños. Me corre un frío. La beba... ¿qué tendrá a cambio de esos brazos que ahora la sostienen y la acunan? ¿Qué tendrá a cambio de esa nariz que la cosquillea entre su nuca y su cuello? Y el guairo de más o menos dos años..., cuando se encuentre en un mundo donde todos hablan una lengua que él no comprende, cuando se angustie y estalle en un berrinche..., ¿alcanzarán los gestos y las risas de ya no “posible padre”, sino padre a secas, de quién no entenderá una palabra?

¿Dos años! Me viene un recuerdo de Ale, de cuando tenía diez, once meses, y solo decía unas pocas palabras. Un día, antes de salir de paseo, se me ocurre decirle: “¿No te parece que estás un poco grande para salir a la calle de chupete? ¿Si lo guardamos para después?”. Me lo da y juntos lo ponemos en un cajón. Cuando ya está fuera de su vista, hace gestos y sonidos que entiendo como un reclamo. Abro el cajón, saca el chupete, le da un largo chupón y me lo devuelve. Lo pongo en el cajón y nos vamos encantados de paseo. Con diez, once meses, decía pocas palabras, pero ya entendía las nuestras.

La rubia ha vuelto a enfrascarse en su conversación con el agente local. Daría cualquier cosa por tener un oído biónico y escuchar lo que habla. ¿Por qué me da la impresión de que el tema de conversación es “Ella”? Es que parece ubicada en el centro de una escena en la que los demás son como actores de reparto que hacen pocas entradas.

Cuando el guairo se sienta perdido entre palabras que no entienda, cuando no sea el very nice boy (como me dijo de su “posible bebé” una “posible madre”), ¿qué respuesta encontrará de la rubia lejana, que códigos encontrará con este papá, empático sin dudas, pero cuyas palabras no comprende?

Me dan ganas de gritar “¡Ojalá!” (“¡Ojalá las encuentre!”) en todos los idiomas en que esa palabra existe: ¡Ojalá!, Tomara!, Magari!, Inshallah!, Alevai!

¿Tenés noticias de esto, Rigoberta, allá en tu exilio en México?

1. Botija, chiquilín.

¿Qué se está haciendo con tus chapines?? ¿Qué se está haciendo con los tesoros de tu tierra? El Popol-vuh³ desenterrado en Chichicastenango está en un museo de Miami.

Tus chapines recibirán la dieta Kellogg's, la pedagogía Dr. Spock (revisada o no); vivirán en casas limpias propias de hijos de varias generaciones de ducha caliente. Irán a la escuela, jugarán al soccer, serán porristas.

Acá los vimos de a diez en Santiago de Atitlán (tu tierra), en viviendas de piedra, vacías –porque duermen sobre petates⁴, vendiendo lo que la abuela, que parece centenaria, sentada en tierra desnuda teje en su telar de cintura-. Todos menudos, sonrientes, mendicantes. Pocos van a la escuela. ¿Qué será de ellos, allá y acá?

Allá, en distintos momentos de su vida, cuando no sean very nice, como en algún momento no lo es cada hijo y como no puede serlo ningún niño o joven enfrentado a la realidad de las diferencias y a las preguntas sobre su origen. ¿Qué respuestas encontrarán?

¿Descuido, abandono porque “no salió bien”? U otras respuestas que nos muestren que la especie humana es menos estúpida, que es capaz de amar lo diferente y de sostener el dolor propio y ajeno. ¡Ojalá!, Tomara!, Magari!, Inshallah! Alevai!

Porque también los vimos, ya crecidos, en Antigua, hablando en alemán con padres amorosos que los han traído a conocer el mundo del que nacieron.

¡Ojalá!, Tomara!, Magari!, Inshallah! Alevai!

Muchas cosas han cambiado –y otras persisten– en este arco de tiempo que trazamos desde 1951 –y el sueño perdido con el derrocamiento de J. Arbenz–, pasando por el 2006 de mi experiencia en Guatemala hasta, este 2023 de la era de la globalización que es el resultado de la creciente comunicación e interdependencia entre los distintos países del mundo, con implicancias en lo político, lo económico y lo cultural.

Con tal situación de interdependencia y con multinacionales cuyo poder excede el de las naciones, ¿qué posibilidades pueden tener los planes que pretendan incluir a los postergados, apuntando a combatir la inequidad?

Para Byung-Chul Han (2016/2022), la globalización ejerce un violento poder homogeneizador.

Cuando lo ajeno no se incluye, entonces se prosigue con lo igual. En el infierno de lo igual la imaginación poética está muerta. (p. 96)

Los tiempos en los que existía el otro se han ido. El otro como misterio, el otro como seducción, el otro como eros, el otro como deseo, el otro como infierno, el otro como dolor va desapareciendo. (p. 9)

2. Modo cariñoso de llamar a los guatemaltecos.
3. Libro sagrado de los mayas.
4. Colchón de tul y bejuco.

Como psicoanalistas no tenemos respuesta a esa pregunta. Pero sí mucho para decir de ese Otro que se declina, en su dimensión imaginaria, de modo diferente según los tiempos y lugares, que puede erigirse como fascinante y terrible, en capturas singulares o colectivas, dando cuenta del malestar propio de cada época y cada sujeto. El análisis, al ofrecer la ocasión de su despliegue en la intimidad de la transferencia, abre a la posibilidad de figuraciones del Otro/otro como *eros*, como *misterio*, como *infierno*, en tanto mirada que nos destituye o nos constituye, y nos habilita al deseo y a la vida. El imperativo ético es que “el otro como dolor” no desaparezca tras la cortina de humo de nuestra indiferencia. Justifico así la impertinencia de tomar mi experiencia en Guatemala como un revelador del dolor, no de un país, sino de un continente, el nuestro. Formado por países jóvenes, *muchachas*, *hermanas que se miran entre sí*, como dice la poeta, alentando temores o esperanzas, según lo que el espejo devuelva.

Más allá del esfuerzo sostenido para llevar a escala colectiva lo que aprehendemos con cada analizante singular, me parece insoslayable hoy trabajar juntos sobre los procesos sociopolíticos a los que estamos asistiendo, que implican el riesgo de debilitamiento de la democracia cuando no ha sido sustituida ya por regímenes autoritarios.

Asimismo, el riesgo de que lleguen al poder quienes ostentosa y explícitamente proponen planes de gobierno que dejarían fuera el desarrollo social, la salud, la educación y la cultura, según la publicidad en redes del propio candidato argentino Javier Milei.

Ana Langer⁵ plantea que el psicoanálisis puede cambiar los encares de trabajo en programas de salud de la mujer, tales como depresión puerperal o la compleja dinámica entre víctimas y victimarios en la violencia doméstica, entre otros. Sostiene que esos planes se beneficiarían si contarán con el psicoanálisis. La propuesta es, entonces, insistir en la búsqueda de puentes con acciones en las que podamos aportar nuestra escucha y nuestra palabra incorporándonos a equipos transdisciplinarios. Como plantea Freud en *El malestar en la cultura* (1930 [1929]/1990a): el más humilde trabajo de cultura opera como un antídoto para la barbarie.

Si queremos enfrentar juntos la realidad de nuestros países, debatir y cuestionar nuestros prejuicios y cegueras, precisamos el coraje de rescatarnos de la tendencia a la neutralización del conflicto y animarnos a la confrontación con nos/otros mismos, psicoanalistas latinoamericanos.

Coda: Hoy, enero de 2024, Guatemala vuelve a ser la “hermana que se lanza a la vida, la valiente, la de nuevo destino”.

Resumen

Se traza un arco de tiempo desde 1954 al presente para enmarcar un testimonio del año 2006, en Ciudad de Guatemala, y analizar la situación latinoamericana y lo que permanece incambiado a través de sucesivos gobiernos de distinto signo, en diferentes países, en relación con la pobreza y la desnutrición infantil.

Se plantean interrogantes respecto a las posibilidades de cambios en esta era de la globalización, así como la pregunta por la función social del psicoanalista. Se propone como insoslayable el trabajo colectivo y el debate sobre el aporte de la perspectiva psicoanalítica y sus prácticas ante las democracias en riesgo –o ya perdidas– de los países de la región.

Descriptor: *Experiencia, Desarraigo, Deseo de un hijo, Prejuicio, Desmentida. Candidato a descriptor: Prácticas psicoanalíticas.*

5. Comunicación durante uno de los Ateneos Científicos de Apdeba, *Marie Langer y la potencia de lo femenino*, el 29 de agosto de 2023.

Abstract

The paper traces a time span from 1954 to present times in order to frame a testimony from Guatemala City and to analyze the Latin American situation and what remains unchanged throughout successive administrations of different sign, in different countries, in relation to poverty and child malnutrition.

Questions are raised about the possibilities of change in this era of globalization, as well as the social function of the psychoanalyst. Collective work and debate on the contribution of the psychoanalytic perspective and its practices in the face of democracies at risk – or already lost – in the countries of the region are proposed as unavoidable.

Keywords: *Experience, Uprootedness, Desire for a child, Prejudice, Disavowal. Candidate to keyword: Psychoanalytic practices.*

Referencias

- Agence France-Presse [AFP] (18 de agosto de 2023). Guatemala, esplendoroso pasado maya y presente de pobreza y corrupción. *France24*. <https://www.france24.com/es/minuto-a-minuto/20230818-guatemala-esplendoroso-pasado-maya-y-presente-de-pobreza-y-corrupci%C3%B3n>
- Claudel, P. (2023). *Fantasia alemana*. Salamandra.
- Fernández-Savater, A., Lapuente Tiana, P. y Varela, A. (17 de junio de 2016). Achille Mbembe: “Cuando el poder brutaliza al cuerpo, la resistencia asume una forma visceral”. *elDiario.es*. http://www.eldiario.es/interferencias/Achille-Mbembe-brutaliza-resistencia-visceral_6_527807255.html
- Freud, S. (1988). Lo ominoso. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 17, pp. 215-252). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1919).
- Freud, S. (1990a). El malestar en la cultura. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 57-140). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1930 [1929]).
- Freud, S. (1990b). El porvenir de una ilusión. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 1-56). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1927).
- Freud, S. (1992). Psicología de las masas y análisis del yo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 63-136). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1921).
- Han, B.-C. (2022). *La expulsión de lo distinto*. Herder. (Trabajo original publicado en 2016).
- Laurent, E. (s. f.). Lo real y el grupo. *cuatro+uno*. <http://cuatromasuno.eol.org.ar/Ediciones/004/template.asp?Logicas-colectivas/Lo-real-y-el-grupo.html> (Trabajo original publicado en 2002).
- Vilariño, I. (1954). A Guatemala. *Marcha*, 740, p. 15.

Recibido: 28/08/2023 - Aprobado: 31/01/2024

Psicoanálisis en la poesía: Testimonios

1

Si hemos de creer a nuestro gran poeta-filósofo, Friedrich Schiller, una actitud en todo semejante [al psicoanálisis] es también condición de la creación poética.
S. Freud, *La interpretación de los sueños*

Llamo estilo al acento que adquiere en el caso de un hombre dado la ola, por él repercutida, del océano simbólico que mina universalmente la tierra por metáfora.
Louis Aragón, *Crítica del tratado de estilo*

En la poesía, ritmo, cadencia, música. En el psicoanálisis, vacilación, reiteración que da cuenta de la repetición, otra escena escondida en los meandros del contenido manifiesto del discurso.

Experiencias inéditas de la fuga de sentido; se sigue hablando en las sesiones, se sigue escribiendo, poema tras poema, porque no hay discurso finito ni poema total.

La experiencia poética ancla en el cuerpo, nos sucede como nos sucede el amor encarnado en los amantes, como en esos sueños inauditos donde nos rasga la angustia o el consuelo de que los muertos estén vivos y los vivos estén muertos.

El analizante pondrá a trabajar lo sintomático sin escapar de aquellos significantes privilegiados que le han otorgado un lugar en el mundo.

Tanto en la asociación del paciente como en toda una obra poética, estos significantes se imponen, se repiten y conducen al fantasma subjetivo y al fantasma poético.

Estas nuevas figuras retóricas son variaciones del fantasma analítico que ha devenido –como el sueño y el síntoma– irreconocible; brotan del inconsciente y se manifiestan no solo en el contenido, sino también en el estilo.

Un poema comienza mucho antes de su escritura y nunca se acaba porque continuará en el próximo, testimoniando el fantasma poético que no dejará nunca de suceder, impulsando la obra reescrita durante toda una vida.

La escritura, el trabajo sobre el lenguaje, introduce una dimensión otra a la que produce el fantasma analítico. El fantasma queda allí intervenido de manera radical por la lengua.

Lírica de la palabra. Sonidos hechos letra más allá del sentido corriente, otra química de las letras que evocan el Inconsciente. Huellas mnémicas hechas ritmo, grietas léxicas. Quiebra de la barra significante/significado, polisemia, producción de sentidos inauditos que rompen el orden lineal del enunciado común.

* Asociación Psicoanalítica de Madrid.

Solo sobre esa superficie estallada se producirá el efecto estético del poema. Sin embargo, el orden simbólico se mantiene a pesar de la violencia ejercida contra la lengua cotidiana. Por eso la poesía –si es poesía– no es locura, por eso el soñante despierta de su alucinación.

Las categorías freudianas brillan en espacios heterogéneos. Junto con las formaciones del inconsciente enunciadas por Freud –lapsus, síntomas, sueños–, haremos brillar un cuarto espacio: la poética, que recorreremos a través de cuatro testimonios ejemplares.

Santa Teresa de Ávila: Un testimonio místico

Misticismo: la oscura autopercepción del reinado del Ello, más allá del Yo.
S. Freud, *Esquema de psicoanálisis*

Nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpo.
Teresa de Ávila, *Libro de la vida*

Una mujer de mármol desfallecida de goce en Santa María de la Victoria, Roma.

Éxtasis que Lacan puntúa como goce-otro en su seminario 20 (1971-1972/1988) y cuya representación máxima, mística, encuentra en el mármol desfalleciente de la estatua de Bernini.

El goce femenino (al que también pueden acceder los hombres que se ubican en esa posición inconsciente) está no-todo sujeto al régimen fálico; momento de borradura radical que culmina y se extiende más allá de la representación, acceso privilegiado a lo real.

Las mujeres que no traspasan el goce fálico se defienden, de última, del fantasma de la locura. Y de locura se trata, pues el goce femenino implica otro estado, otra realidad, ajena a la significación fálica, heterogénea, excepcional.

La escultura de Bernini representa a Teresa de Ahumada de Cepeda (1515- 1582), conocida con el nombre religioso de Teresa de Jesús y célebre como Teresa de Ávila.

Su cuerpo se encomienda al Verbo; el tormento y el éxtasis aúnan el espíritu y la carne. Teresa logró ausentarse sin tener que volverse loca por su vocación de escribir el desborde místico. Al hacer letra de su éxtasis, logró apagar sus síntomas: anorexia, languidez, insomnio, desmayos, migrañas, a través de diarios, cartas y poemas incesantes. Regocijada en ese híbrido de placer y dolor, se funda a sí misma como escritora mientras funda las carmelitas descalzas.

El poema teresiano construye una palabra nueva que suspende el entendimiento –que no le es ajeno– para entregarse a Dios tal como algunas mujeres se entregan al amado y en esa entrega tocan lo real.

La novedad de la Contrarreforma, que convertirá a Teresa en su santa, fue sacar a la luz las turbulencias del goce, convertir lo sagrado en una religiosidad estética.

Sus *Moradas* esculpen la trayectoria depurada de su viaje místico. Ese castillo con siete moradas en cuyo centro se encuentra Dios representa el alma; el alma misma penetra en él y recorre las estancias hasta alcanzar en la última el matrimonio místico.

Su amor a Dios se funde en éxtasis con el cuerpo ausente del Otro. Su *búscate en mí* se espirala entre la llamada y la respuesta, entre el tú y el yo.

[...]
Porque tú eres mi aposento,
eres mi casa y morada,
y así llamo en cualquier tiempo,
si hallo en tu pensamiento
estar la puerta cerrada.

Fuera de ti no hay buscarme,
porque para hallarme a mí,
bastará sólo llamarme,
que a ti iré sin tardarme
y a mí buscarme has en ti.
(Teresa de Jesús, 1571/1987a)

Así, su intimidad se decanta en el Otro.

Intuición cercana a la transferencia freudiana, al amor de transferencia, en este discurso de la religiosa enamorada, de la mística de la fe en la palabra, de esa singularidad femenina donde el amor puede conducir a un otro goce.

Todo el cuerpo se transforma entonces en órgano sexual atravesado por el éxtasis con y por el Otro. Experiencia abierta a su propia alteridad por la intermediación de la llamada: búscate en mí.

De allí deriva una inmersión en lo carnal del espíritu. La psique es cuerpo, el soma es psique. En su *arrobamiento*, Teresa experimentará el espacio religioso como escena amorosa.

Vivo sin vivir en mí. La orante enamorada del crucificado amado/hijo de Dios no solo se identifica con sus llagas, sino que las trasmuta en *alivios* porque se confunden con los suyos, compartidos por Él.

El cuerpo de Cristo se torna significativa visible y la mujer, en artífice privilegiada de la nueva morada del alma en el barroco de la letra.

La fase radiante anula el cuerpo sufriente de sus penitencias y culmina en la sensación de elevación, de levitación; estados de gracia que su pluma contornea.

Vivo sin vivir en mí (1571)

Vivo sin vivir en mí,
y tan alta vida espero,
que muero porque no muero.

Vivo ya fuera de mí,
después que muero de amor;
porque vivo en el Señor,
que me quiso para sí:
cuando el corazón le di
puso en él este letrero,
que muero porque no muero.
[...]
Vida, ¿qué puedo yo darle
a mi Dios que vive en mí,
si no es el perderte a ti,
para merecer ganarle?
Quiero muriendo alcanzarle,
pues tanto a mi Amado quiero,
que muero porque no muero.
(Teresa de Jesús, 1571/1987b)

Vivo sin vivir en mí, testimonio poético del goce místico.

Rilke: Testimonio de un rechazo primordial

Nacemos, por así decir provisoriamente, en algún lugar.
Poco a poco construimos en nosotros el lugar de nuestro origen,
para allí nacer otra vez y cada día más definitivamente.

Rainer Maria Rilke

Rilke demandaba a las mujeres un nuevo nombre.

Lou Andreas Salomé se convirtió en la mujer que escuchó su demanda. René fue entonces bautizado por ella Rainer, que lo llevó a la inmortalidad poética.

Don del nombre como don del ser que atraviesa su obra, y con él, intento de nombrar lo que se le rehusó desde los orígenes por un rechazo primero.

La conexión entre el rechazo y la muerte se entabló desde el inicio por el deseo de la madre de convertirlo en la pequeña René para sustituir a la hermana muerta antes de que él naciera. Detestó a esta madre hasta el final.

Lacan en *Dos notas sobre el niño* (1969/1988) puntúa el Deseo de la madre más allá de la necesidad como un deseo que no sea anónimo, que esté signado por un interés particularizado. Fue esto, precisamente, lo que a Rilke le faltó.

En *Los cuadernos de Laurids Brigge* (1910/1971b) cuenta cómo suplantaba a su hermana, vistiéndose con sus ropajes y simulando su voz, en un llamado perturbador:

Mamá deseaba que yo fuera una muchachita y no el chico que en realidad era. De todos modos, yo había adivinado esto, y una vez se me ocurrió llamar por la tarde a la puerta de mamá. Entonces, cuando ella pregunto quién estaba allí, desde fuera contento le dije: “Sofía”, haciendo que mi débil voz se volviera tan tierna que me cosquilleaba la garganta. Y una vez que entré con mi pequeño trajecito de entrecasa, como de niña con sus mangas levantadas, yo era sencillamente Sofía, la pequeña Sofía de mamá que se ocupaba del cuidado de la casa y a la que su mamá debía trenzarle el cabello para que no hubiese confusión.

Y escribe a Lou –que fue primero su amante y luego su amiga y confidente– en una de las innumerables cartas que le escribió hasta el final de su vida:

Me da horror su piedad distraída, ella misma parecida a un fantasma espantoso; ¡pensar que soy, sin embargo, su hijo, que en este tabique indiferente a todo alguna puerta escondida me dio acceso al mundo (¡si una puerta como esa pudiera alguna vez dar acceso al mundo...!)

(Rilke, 1908/2011)

“Esa hermana que oculto en mí”; esa madre, ella misma fantasmática, espectral, armó lo que Freud llamó su novela familiar, que viró hacia su fantasma poético intervenido de manera radical por la lengua.

El rechazo primordial se jugó en el significante *muerte*, y en esta elección forzada entre la muerte o la escritura se jugó su obra y su vida.

Si no se ha encontrado nombre para él como sujeto diferenciado –pues fue para la madre René (renacido/hermana renacida)–, Rilke se vio llamado a testimoniar esa juntura entre lo terrible y la belleza desde el principio de su obra, pero especialmente en sus *Elegías a Duino* (1922/1971a).

La dirección de su libido se concentró en lo creativo más que en una pareja real. Aunque estableció una relación con Lou Andreas que duró toda la vida, sus encuentros fueron tan intensos como esporádicos. Aunque se casó con Clara Westhoff, escultora discípula de Rodin, y tuvo una hija, Ruth, esta fue dejada a cargo de los abuelos maternos y convivió con ellas solo en contadas ocasiones.

Confesó a Lou en dos cartas la terrible opresión de no poder ser sostén de nadie:

Antes creía que lo mejor sería que tuviera una casa, una mujer, un hijo, lo real, lo innegable; creía que me haría más visible, palpable, concreto. Pero mira, yo mismo construí la casa y todo lo que estaba dentro, pero era una realidad *externa* a mí, yo no estaba ahí, ni siquiera entré.

¿Qué era mi casa sino una extraña [...]; y qué son las personas cercanas sino visitas que no quieren irse? Cómo me pierdo cuando quiero ser algo para ellos.

Lou Andreas escribe en su libro *Rainer Maria Rilke* (1928/2023) que el poeta poseía una masculinidad activa pero diferente; cada vez que dejaba una relación, volvía su hipocondría, su desgarró, su penosa sensación de soledad, pero aun así, no podía permanecer.

En 1915 así se lo escribe: “Con cada experiencia de vida en común, siento violencia, terror, huida regreso a la decadente soledad”.

Restos, seguramente, de su vínculo primero, que sin embargo no hicieron de él un homosexual por identificación por la hermana sino un hombre que nunca pudo permanecer con ninguna mujer.

Escuchemos dos de sus *Elegías* (Rilke, 1922/1971a), en las que testimonia ese rechazo primero.

II. Elegía

[...]

¿Pero empezó él alguna vez? Madre, tú lo hiciste pequeño, tu fuiste quien lo empezó; para ti fue nuevo, tú doblaste sobre los ojos nuevos el mundo amistoso y rechazaste el extraño. ¿Dónde, ay, quedaron los años cuando tú apartabas de él, con sólo tu delgada figura, al bullente caos?

[...]

Rara vez

has sonreído con tal ternura, madre. Cómo él no iba a amar lo que le sonreía. Antes que a ti lo amó a él, pues cuando lo concebías, ya estaba disuelto en el agua, que aligera el germen.

III. Elegía

[...]

Lo abandonó, siguió adelante por las propias raíces hacia el poderoso origen, donde su pequeño nacimiento ya había sobrevivido. Amando, descendió a la sangre más vieja, a los barrancos donde yace lo terrible, todavía ahíto de los padres. Y todos los terrores lo conocieron, le guiñaron, como si estuvieran de acuerdo. Sí, lo horrible sonrió.

Borges: Testimonio de la transmisión

Al hijo

No soy yo quien te engendra. Son los muertos.
Son mi padre, su padre y sus mayores;
Son los que un largo dédalo de amores

*Trazaron desde Adán y los desiertos
De Caín y de Abel, en una aurora
Tan antigua que ya es mitología
Y llegan, a sangre y médula, hasta este día
Del porvenir, en que te engendro ahora
Siento su multitud. Somos nosotros
Y entre nosotros, tú y los venideros
Hijos que has de engendrar. Los postrimeros
Y los del rojo Adán. Soy esos otros,
También. La eternidad está en las cosas
Del tiempo. Que son formas presurosas.*

Borges sabe, como el psicoanálisis, que tenemos deudas, que no hay posibilidad alguna de una creación *ex nihilo*, que somos parte de una cadena hablada a través del cuerpo. Estamos marcados.

No somos sujetos sin esas marcas que nos anteceden, marcas que hacen lazo inconsciente, que nos ligan indefectiblemente al pasado que sobrevive.

Borges sabe, como el psicoanálisis, que “es esos otros” porque aún desde antes del primer grito lo marcaron las palabras y los mitos de las generaciones pasadas. Otros lo habitan como jirones, variopintos murmullos del habla germinada. Otros lo anidan ya lejos del cuerpo. Identificaciones. Estasis de antepasados convertidos en trazo, en escritura.

Doble inscripción en sus linajes paterno y materno.

Su padre era positivista, agnóstico, liberal, y quiso ser escritor. La madre, católica, nacionalista, nostálgica del pasado rico de su familia patricia. En su obra ambas filiaciones se mestizan y se separan entre *La lengua*, nacida del peso de la biblioteca paterna, y su lengua.

Del lado materno: enaltecimiento de la barbarie, los cuchilleros, el duelo entre dos hombres. Enaltecimiento de lo pulsional.

El linaje paterno inscripto por los libros, los idiomas, la traducción. Enaltecimiento de lo simbólico. Prodigio de su literatura conceptual.

Nuevas metáforas para decir lugares desconocidos pero próximos desde el mito familiar y el tesoro de los libros transitados sin tregua. Diferencias intuitivas, secretas o reafirmadas que le otorgaron el sesgo de lo argentino y lo universal.

¿Qué hizo con los mitos, con las muertes heroicas, con los textos sagrados, con los orígenes? Fundar su fantasma poético.

Freud utiliza el concepto de filogénesis para pautar el lugar de determinación prehistórica, anterior a lo vivido. Lacan lo llamará registro simbólico para insistir en la precedencia de la organización significativa de la cultura en la estructuración del sujeto.

El Deseo del Otro inaugura el sujeto.

Oscurecido, detrás de Borges escribiendo un poema, su padre ciego que no pudo ser el gran escritor. Encadenado al destino de la ceguera, herencia de cinco generaciones, un mal que se negó a transmitir; su descendencia fueron sus libros, que, paradójicamente, exigen la mirada.

La lógica de la transmisión se produce entre dos posiciones: lo transmitido y qué ha hecho el sujeto con esa transmisión.

Borges tomó posesión de su herencia simbólica y logró sublimarla. Se convirtió así en uno de los grandes escritores del siglo XX.

“Un hombre es todos los hombres” –escribió–, incluyendo a los ancestros que no por no estar dejan de estar, pues preexisten e insisten en otra instancia psíquica que Freud llamó el Inconsciente.

Así se pronuncia en la primera línea de su poema “Everness” (Borges, 1949/2009a): “Solo una cosa no hay. Es el olvido”.

Escribió literatura, pero también pensó su literatura como la constante relectura de un texto único.

La humanidad toda pugna por hacerse oír en cada poema. Si existe un saber absoluto, es el de la lengua, que tampoco le pertenece porque el “verso feliz” –como lo llamó– es de todos. Así lo testimonia en el prólogo de *Fervor de Buenos Aires* (Borges, 1923/2009c).

Quiso ocupar el lugar del sujeto de la lengua. En términos psicoanalíticos, del sujeto del inconsciente. Y, por tanto, el sujeto de los sueños, los que consideraba el más antiguo de los géneros literarios, pues en el universo borgeano no hay diferencia entre sueño y vigilia.

El sueño

*Quando los relojes de la media noche prodiguen
un tiempo generoso,
iré más lejos que los bogavantes de Ulises
a la región del sueño, inaccesible
a la memoria humana.
De esa región inmersa rescato restos
que no acabo de comprender:
hierbas de sencilla botánica,
animales algo diversos,
diálogos con los muertos,
rostros que realmente son máscaras,
palabras de lenguajes muy antiguos
y a veces un horror incomparable
al que nos puede dar el día.
Seré todos o nadie. Seré el otro
que sin saberlo soy, el que ha mirado
ese otro sueño, mi vigilia. La juzga,
resignado y sonriente.
(Borges, 1975/2009)*

Así se refiere Borges a su hipótesis del Inconsciente, que llama “Nuestra mitología actual”:

Todo individuo tiene, además de la memoria, que le dan sus experiencias personales, la gran memoria que sería la memoria de los mayores, es decir la memoria de la especie humana. De modo que no importa que a un hombre le sucedan o no muchas cosas, ya que dispone de ese infinito receptáculo que es la memoria de los mayores, que viene a ser todo el pasado. (Borges, como aparece en Borges y Ferrari, 1987)

Y diremos, a su fantasma poético siempre en trance de advenir por sus obsesiones recurrentes. Su código fue la composición, a lo largo de toda su obra, de algunas palabras clave; orden oculto, subterráneo, que animó su producción. “Yo no he elegido estos temas, esos temas me han elegido a mí... ellos vuelven... Somos símbolos escritos por Algo o por Alguien que no conoceremos”.

Si se está insomne, no se puede soñar. Le dice a Sábato en sus conversaciones: “Cuando uno quiere recordar algo, primero tiene que olvidarlo, y luego la memoria lo atrae. El sueño es una forma de ese olvido” (Borges, como aparece en Ferrari, 1992/2005).

¿Acaso muy lejos de teoría de la represión enunciada por Freud?

Borges afirma en *Kafka y sus precursores* (1952/2009d) que nada ha inventado, sino que ha leído desde diferentes espejos linajes de escritores, quienes, a su vez, no han sido más que lectores. Renuncia a toda paternidad sobre sus escritos, es todos los escritores que lo precedieron. Es nadie.

Los viejos significantes se enredan de otro modo creando el nuevo texto. Escribir no es más que reescribir. Para Borges la lectura es el presupuesto de la escritura que se torna un nuevo texto por la intervención del escritor. Un lector que se apropia inconscientemente de textos precedentes para hacerlos suyos a través de un nuevo texto.

No hay poeta sin lector ni análisis sin analista: solo el Otro cumple la función de resignificar los mensajes cifrados que aun el soñante y el poeta desconocen, pero donan para relanzar la espiral de otros sentidos.

Puras palabras, hiatos, silencios, que solo si son escuchados por el lector y el analista podrán tener efectos de resignificación de los mensajes cifrados, de los espejismos y reminiscencias.

Lectores que desenredarán la madeja desde la trama que sus propios espejos, dolores, sueños, mitos, insomnios, locuras, corduras y miserias.

Un lector

*Que otros se jacten de las páginas que han escrito;
a mí me enorgullecen las que he leído.
No habré sido un filólogo,
no habré inquirido las declinaciones, los modos,
la laboriosa mutación de las letras,
la de que se endurece en te,
la equivalencia de la ge y de la ka,
pero a lo largo de mis años he profesado
la pasión del lenguaje.
Mis noches están llenas de Virgilio;
haber sabido y haber olvidado el latín
es una posesión, porque el olvido
es una de las formas de la memoria,
su vago sótano
la otra cara secreta de la moneda.
Cuando en mis ojos se borraron
las vanas apariencias queridas,
los rostros y la página,*

*me di al estudio del lenguaje de hierro
que usaron mis mayores para cantar
espadas y soledades,
y ahora, a través de siete siglos,
desde la Ultima Thule,
tu voz me llega, Snorri Sturluson.
El joven, ante el libro, se impone una disciplina precisa
y lo hace en pos de un conocimiento preciso;
a mis años, toda empresa es una aventura
que linda con la noche.
No acabaré de descifrar las antiguas lenguas del Norte,
no hundiré las manos ansiosas en el oro de Sigurd;
la tarea que emprendo es ilimitada
y ha de acompañarme hasta el fin,
no menos misteriosa que el universo
y que yo, el aprendiz.
(Borges, 1969/2009b)*

Testimonio Celan: Poetizar después de Auschwitz

*Los padres comieron las uvas agraças,
y los dientes de los hijos tienen la dentera.*
La Biblia; Jeremías

*Nos es lícito entonces suponer que ninguna generación es capaz
de ocultar a la que le sigue sus procesos anímicos de mayor sustantividad.*
Freud, *Tótem y tabú*

La poesía no fue suficiente.

Paul Antschel, que así fue bautizado en Rumania, en 1920, se suicidó en 1970 en París, arrojándose a las aguas del Sena desde el puente de Mirabeau.

Paul mantuvo una relación amorosa con su madre, que se preocupó de que hablara un alemán culto y lleno de referencias literarias. La relación con el padre no fue cordial, su autoritarismo lo crispaba tanto como a Kafka el de su padre; se sintió identificado con su *Carta al padre* (1919/2010).

El primer poema que se le conoce es un soneto dedicado a su madre en 1938, que finaliza con el verso: “pues tú eres calma, madre, trémula luz de fondo”.

En 1942, por las deportaciones de los nazis que ya habían comenzado, Ruth Lackner facilita que la familia se esconda en la fábrica de unos rumanos. La madre se negó y le dijo que no podían escapar a su destino.

Una noche, Celan se esconde en la fábrica, con la esperanza de que sus padres lo sigan. No lo hicieron, fueron detenidos y conducidos a un campo de concentración.

Años después, ya en París, luego de pasar un tiempo en un campo de trabajo y con su mujer Gisele de LeStrange, llamará a su hijo Eric en homenaje a su madre, Friederika. Sabemos por la correspondencia entre la pareja –escrita en francés, y no en el alemán, que será su idioma poético– que Gisele parece redoblar el decir materno al replicar que la desgracia no tiene límites y que uno con eso no puede hacer nada.

Escribe “Fuga de la muerte” (Celan, 1947/2020e), su poema más conocido, en el 45, luego de la capitulación de la Alemania nazi, y lo firma ya como Paul Celan. *Celan*, anagrama de *Ancel*, transcripción fonética rumana de su apellido Antschel.

Fuga de la muerte

[...]

*Negra leche del alba te bebemos de noche
te bebemos a mediodía la muerte es un maestro venido de Alemania
te bebemos en la tarde y la mañana bebemos y bebemos
la muerte es un maestro venido de Alemania sus ojos son azules
te hiere con una bala de plomo con precisión te hiere
un hombre habita en la casa tus cabellos de oro Margarete
azuza contra nosotros sus mastines nos sepulta en el aire
juega con las serpientes y sueña la muerte es un maestro venido de Alemania
tus cabellos de oro Margarete
tus cabellos de ceniza Sulamita.*

“Todesfuge” refleja la caída en la barbarie, el desmoronamiento de una civilización que se rinde ante el asalto de Tánatos. Celan evoca el trágico fin de su madre, asesinada de un tiro en la nuca: “la muerte es un Maestro venido de Alemania sus ojos son azules/ te hiere con una bala de plomo con precisión te hiere”.

En un doble movimiento, escribe una gran obra en alemán alejándose del grito de la víctima y, al mismo tiempo, quedará finalmente abducido por el grito primario de la lengua materna.

Fue arrojado al universo, fue privado de su país y de su lengua. Quedaron las palabras siempre en alemán, refugio, consuelo para nombrar lo perdido. Su territorio de errancia produjo que navegara, de allí en más y por siempre, en las orillas. Miró el mundo desde una ventana ajena. Esa ventana ajena lo condujo, sin embargo, a lo inesperado.

Por muchos años, nuevo nombre, nuevo país, mujer francesa, un hijo, una amante –la gran poeta Ingebor Bachman–, reconocimiento literario, traducciones, la vida toma la delantera, y también su poética.

Alabanza de lo lejano

*En el venero de tus ojos
viven las redes de los pescadores de la mar errabunda.*

*En el venero de tus ojos
el mar mantiene su promesa.*

*En ella arrojó yo,
un corazón que entre los hombres ha morado,
lejos de mí mis vestiduras y el resplandor de un juramento.*
(Celan, 1960/2020a)

Ciégate para siempre

*Ciégate para siempre:
también la eternidad está llena de ojos–
allí
se ahoga lo que hizo caminar a las imágenes
al término en que han aparecido,
allí
se extingue lo que del lenguaje
también te ha retirado con un gesto,
lo que dejabas iniciarse como
la danza de dos palabras sólo hechas
de otoño y seda y nada.*
(Celan, 1967/2020b)

Con todos los pensamientos me fui...

*Con todos los pensamientos me fui
fuera del mundo: allí estabas tú,
mi sosegada, mi abierta, y–
nos recibiste.*

*¿Quién
dice que se nos murió todo
cuando se nos quebraron los ojos?
Todo despertó, todo comenzó.*
(Celan, 1952/2020c)

Pero en algún momento todo esto no alcanza y la pulsión de muerte deja de laborar en silencio para volver a conducirlo al horror y al suicidio, “destino” del que no logra salvarse.

Los últimos años de Celan, desde 1960, estuvieron signados por episodios cruentos, luego del desencadenante de una obtusa denuncia de plagio: primer intento de suicidio, crisis delirante durante la cual quiere matar a su mujer antes de ser internado en un

hospital psiquiátrico por varias veces, desde donde escribe a su hijo, esta vez en alemán: “Mi hijo Eric, te saludo. Los saludo a vosotros los humanos” (Celan, 1952/2020d).

En otro lugar de lo humano, como en otro lugar de lo humano habían muerto sus padres en la lengua de las víctimas y de los verdugos.

Mandorla

En la almendra – ¿qué hay en la almendra?

La Nada.

La Nada está en la almendra.

Allí está, está.

En la Nada – ¿quién está? El Rey.

Allí está el Rey, el Rey.

Allí está, está.

Bucle de judío, no llegarás al gris.

(Celan, 1963/2020f)

Tú con la palabra que yo dije

Tú con la palabra que yo dije,

tú con tu silencio,

tú contigo misma

en el mundo su-

bi-

da,

tú mi amor:

perdida, extra-

viada, una

y ora vez

regresada en el dolor: es

tarde.

(Celan, 1963/2020i)

Paul Celan fue un sobreviviente, pero se suicidó marcado por las palabras de la madre y el horror del Holocausto. Su último aliento se inscribió en el primer aliento de su hijo Eric, que cargó sobre sí, seguramente, la locura y el suicidio del padre, y el martirio de los abuelos.

Detrás de Paul poetizando, como una sombra, nunca dejó de estar el final trágico. Presente o ausente de la letra en su lucha vital por no dejarse engullir por la tragedia.

Simiente del lobo

[...]

Tú, madre,

que dijiste simiente de lobo, no:

lupino.

Ayer

uno de ellos vino y

te mató

de nuevo en

mi poema.

Madre,

madre, ¿de quién

era la mano que apreté

cuando con tus

palabras fui a

Alemania?

En Aussig, decías siempre, en

Aussig a orillas

del Elba,

en la huida.

Madre, allí viven

asesinos.

Madre, yo

escribí cartas.

Madre, no tuve respuesta.

Madre, tuve una respuesta.

Madre, yo

escribí cartas a –

Madre, ellos escriben poemas.

Madre, ellos no los escribirían,

si no fuera por el poema que

yo escribí por

tu voluntad, por

voluntad

de tu

Dios.

Loado, decías, sea

el Eterno y

agradecido, tres

veces

Amén.

Madre, ellos callan.

Madre, ellos toleran que

la vileza me calumnie.

Madre, nadie

*corta a los asesinos la palabra.
 Madre, ellos escriben poemas.
 Oh
 Madre, ¡qué
 suelo más extraño produce tu fruto!
 ¡Lo produce y alimenta
 a los que matan!
 Madre, estoy
 perdido.
 Madre, estamos
 perdidos.
 Madre, mi hijo, que
 se parece a ti.)
 (Celan, 1959/2020h)*

La generación pasada; y en su nombre, todos los judíos masacrados por el horror derramaron su desdicha, produciendo sus más bellos y terribles textos. Todo el peso de lo inhumano le sobrevivió y llegó hasta nosotros testimoniado por sus poemas.

Paul Celan testimonia, a través de su obra poética y de su suicidio, los efectos de la ignominia de la que hizo cadena. Cuando su enfermedad estalló, la creación no cesó, pero la ignominia salió a la luz, gritó a través de la violencia de su locura y de su muerte.

La tragedia del Otro recayó como una pesada piedra aplastando la corriente de la vida.

Celan logró anudarse por un largo tiempo de otra forma con los significantes del Otro por la vía sublimatoria, hasta que la poesía no alcanzó y sobrevino su caída, que emuló la caída de toda la humanidad en la Shoá.

¿Por qué este brusco hogar, medio afuera, medio adentro?

*¿Por qué este brusco hogar, medio afuera, medio adentro?
 Yo puedo sumergirme en ti, mira, como un glaciar,
 tú misma asesinas a tus hermanos:
 antes que ellos
 estuve contigo, Neviscada.*

*Echa tus tropos
 al resto:
 uno quiere saber
 por qué no estuve
 ante Dios de otro modo que ante ti,*

*uno quiere ahogarse dentro,
 dos libros en lugar de los pulmones,*



Luis Camnitzer
Tratado sobre el paisaje, 1996. Mixed media. Dimensions variable. Collection of Lillian and Billy Mauer
 Courtesy Alexander Gray Associates, New York
 © 2024 Luis Camnitzer / Artists Rights Society (ARS), New York

*uno que se punzó en ti
 insufla la punzada,*

*uno que fue para ti el más cercano,
 se extravía a sí mismo,*

*uno adorna tu estirpe
 con tu traición y la suya,*

*tal vez
 era yo cada uno*

*Uno quiere ahogarse dentro, dos libros en lugar de los pulmones.
 Y el silencio absoluto del gran poeta de la memoria.
 (Celan, 1970/2020g)*

Para concluir

La apuesta por la poesía y el psicoanálisis que pugna por el uno por uno, por lo inefable, por aquello que no puede seriararse ni volatilizarse en el furor de lo mediático, permanece.

Un poema sigue siendo el enigma que llama al lector para que lo descifre a su manera y a un analista para que descifre el discurso del analizante.

El deseo de analizar y de poetizar persiste, resiste.

Vayan estos testimonios y este texto, que así lo atestiguan.

Resumen

Las categorías freudianas brillan en espacios heterogéneos. Junto con las formaciones del inconsciente enunciadas por Freud –lapsus, síntomas, sueños–, haremos brillar un cuarto espacio: la poética, que recorreremos a través de cuatro testimonios ejemplares.

Santa Teresa de Ávila, un testimonio místico; Rilke, testimonio de un rechazo primordial, y testimonio Celan, poetizar después de Auschwitz. Sus poemas nos acompañan en este recorrido.

Descriptor: *Psicoanálisis, Misticismo. Candidatos a descriptor:* *Poética; Santa Teresa de Ávila; Rilke, Rainer Maria; Rechazo primordial; Celan, Paul; Auschwitz.*

Abstract

Freudian categories shine in heterogeneous spaces. Along with the formations of the unconscious enunciated by Freud – lapse, symptoms, dreams – we will shine a fourth space : the poetic, which we will explore four exemplary testimonies.

Saint Teresa of Ávila, a mystical testimony; Rilke, testimony of a primordial rejection; and Celan's testimony, poetizing after Auschwitz. Their poems accompany us on this journey

Keywords: *Psychoanalysis, Mysticism. Candidates to keywords:* *Poetic; Saint Teresa of Ávila; Rilke, Rainer Maria; Primordial rejection; Celan, Paul; Auschwitz.*

Referencias

- Andreas-Salomé, L. (2023). *Rainer Maria Rilke*. Libros del Zorzal. (Trabajo original publicado en 1928).
- Borges, J. L. (2009a). El aleph. En J. L. Borges, *Obras completas* (vol. 1). Emecé. (Trabajo original publicado en 1949).
- Borges, J. L. (2009b). Elogio de la sombra. En J. L. Borges, *Obras completas* (vol. 2). Emecé. (Trabajo original publicado en 1969).
- Borges, J. L. (2009c). Fervor de Buenos Aires. En J. L. Borges, *Obras completas* (vol. 1). Emecé. (Trabajo original publicado en 1923).
- Borges, J. L. (2009d). Otras inquisiciones. En J. L. Borges, *Obras completas* (vol. 2). Emecé. (Trabajo original publicado en 1952).
- Borges, J. L. y Ferrari, O. (1987). *Diálogos últimos*. Seix Barral.
- Celan, P. (2020a). Alabanza de lo lejano. En P. Celan, *Obras completas*. Trotta. (Trabajo original publicado en 1960).
- Celan, P. (2020b). Ciégate para siempre. En P. Celan, *Obras completas*. Trotta. (Trabajo original publicado en 1967).

- Celan, P. (2020c). Con todos los pensamientos me fui. En P. Celan, *Obras completas*. Trotta. (Trabajo original publicado en 1952).
- Celan, P. (2020d). Corona. En P. Celan, *Obras completas*. Trotta. (Trabajo original publicado en 1952).
- Celan, P. (2020e). Fuga de la muerte. En P. Celan, *Obras completas*. Trotta. (Trabajo original publicado en 1947).
- Celan, P. (2020f). Mandorla. En P. Celan, *Obras completas*. Trotta. (Trabajo original publicado en 1963).
- Celan, P. (2020g). ¿Por qué este brusco hogar, medio afuera, medio adentro? En P. Celan, *Obras completas*. Trotta. (Trabajo original publicado en 1970).
- Celan, P. (2020h). Simiente del lobo. En P. Celan, *Obras completas*. Trotta. (Trabajo original publicado en 1959).
- Celan, P. (2020i). Tú con la palabra que yo dije. En P. Celan, *Obras completas*. Trotta. (Trabajo original publicado en 1963).
- Ferrari, O. (2005). *Jorge Luis Borges: Diálogos*. Seix Barral. (Trabajo original publicado en 1992).
- Freud, S. (1991). Tótem y tabú: Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 13). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1913 [1912-1913]).
- Freud, S. (1992). La interpretación de los sueños. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 4). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1900 [1899]).
- Kafka, F. (2010). *Carta al padre*. Alianza. (Trabajo original publicado en 1919).
- Lacan, J. (1981). *El seminario de Jacques Lacan, libro 20: Aun*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1971-1972).
- Lacan, J. (1988). Dos notas sobre el niño. En J. Lacan, *Intervenciones y textos 2*. Manantial. (Trabajo original publicado en 1969).
- Rilke, R. M. (1971a). Elegías a Duino. En R. M. Rilke, *Obras de Rainer Maria Rilke*. Plaza & Janés. (Trabajo original publicado en 1922).
- Rilke, R. M. (1971b). Los cuadernos de Laurids Brigge. En R. M. Rilke, *Obras de Rainer Maria Rilke*. Plaza & Janés. (Trabajo original publicado en 1910).
- Rilke, R. M. y Andreas-Salomé, L. (2011). Correspondencia. José Olañeta. Teresa de Jesús (1987a). Muero porque no muero. En Teresa de Jesús, *Obras completas*. Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1571).
- Teresa de Jesús (1987b). Vivo sin vivir en mí. En Teresa de Jesús, *Obras completas*. Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1571).

Recibido: 25/10/2023 - Aprobado: 22/01/2024

El psicoanálisis en la cuerda floja (...de su estilo)

*Al fin de cuentas, de lo que se trata aquí es de impugnar
la idea de la adecuación de un estilo a una historia.*

César Aira, 2021

1. Nuestras necesarias discontinuidades: Lo que habla

Se han cumplido seis años desde que, junto con un grupo de colegas, tratamos de entender qué es lo que quiso decir Beatriz Castillo (1928/1990) cuando caracterizó el estilo en psicoanálisis como una *noción flotante*¹.

Seis años también han sido un tiempo suficiente para que, una vez más, encontráramos en aquellos que escriben despreocupados de la coherencia psicoanalítica –es decir, los que escriben por escribir, los *escritores*, los que hacen *literatura*– aquello de lo que se trata dicho con envidiable economía de palabras. Y así es, querido César Aira, de eso se trata en el psicoanálisis que practicamos: de encontrar un estilo más allá de ese monumento al sentido que llamamos *historia*.

“Plena eficiencia y plena invisibilidad serían las dos perfecciones de cualquier estilo”, ya se lo anticipaba Borges (1928/1994, p. 54) a Eduardo Wilde, con su proverbial destreza para enhebrar contrarios.

Nuestra deriva sin fin, cierta orfandad de anclas, la entusiasta navegación por los textos que no cesan de mostrarnos la presencia efímera y mutante del estilo a cada paso han sido motivos de inquietud hasta el momento en que pudimos entender su causa.

Y hay que decirlo así, en singular: su causa, ya que es el objeto causa de deseo en su constante fuga el que deja, una y otra vez a su paso, la estela singular de un estilo. Una estela del estilo para quien pueda leerla. Porque si la transmisión del inconsciente real² no cesa de no escribirse, su lectura en transferencia lo constituye como tal, como una transmisión que cesa en lo transmitido. Un saber no sabido que se sabe, fugazmente.

Cuando R., el paciente de Ella Freeman-Sharpe (1937/2001), tose en repetidas ocasiones después de tocar timbre y antes de que le abra la puerta de su consultorio, al subrayar ese evento con curiosidad la analista lo transforma en un estilo de transmisión propio de ese sujeto. Lacan (1958-1959/2014a) lo considerará “un mensaje para la analista” (pp. 176-177) y Ella (Freeman-Sharpe, 1937/2001) una manifestación de su “lenguaje corporal” (p. 3), propio de su “carácter pasivo”³ (p. 3).

* Asociación Psicoanalítica Argentina..

1. Integran o han integrado nuestro grupo, en estos años, Carlos Barredo, Osvaldo Canosa, Graciela Campins, Gloria Cordeu, Graciela Lanfir, Mary Logiovine, Etel Novacovsky, Laura Palacios, Liliana Pérez de Szulman y Marcelo Toyos (coordinador).

2. Que no es lo mismo que *lo real del inconsciente*, del inconsciente producto de la represión. Para una aproximación muy elocuente a ese inconsciente real, véase el texto de Colette Soler (2020) publicado en la revista de APDEBA. La autora, quien lo nombra ICSR, lo define como un inconsciente sin Otro, que está por fuera de cualquier determinación simbólica.

3. Para un seguimiento en detalle de este pasaje del texto es conveniente leer la segunda parte del seminario 6 de Lacan (1958-1959/2014a), dedicada exclusivamente al análisis de la comunicación de Ella Freeman-Sharpe.

La sagacidad clínica de la analista inglesa –reconocida por su comentador francés– no deja pasar un posible sentido de la tos –“¿A qué propósito podría servir la tos? ¿Por qué toser antes de entrar?” (p. 3), le pregunta a R. después de que este tradujera su tos en una señal de la relación sexual–. Pese a haber advertido que se trataba de una señal que la involucraba transferencialmente, desestima lo que aparece en su escucha y necesita encontrarlo en el análisis del sueño. Un análisis que –por cierto– no está exento de sagacidad detectivesca.

Ella Freeman-Sharpe –esa “mujer brillante, como todo su estilo lo indica”, en palabras de Lacan (1958-1959/2014a)– busca la verdad por fuera del discurso cuando la tiene allí, al alcance de su oreja. Busca que en el sueño se compruebe lo que dice su teoría psicoanalítica. Y tiene éxito porque ese es su brillante estilo y así encontrará significantes muy brillantes también en el texto del sueño. Ella Freeman-Sharpe (1937/2015) escribe que R. rechaza “la fantasía sexual concerniente a la analista” (p. 154), aunque lo que se observa es –como lo hace notar Lacan– todo lo contrario. Entonces Lacan (1958-1959/2014a) agrega:

Con toda probabilidad, esa tosecilla era un mensaje... un mensaje en segundo grado, dado que el sujeto habló del mismo de *la manera más formal y no inconsciente*... Si solo hubiera dicho *tosí*, ya hubiera sido un mensaje. Pero no dijo apenas que tosió, dijo *tosí y esto quiere decir algo*. Es obvio que la tos quiere decir aquí estoy si ud. quiere hacer algo que la divierte pero que no le divertiría que fuese visto, es hora de ponerle término. (p. 168, las itálicas me pertenecen)

¿Cuál sería la ventaja de escuchar el mensaje en el discurso dirigido directamente al analista, y no a través de la interpretación del sueño, en este caso? Un sueño que es una vía regia, como Freud quería, pero que aquí no lo es tanto, como consecuencia de la resistencia del analista. Una resistencia que la coloca en una posición interpretante, llamémosla “clásica”, en la que es el analista el que sabe y tiene el código que descifra la verdad. Un analista que somete al paciente a una “posición pasiva ante la mujer” (Sharpe, 1937/2001, p. 3) que, paradójicamente, es la misma que con toda perspicacia clínica infiere que está detrás de sus síntomas impulsivos. Y bien, la ventaja es permitirle al analizante tomar el comando de su discurso, permitirle salir de la pasividad estructural a la que nos somete el lenguaje. Permitir la posibilidad –sabemos que no siempre sucede– de articular su propio estilo sin el recurso a las “letanías teóricas” de un analista devenido predicador de la verdad.

Así como no hay una sola manera de interpretar la tocata (discurso) y fuga (repetición) en re menor de Bach, las escuelas en psicoanálisis también aportan su marca de estilo.

La diferencia entre una y otra opción de lectura es que en el primer caso la tos no significa nada antes de la intervención del analista, mientras que en

el segundo ya tiene un sentido asignado en su saber y su teoría⁴. En el primer caso, el estilo es la manera en que se transmite el inconsciente de R. a partir de la puntuación que hace su analista. Es lo novedoso que la noción de estilo nos ofrece a partir de la enseñanza de Lacan: la manera en que lo imposible de transmitir se transmite, como lo desarrolla de modo elocuente Erik Porge (2007). Leer lo que no ha sido escrito para ser leído, dijo ya en 1984 Jean Allouch.

Entendimos de este modo que en el recorrido de cualquier texto podemos encontrar la transmisión de un estilo acorde al modo en que el decir del autor se dice, operación de lectura mediante. Nuestra lectura en transferencia con el texto de lo que el texto transmite sin proponérselo. Obviamente, el estilo del texto –en el sentido de Liberman (1972) y Shapiro (1965/2008), pero también de los lingüistas y los semiólogos que se han dedicado a estudiarlo, por ejemplo, Leo Spitzer (1980)–, su “género”, interviene en los modos de esa transmisión. Como bien hace notar Porge (2007), una cosa es la transmisión en el estilo narrativo de Freud, otra la que se afina en el fragmento, en el detalle, que está atenta a la deriva significativa antes que al sentido, más cercana a la poesía, como es la que nos abre la teorización psicoanalítica de Lacan.

En definitiva, encontramos en texto ajeno nuestro propio mensaje en forma invertida. Lo que acerca esa lectura a la operación analítica es su capacidad de transmitirnos algo más de lo que nuestro deseo busca allí. Un estilo de lectura ignorado por nosotros, los lectores, un plus de sentido a partir del sinsentido del significante, es decir, del ejercicio de una práctica lingüística propia del autor que nos sorprende. Y nos provoca un plus de goce, además.

Cuando no es un texto escrito lo que tenemos frente a nosotros, sino un paciente que habla, muchas cosas cambian. La participación del analista en la manera en que el estilo del sujeto logra transmitirse no excluye un goce muy particular que habría que poner en su justa relación con el deseo del analista. Hay un intento al respecto en un trabajo de Victor Iunger (1991), cuando habla de “goce de la praxis”, asunto polémico si los hay. Como también hay en este punto otra interesante discusión con las corrientes no lacanianas en psicoanálisis que, tomando la posta de Ferenczi, hacen de la “persona del analista” un factor decisivo –tal vez demasiado decisivo– en el tratamiento (intersubjetivismo, psicoanálisis interpersonal, *enactment*, etc.).

Preferimos seguir la huella que de la palabra nos lleva a la sonoridad, del sentido a los ecos de la voz. El paso de la poesía como trabajo del significante a la música como forma que adquiere la voz es bien expuesto por Maximiliano Diel (2023), quien nos propone un acercamiento “dionisíaco” del psicoanálisis a la música, al que juzga ciertamente necesario. Y coloca a este asunto translingüístico palabras claras:

La palabra no es música, es portadora de una potencia musical. Lo musical está más allá del lenguaje, se transporta ocasionalmente mediante la escucha de tal o cual inflexión, entonación o cadencia –allí está la poesía para difuminar fronteras–, pero la música es soberana (destacamos la bella expresión de Nietzsche), es refractaria al lenguaje y nunca se deja capturar completamente por él. (párr. 24)

Pronto volveremos a la música.

4. Es el concepto de estilo que ha predominado hasta Lacan entre los analistas. Véanse en especial los trabajos de Shapiro (1965/2008) y, entre nosotros, los de Liberman (1972). En ambos autores, el estilo es una modalidad de conducta predominante en el paciente, entendida como resistencial y rígida, que puede encontrar su complementariedad en el analista. En el mismo sentido se ha referido el mismo Lacan a su tan comentado “estilo manierista” (Lacan, 1969/2011, p. 83).

Estación estilo

No encontramos en la obra de Lacan más que algunas indicaciones acerca del estilo tal como él mismo nos propone pensarlo. Y ningún desarrollo o elaboración en los que podamos hacer pie. Se trata de comentarios al paso, casi insinuaciones, fugacidades que quedan flotando gracias a su potencia significativa.

Tal vez la más conocida sea la que aparece en la obertura a los *Escritos* (Lacan, 1966/2014b, p. 3), que, paradójicamente y tal vez no tan casualmente, se apoya en un texto clásico y muy citado por los franceses: el “Discurso sobre el estilo”, con el que Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon, coronó su admisión como miembro de la Academia Francesa en 1753. “*Le style c'est l'homme même*” (p. 29), fue su célebre definición. La reformulación que plantea Lacan en esa breve introducción, el “agregado” que propone, ubica ya el estilo para el psicoanalista en la matriz simbólica que provee el lenguaje y el vínculo con el otro que genera. “El estilo es el hombre mismo al que nos dirigimos” (p. 21), dirá el psicoanalista, tan francés y tan estilista como Buffon, un poco más de doscientos años después que este.

Bastante tiempo antes encontramos otra importante definición de Lacan, en realidad una contundente afirmación, que suele ser destacada cuando se aborda este tema. Es la que pronuncia en una conferencia el 23 de febrero de 1957, invitado por la Sociedad Francesa de Filosofía:

Todo retorno a Freud que dé materia a una enseñanza digna de ese nombre se producirá únicamente por la vía por la que la verdad más escondida se manifiesta en las revoluciones de la cultura. Esta vía es la única formación que podemos transmitir a aquellos que nos siguen. Se llama: un estilo. (Lacan, 1966/2014c, p. 430)

Los analistas debemos “re-tornar” a Freud. Se trata de tornar, de volver para “re-volver”. Desde nuestras indagaciones teóricas más abstractas hasta una simple intervención en un tratamiento, desde nuestros ejercicios de escritura hasta nuestros ejercicios de lectura, lectura de textos o de la llamada “realidad” en cualquiera de sus facetas, siempre se trata de ese retorno. Y es así porque esa “verdad (freudiana) más escondida” requiere de una permanente “actualización”. De una permanente puesta en la escena contemporánea de las “revoluciones de la cultura”.

Para que una interpretación tenga eficacia, debe ocurrir en un momento de revuelta transferencial, de repetición que empuja a un borde de angustia, donde tengamos la oportunidad de que un estilo subjetivo se transmita y se transmute. Ejemplo: una paciente vuelve con su queja ante un marido que, a pesar de que ella no deja de proponer y proponer cosas para hacer,

5. “El estilo es el hombre mismo”.

no responde, no quiere salir, prefiere estar siempre en su casa. Esa vez la queja termina con una sonora exclamación: “¡Me aburro!”. No menos sonora, casi automática, fue mi respuesta: “Tirar siempre para adelante como un burro, sin que nadie te lo pida. No siempre es rentable ese yugo”⁶. Se bancó que le dijera “burra de carga” porque eso transmite su estilo. Veremos qué hace con eso.

En una interesantísima mesa redonda debatíamos con dos talentosísimas colegas mujeres sobre los supuestos escotomas de Freud para comprender a la mujer, aun habiendo dedicado tantos años de su vida a la histeria y su revuelta pulsional. Evidentemente, si Freud era un señor burgués liberal, nacido y criado en la sociedad vienesa de los tiempos del imperio austro-húngaro, su teoría sexual nunca pudo estar alineada con las saludables revueltas feministas de estas últimas décadas y la deconstrucción de los estereotipos de género con los que él se crió. Entonces me acordé de que Freud fue el primero que deconstruyó el cuerpo con el que todos venimos al mundo, lo dislocó planteando que el organismo no explicaba en forma lineal el cuerpo erógeno. Es decir, que el sujeto humano estaba dividido en su corporeidad por obra de Freud en los mismos orígenes del psicoanálisis y que nada sería posible hoy para pensar la diversidad sexual y la crisis de los géneros sin esta operación freudiana.

Tributarios del “estilo Freud”, entonces, los psicoanalistas no debemos ser necesariamente anacrónicos.

2. La continuidad recobrada: Lo que suena

En La Iliada, la cítara no es una cítara: todavía es un arco.
Pascal Quignard, 2012

Ahora quiero comunicar un hallazgo de lo mío en texto ajeno, que me ha ocurrido, hace pocos días, leyendo un comentario del crítico musical Martín Graziano (4 de diciembre de 2022) dedicado a la cantautora uruguaya Sylvia Meyer. Una artista singular de la que conviene hacer una previa introducción.

Se trata de un caso en la música –aunque Sylvia Meyer no es menos escritora que música– cercano a los que Enrique Vila-Mata (2010/2016) denomina “escritores del No”, es decir, escritores de “la pulsión negativa”, quienes serían los únicos, para el autor catalán, que pueden salvar la literatura moderna de su propia extinción, habida cuenta de su imposibilidad de decir ya algo nuevo. Su héroe ficcional es –¿quién otro podría serlo?– Bartleby. Mientras que los escritores más emblemáticos de esta tendencia son, para Vila-Mata, el suizo Robert Walser y el checo Franz Kafka.

Dije de la música de Sylvia Meyer que es *cercana* a estas escrituras, lo que requiere precisar dónde radica su *negatividad*. No creo que ella se perciba a sí misma decepcionada por alguna *crisis* o algún *agotamiento* del sentido de las narrativas, porque creo que nunca le interesó narrar, en el sentido clásico del término. El “no” que encontramos en su decir –en la articulación *simbiótica* de letra y música– es algo así como ontológico en su caso, es su estilo mismo. Es, más precisamente, una fusión de letra y música, con muchas repeticiones, ritmo mecánico y minimalista, que pone en acto la creación metonímica, mínima y flotante del sentido.

Nadie, nadie
Y repito, nadie

6. *Cónyuge*, del latín *con-iugum*, “unidos por el mismo yugo”.

De nadie en aire
Un baile de nada
Y nada
Un aire de nadie
Nadie
Y menos tú
Ayuno de alguien
Alguien y menos tú
A nadie, de nada
A nadie por nadie
El aire que quedó
De nadie de nadie
Creo que de nadie...
(Meyer, 1982)

Para seguir con el texto, sugiero escucharlo con su música. Por lo tanto, el lector puede aquí hacer un alto y buscar en sus dispositivos el tema “Nadie” de Sylvia Meyer.

Martín Graziano (4 de diciembre de 2022) logra referirse a esta cualidad de la música de Sylvia con una expresión que rescato en el título de este escrito. Una “voz que afina en la cuerda floja de la atmósfera” (párr. 26), así define lo que transmiten sus canciones. Leo en esta expresión una forma poética de transmitir la fugacidad esencial, constitutiva, de una voz que se refracta en la lengua dejando en ella una estela singular –su estilo– que me interesa analizar.

Es en la práctica poética con la letra donde es posible con mejores resultados escribir lo propio de una voz. Entiendo por “lo propio” ese bien intransferible⁷ de un sujeto que se puede escribir mediante la puesta en fuga del decir en su derrotero simbólico. La *voz* como pulsión es lo que suponemos, necesitamos suponer, como aquello *profundo* que flota oculto y desocultado en la fuga significante. Ese efecto de transmisión de una voz propia, a veces como grito y otras como susurro, más o menos cerca del neologismo. Quizás ese *soplo* del sujeto que Aristóteles llamó *alma* es lo que llamamos *estilo*.

Pensemos en un sujeto en análisis. Más allá del síntoma y su urgencia, más allá del Ideal y su falsa promesa, más allá del goce de la lengua y su autosuficiencia inútil... ¿qué lo hace seguir hablando, sino la esperanza de encontrar esa voz, mejor dicho, de ser encontrado por ella, y ser invocado como sujeto de esa cadencia, de ese ritmo, de esa letra sustancial que sentirá como suya?

7. Podríamos decir “in-transferible” y por lo tanto posible de ser transferido y transmitido. Como dice Lacan de la pulsión, que es in-articulable y, por lo mismo, está articulada. Bajo esta lógica paradójica, en la cuerda floja de una articulación significante siempre inestable, se sostiene la posibilidad de una estabilidad subjetiva con la consistencia de una “id-entidad”.

El significante *Nadie/Nada* que elige para titular su escrito y echar a rodar su letra resulta paradigmático: una palabra necesaria para nombrar lo que rechaza todo nombre, la ausencia de todo referente, que nos conmueve y nos alerta por su insistencia, por su repetición casi mecánica, por el ritmo que adquiere la cadena significante comandada por su música iterativa.

Esa ausencia del objeto se transmite en el estilo del poema, del sujeto real Sylvia Meyer que queda vivo en la estela que deja su pérdida.

Juan Gelman (2007) nos ofrece otra versión –poesía pura, sin música agregada a su cadencia– de esta nada de la que emerge la voz:

*Del poema, nada. Llega, tiembla
Y raspa un fósforo apagado
¿Se le ve algo? Nada. Tiende una
mano para aferrar
las olitas del tiempo que pasan
por la voz de un jilguero ¿Qué
agarró? Nada. El
ave se fue a lo no sonado
en un cuarto que gira sin
recordación ni espérames.
Hay muchos nombres en la lluvia.
¿Qué se sabe del poema? Nada
(p. 31)*

Estación Pessoa

Ni apalabrante ni mudo, el analista usa la palabra con su paleta de estilos y con los modos retóricos de los que disponga en su acervo personal. La dupla asociación libre-atención flotante, la *escucha*, no implica un analista-esfinge. Por el contrario, siempre se trata de un diálogo peculiar, de un cruce con restos del objeto. Que se haga presente lo que Lacan llamó objeto *a* en la escena de un análisis depende de la peculiaridad de ese cruce, de ese paso, de ese pase de sentido.

Entonces: ni analista-arqueólogo, un Indiana Jones que espera encontrar el templo de la verdad como construcción “completa y viva”, como quería Freud en 1937. Ni tampoco un analista-oráculo, médium, que se supone de alguna manera escenario contratransferencial de lo primordial. Ni aun el analista champolliónico que solo espera leer como en una piedra de Rosetta la lengua del inconsciente, sin “tocar” al analizante.

El analista que nos gusta es el que no rehúye al roce, al juego de palabras y de gestos, el que espera escuchar lo que hemos llamado la “rima íntima” del sujeto, con palabras prestadas por Pessoa (1982/2000):

A falta de saber, escribo; y me valgo de los grandes *términos ajenos* de la Verdad, de acuerdo con las exigencias de la emoción. Si la emoción es clara y fatal, hablo, naturalmente, de los dioses y así la encuadro en una conciencia del mundo múltiple. Si la emoción es profunda, hablo, naturalmente, de Dios, y así la engasto en una conciencia unívoca. Si la emoción es pensamiento,

hablo, naturalmente, del Destino, y así la pongo contra la pared.
A veces *el propio ritmo de la frase* exigirá Dios y no Dioses; otras veces, se impondrán las dos sílabas de Dioses y habrá cambio verbal de universo; otras veces, por el contrario, pesarán las necesidades de *una rima íntima*, un desplazamiento del ritmo, un sobresalto de la emoción y el politeísmo o el monoteísmo se amoldarán a la elección. *Los Dioses son una función del estilo.* (p. 118; itálicas mías)

Es esta última opción que propone Pessoa la que estamos explorando ahora. El “sobresalto de la emoción” que ocurre cuando hacemos resonar la “rima íntima” del sujeto. Ni el “politeísmo” de la discontinuidad significativa que nos permite operar con la palabra articulada ni el monoteísmo de la angustia que impone alguna intervención más radical, un acto, un recurso farmacológico, una intervención desde el lugar imaginario del saber.

Para un analizante, ese sobresalto se logró con la palabra *flan*, con su sentido y con su sonido. Se trata de un exitoso hombre del mundo político, cuyo síntoma es uno de sus hijos, quien padece un cierto grado de discapacidad mental, un grado muy moderado pero suficiente para provocarle intensas emociones, que van desde la ira contenida hasta la angustia más aguda. El poder calmante de esta palabra se originó en una sesión en la que cometió un lapsus: cambió *Fran* –nombre abreviado de su hijo– por *flan*, es decir, por blando, inconsistente, tonto. De allí en adelante, esta palabra se convirtió en un signo que señala la presencia de lo que falta, cualquiera sea el escenario de esa falta. Me basta decir *flan* o alguna de sus versiones asociadas –como “si se mueve, flan, flan...”⁸– para que el sadismo descontrolado que lo hacía sufrir sea localizado y pierda intensidad.

Se trata de una *pretensión de los analistas* la de transmitir una verdad escondida en ninguna profundidad, sino en la superficie del decir y sus revoluciones. Se trata de una *vía de transmisión* que Lacan enfatiza: es *la única*. Allí donde el significante tropieza y *se engarza mal* en la cadena discursiva, allí donde escuchamos algo que *suenan mal*, allí habrá una probable lectura del deseo inconsciente en un enunciado que se abre a la interrogación de su enunciación. Lo que se escribe allí *es*, como en el poema, el objeto mismo. Tal como ese objeto puede ser transmitido, tal como puede “fugarse en la palabra” (Castillo, 1990, p. 43). Ese objeto *es* en el discurso en la medida en que no se pretenda encontrarlo en otro sitio. La transmisión es *in situ*, no es una transmisión de algo oculto que será descifrado por la mántica del analista, por su perspicacia detectivesca o por su ensoñación contratransferencial. El lenguaje no es utilizado por el analista como un instrumento para la expresión de ideas, de

8. Expresión que se hizo popular en Argentina a partir de una conocida publicidad en la década del setenta.

significados profundos. El lenguaje en el que los analistas podemos pretender sostener el deseo singular de nuestra praxis es en la letra, lo que no excluye otros componentes del lazo transferencial, solo les da una configuración que suponemos diferencial. Como dice acertadamente Castillo –citando a Karl Vossler (1940/2018), referente junto con Leo Spitzer, de la estilística moderna– le reclamamos “un lenguaje a las formas” (p. 43).

Estación Lorca

Hace ya un tiempo que exploramos esos territorios de los fondos subjetivos –cuya partitura original, verdadero incunable de cada quien, Lacan llamara *lalangue*– con la ayuda inestimable de los poetas. María Negroni (2021), lo supe hace poco, llama a ese lugar “matorral del alma” (p. 18).

Lo que Silvia Meyer llama “nadie”, es decir, esa presencia inasible que es la cadencia misma de sus letras y de su peculiar *simbiosis* con su música, esa *nada* que mueve su voz y su cuerpo si la imaginamos bailando, es puesta en lengua romántica andaluza por Federico García Lorca de la siguiente manera:

*Y la muerte
entra y sale
y sale y entra
la muerte
de la taberna.*
(García Lorca, s. f./1932, p. 20)

*Por el cielo va la luna
con un niño de la mano.
Dentro de la fragua lloran,
dando gritos, los gitanos.
El aire la vela vela.
El aire la está velando.*
(García Lorca, 1928/2011, p. 9)

Se diría “letra y música” de Federico García Lorca en estos “textos sonoros”, en estos poemas que todos hemos cantado alguna vez.

No es menos sorprendente descubrir las cualidades del Lorca teórico, ensayista, por ejemplo en una conferencia que dio en Buenos Aires en 1933, dedicada al “duende flamenco”.

Con estas palabras describió la cualidad kinética del duende, de su operación sobre el cuerpo para promover la danza: “El duende opera sobre el cuerpo de la bailarina como el aire sobre la arena. [...] El duende no se repite, como no se repiten las formas del mar en la borrasca” (pp. 33-34). El duende lorquiano habla el lenguaje de las formas.

Con estas otras palabras describe de dónde viene el empuje que mueve –a su vez– al duende. Los llama “sonidos negros” que surgen de un lugar transubjetivo, que provienen tal vez de ese lugar “nada” que nombra Meyer, al que el poeta andaluz llama “limo”: “Estos sonidos negros son el misterio, las raíces que se clavan en el limo que todos conocemos, que todos ignoramos, pero de donde nos llega lo que es sustancial en el arte” (pp. 14-15). Que todos conocemos, que todos ignoramos... ¿nos suena, no?

Música y danza se juntan en el abordaje que hace Pascal Quignard (2013/2018) de estos fondos sin fundamento del sujeto. Así como va a nombrar “sonata materna” la voz perdida en la cuna del *infans*, no duda que también hay un movimiento perdido:

Así como hay una voz perdida durante la muda de los adolescentes (cuando su voz, en el fondo de sus cuerpos, se vuelve otra y brusca-mente se torna más baja), de igual modo hay una danza perdida (en el cuerpo caído, natal, desorientado, sucio, aterrado, lloroso) durante la natividad de los niños. (p. 42)

Estación Borges

Y llegamos así a encontrarnos con el soporte ausente en las discontinuidades que impone el significante como cuota de ingreso en el simbólico propiamente humano. Un soporte hecho así melodía y parcialmente recuperado en los tonos continuos de su voz, de la armonía que fugazmente lo unifica en su mismidad. Ese soporte recuperado es lo que llamamos cuerpo. *Hardware* subjetivizado en *software*, en blanda cuerda floja del sujeto.

Parecerá sorprendente, y con razón, que nos apoyemos ahora en alguien cuyo cuerpo no podía serle más ajeno y más distante, un lugar cuya lengua parece intraducible al texto con el que logra seducirnos como pocos. Dice Borges en “Milonga de los dos hermanos”:

*Las milongas que diré se compusieron solas.
Casi contra mi voluntad.
Mejor dicho las compusieron los criollos muertos
Que andan por mi sangre.*
(p. 10)

Sin embargo, creemos que lo que Borges decide nombrar “sangre” en este texto es homónimo del “limo” lorquiano y de la “rima íntima” de Pessoa. No parece otra cosa que el duende andaluz que en cada *cantaor* se vislumbra en el estilo de su canto y los movimientos de su cuerpo.

Eso que empuja la voz en cierta disarmonía con la razón significante, esa pulsión invocante ¿no es el Acheronta al que nos convoca Freud con su técnica de la asociación libre?

Para Alain Didier-Weill (1998) la pulsión invocante –“la experiencia más cercana al inconsciente”, según Lacan (1964/1973, p. 96)– es un “empuje direccionado” (p. 8) hacia algún lugar del cuerpo, cuyo primer efecto es kinésico, una suerte de danza originaria todavía no comandada por el significante. El llamado *infans* es entonces grito, llanto y movimiento a la espera del encuentro con el significante. Cuando ese encuentro se produce,

se constituye lo que llamamos *sujeto de la enunciación*. Un sujeto no menos “supuesto” que cualquier otro, pero cuya suposición cuenta con la consistencia de su limo, de su sangre. Una cierta versión del *alma* que podrá reconocer como su estilo.

La nota azul: Punto de fuga del sujeto

Pero este instante de eternidad que una nota hace surgir no tiene más que un tiempo. Está limitado por este límite que es impuesto al sujeto por lo que va a introducir en él un tipo de transferencia completamente otro: una transferencia pulsátil causada por la pulsación rítmica.
Alain Didier-Weill, 2003

Al iniciar el último tramo de este recorrido, viene a mi mente la historia del análisis de un joven obsesivo muy parecido a Ernst Lanzer. Con él viví la situación más turbulenta que nos deparan las travesías analíticas, aquella que Freud denominó “reacción terapéutica negativa”. Transcurría su tercer año de tratamiento cuando fue padre por primera vez, y entonces se abrió en la escena analítica una suerte de agujero negro, una escansión demasiado prolongada en la que siempre, sesión tras sesión, se repetía la misma escena: yo era el padre sádico que con solo pronunciar una palabra –es decir, con mi voz– lo torturaba. Aquella secuencia fija del fantasma de “Pegan a un niño” (Freud, 1919/1979) se volvía a representar una y otra vez. O, mejor, a “presentar”, si adhiero a la forma de concebir el teatro por la gran actriz argentina Marilú Marini, a quien tuve la oportunidad de leer en estos días⁹.

Cuando la situación ya estaba cerca de un borde inquietante con la locura, vino a mi mente una expresión que el paciente solía usar para describir sus ritualizaciones: “busco patrones”. Entonces, quizás actuando, sin saberlo, el célebre “¡Yo no soy el capitán cruel!” con el que Freud (1909/2001, p. 135) detuvo la angustia paranoide transferencial de Ernst, le dije: “¡¡Yo no soy el patrón!!!”. El efecto calmante fue inmediato. Quedó resonando la particular musicalidad de la palabra *patrón* en la que se fundían el padre, la voz y la prosodia para lograr ese salvador efecto de corte.

“¿Por qué no podría actuar sin el Otro?”, se pregunta Didier-Weill (1998, p. 30).

Necesitamos del significante inscripto en el código/ley del Otro para ir más allá de él. La palabra *patrón* lleva la impronta universal del padre, de lo traumático universal del lenguaje para el sujeto. En el paciente antes mencionado, que tuvo un padre tiránico y sádico, era necesario acotar los desbordes de ese padre imaginario en sus percepciones paranoideas que tanto habían amenazado el análisis, llegando a instalar una RTN. Mi voz amenazante se había acotado en ese significante devenido signo –signo de nada en particular–, de un *tiempo anterior al tiempo histórico*.

Didier-Weill responde entonces a su propia pregunta:

Porque no basta con que el analizante, debido a la transferencia histórica, pueda revisitar su historia singular: hace falta, además, que cuando *se ve obligado a señalar* sus puntos de repeticiones traumáticas, pueda sustraer la repetición al poder alienante del superyó. (p. 30; *italicas mías*)

9. “Pienso que el teatro no es representación, es como el juego de los niños, es una presencia totalmente involucrada” (Marini, como aparece en Varela, 26 de enero de 2024, párr. 36).

Cuando en el seminario 6 Lacan (1958-1959/2014a) se refiere a ciertas marcas del sujeto en el discurso, emplea la palabra *acentos*. Con la dupla Didier-Weill/Pascal Quignard, a partir de la introducción de la música como experiencia subjetiva hemos aprendido a usar la palabra *nota*. Se trata de tocar esa nota que los músicos llaman “nota azul”, más conocida como “blue note” en el ambiente del jazz.

Según hemos podido investigar la procedencia de la nota azul es doble. Tiene un origen “académico” en Delacroix, amante de la música de Chopin. Cierta vez, para poder nombrar aquello que escuchaba como voz propia en la música del pianista polaco, se dice que dijo que las melodías de Chopin alcanzaban una coloratura azul. Por otra parte, la del folklore o música de las comunidades, la nota azul viaja desde África a las melodías afroamericanas del blues y del jazz, como ya se dijo.

La nota azul, como la pulsión según la fórmula de Lacan, no está articulada –no está escrita en la partitura, el artista decide el momento en que aparecerá y la forma que adoptará–; sin embargo, es articulable. En el matemático universo simbólico musical, la nota azul se puede escribir un semitono más grave de tres notas determinadas de la tonalidad de la melodía. Cuando digo “la forma que adoptará” es porque la nota azul alcanza su máxima eficacia de disonancia en el canto y en los instrumentos en los que la digitación es menos mecanizada, menos determinada por el instrumento y más por la mano o la boca del ejecutante. En primer lugar, en los instrumentos de viento y, entre ellos, en la trompeta, cuyo sonido se considera el más semejante a la voz humana.

Creo que a esta altura podemos captar algo más de esa condición “flotante” del estilo, según la ocurrencia de la escritura de Beatriz Castillo. El estilo flota en las notas, en los acentos y en las pulsaciones del ritmo de la voz. Pulsación invocante que logra articulación merced al acto analítico de su invención, que no es una invención *ex nihilo*, sino que se gesta, se construye, se arma con los materiales que aporta el analizante. Materiales que están flotando en el limo lorquiano sedimentado tras el trauma constitutivo del sujeto, la implantación de su voz, de su cuerpo, en el lenguaje.

Lo que Lacan llamó *lalangue* no sería sino el depósito de los restos corporales desde los que “despegó” la pulsión invocante –algo así como el “big-bang” subjetivo– hacia el encuentro con el significante. Desde esta perspectiva, el fin último de un análisis es llegar a ese lugar donde el sujeto, sustraído de toda demanda de amor al Otro, ya no duda sobre su ser, aunque ese ser no sea más que un resto. Pero será un resto que no dudará en asumir como propio. Un lugar donde la voz y el significante copulan, y que tiene estilo poético: “La otra cara por la que el significante se apodera de la invocación musical es aquella mediante la cual el lenguaje, al sustraerse de la prosa, se hace poesía” (Didier-Weill, 1998, p. 8).

También Colette Soler (2020) habla de un ser más allá del *parletre* al que podemos acceder por la vía del estilo (“poema” en sus palabras):

Ese poema que soy, que no he escrito pero que me constituye, puedo firmarlo gracias a un análisis. Sólo que, esta firma debo colocarla, aunque el texto del que dispongo está incompleto porque los efectos de *lalengua* me sobrepasan por definición. *Firmo un poema en blanco del cual sólo tengo los fragmentos que he descifrado.* (p. 29; itálicas mías)

Firmo en la cuerda floja de mi estilo.

El recurso a la prosodia, a mitad de camino entre prosa y poesía, puede ser un recurso apto para que el estilo psicoanalítico puesto en juego en una cura, así como en otras intervenciones a las que somos llamados los analistas para tomar la palabra, en las vueltas y revueltas de la cultura, atraviese el muro del sentido en el que se detienen tantas veces nuestros esfuerzos.

Si por obra de la sublimación el objeto es digno de ocupar el lugar de La Cosa, si el *synthome* es el invento del sujeto que le permite hacer su vida, ¿será el estilo la forma que cada quien logra darle a esta herida del ser?

Resumen

El texto navega un recorrido que comienza aguas arriba. Navega a expensas de la condición flotante de la noción de estilo en psicoanálisis, tal como la adoptamos iniciáticamente del trabajo cardinal de Beatriz Castillo.

El viaje comienza bajo el control de un instrumento de navegación que los analistas conocemos muy bien: el lenguaje. Poco después de zarpar, recalca en la clínica, propia y ajena, para intentar una primera localización de su objeto.

Luego de este recorrido por “aguas firmes”, comienza el oleaje de la letra que desemboca en la escritura, especialmente en la que practican aquellos llamados poetas. Las cartografías utilizadas son las de Federico García Lorca, Fernando Pessoa, Jorge Luis Borges, Juan Gelman. Y de alguien que es excéntrico a esta serie: Silvy Meyer, cantante y poeta uruguaya que nos lleva por la cuerda floja de su estilo hacia la música. Punto de llegada con el que busca nuevos mapas a los que pueda recurrir el analista, siempre que quiera ir un poco más allá del sentido, de sus certezas, incluso de su propio estilo.

Descriptor: *Estilo, Cura, Transmisión, Escritura, Literatura.*

Abstract

The text navigates a journey that begins upstream. It navigates at the expense of the floating condition of the notion of style in psychoanalysis, as we initially adopted it from the cardinal work of Beatriz Castillo.

The voyage begins under the control of a navigation instrument that we analysts know very well: language. Shortly after setting sail, it lands in the clinic, its own and others', to attempt a first location of its object.

After this journey through “firm waters” the swell of the letter begins leading to writing, especially that practiced by the so-called poets. The cartographies used are those of Federico García Lorca, Fernando Pessoa, Jorge Luis Borges, Juan Gelman. And from someone who is eccentric to this series: Silvy Meyer, Uruguayan singer and poet who takes us through the tightrope of her style towards music. Point of arrival with which she searches for new maps that the analyst can resort to, whenever they want to go a little beyond meaning, his certainties, even beyond their own style.

Keywords: *Style, Cura, Transmission, Writing, Literature.*

Referencias

- Aira, C. (2021). *La ola que lee*. Penguin Random House. (Trabajo original publicado en 1981).
- Allouch, J. (2009). *Letra por letra: Transcribir, traducir, transliterar*. Epeele. (Trabajo original publicado en 1984).
- Borges, J. L. (1994). *El idioma de los argentinos*. Seix Barral. (Trabajo original publicado en 1928).
- Castillo, B. (1990). La fuga del objeto. *Conjetural*, 21, 40-51.
- Didier-Weill, A. (1998). *Invocaciones: Dionisios, Moisés, San Pablo y Freud*. Nueva Visión.
- Didier-Weill, A. (2003). La “nota azul”. *Acheronta*, 18. <https://www.acheronta.org/acheronta18/didier-weill.htm#NOTA>
- Diel, M. (2023). *Música y sonoridad: El psicoanálisis en busca de Dionisios*. <http://enel margen.com/2023/04/09/música-y-sonoridad-psicoanálisis-en-busca-de-dionisios>
- Freeman-Sharpe, E. (2001). Análisis de un sueño singular. *Diva*, 22. (Trabajo original publicado en 1937).
- Freud, S. (1976). Construcciones en el análisis. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23, pp. 259-270). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1937).
- Freud, S. (1979). Pegan a un niño: Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 17, pp. 177-200). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1919).
- Freud, S. (2001). A propósito de un caso de neurosis obsesiva. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 10, pp. 119-252). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1909).
- García Lorca, F. (2011). Romance de la luna luna. En F. García Lorca, *Romancero gitano*. Espasa. (Trabajo original publicado en 1928).
- García Lorca, F. (s. f.). Malagueña. En F. García Lorca, *Poemas del cantejondo*. Biblioteca Virtual Universal. <https://biblioteca.org.ar/libros/131528.pdf> (Trabajo original publicado en 1932).
- García Lorca, F. (s. f.). Teoría y juego del duende. En F. García Lorca, *Conferencias*. El Libro Total. <https://www.ellibrototal.com/ltotal/ficha.jsp?idLibro=941> (Trabajo original publicado en 1933).
- Gelman, J. (2007). ¿Qué se sabe? En J. Gelman, *Mundar*. Seix Barral.
- Graziano, M. (4 de diciembre de 2022). El regreso de la uruguaya Sylvia Meyer, musa alternativa de más de una generación. *Radar*. <https://www.pagina12.com.ar/503977-el-regreso-de-la-uruguaya-sylvia-meyer-musa-alternativa-de-m>
- Iunger, V. (1991). *El analista: Entre contratransferencia y estilo*. Trabajo presentado en las Jornadas de la Escuela Freudiana de Buenos Aires: El padre en la clínica lacaniana, Buenos Aires.
- Lacan, J. (1973). *El seminario de Jacques Lacan, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1964).

- Lacan J. (2011). *El seminario de Jacques Lacan, libro 16: De un Otro al otro*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1969).
- Lacan, J. (2014a). *El seminario de Jacques Lacan, libro 6: El deseo y su interpretación*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1958-1959).
- Lacan, J. (2014b). *Escritos 1. Siglo XXI*. (Trabajo original publicado en 1966).
- Lacan, J. (2014c). El psicoanálisis y su enseñanza. En J Lacan, *Escritos 1. Siglo XXI*. (Trabajo original publicado en 1966).
- Leclerc, G.-L., conde de Buffon (2004). *Discurso sobre el estilo*. UNAM. (Trabajo original publicado en 1753).
- Liberman, D. (1972). *Lingüística, interacción comunicativa y proceso psicoanalítico*. Nueva Visión.
- Meyer, S. (1982). Cantar en la oscuridad [canción]. En S. Meyer, *Cantar en la oscuridad*. Sonidor. <https://open.spotify.com/intl-es/track/1ej9i4sPGkbFFsJxyihoPn>
- Negroni, M. (2021). *El corazón del daño*. Random House.
- Pessoa, F. (2000). *Libro del desasosiego*. Emecé. (Trabajo original publicado en 1982).
- Porge, E. (2007). *Transmitir la clínica psicoanalítica*. Nueva Visión.
- Quignard, P. (2018). *El origen de la danza*. Interzona. (Trabajo original publicado en 2013).
- Quignard, P. (2022). *El odio a la música*. El Cuenco de Plata. (Trabajo original publicado en 2012).
- Shapiro, D. (2008). *Estilos neuróticos*. Gaia. (Trabajo original publicado en 1965).
- Soler, C. (2020). El actéismo analítico. *Psicoanálisis*, 42(1-2), 21-31.
- Spitzer, L. (1980). *Estilo y estructura en la literatura española*. Crítica DL.
- Varela, A. (26 de enero de 2024). Marilú Marini: “El teatro es pura presencia”. *Revista Ñ*. https://www.clarin.com/revista-n/marilu-marini-teatro-pura-presencia_0_1T6hBhV8BW.html
- Vila-Matas, E. (2016). *Bartleby y compañía*. Debolsillo. (Trabajo original publicado en 2010).
- Vossler, K. (2018). *Filosofía del lenguaje*. Losada. (Trabajo original publicado en 1940).

Recibido: 19/08/2023 - Aprobado: 29/01/2024

Calibán -
RLP, 22(1),
77-92
2024

Mariano Horenstein*

Testigos de nada

I. Nuestra era es la del testimonio. Annette Wiewiorka (2006) demostró cómo, a partir de los años ochenta del siglo pasado, el decir de los testigos ha configurado el mapa retroactivo de la verdad y la memoria. Si la historiadora detectó esa mutación en el discurso social a partir del juicio a Eichmann¹, esta tendencia se ha potenciado desde entonces.

El testimonio no ha hecho más que ganar prestigio y jerarquía en tiempos en los que lo sólido se volvió líquido, apenas antes de hacerse gaseoso. Allí donde las historias reemplazaron a la Historia, donde la historia de la vida cotidiana y de los hombres comunes ocupa el terreno antes reservado a revoluciones, batallas y reyes, los relatos cobraron inusitada importancia. Cualquier intelectual, más si le han tocado tiempos aciagos o lugares indómitos, se ve obligado a testimoniar acerca de su época.

Cada espíritu capaz de observar las contradicciones de su tiempo se percibe sujeto de la historia por venir, que le reclamará cuentas si no deja registro del modo en que las cosas (le) sucedieron. La intimidad expuesta de las redes sociales, habitada en general por una subjetividad vacua, ha potenciado este fenómeno hasta la extenuación.

El vivir para contar, quizás una marca en el orillo de la subjetividad humana, incapaz de prescindir del otro, se convierte en contar para vivir. De pronto todos quieren ser testigos, todos se asumen portadores de algo importante por decir. El psicoanálisis quizás haya tenido incidencia en la masificación de este fenómeno, al haber democratizado la épica. Ricardo Piglia (2005) llamó la atención sobre cómo el psicoanálisis le permitió a cada simple mortal convertirse en héroe trágico en la intimidad de su diván.

Dentro y fuera del psicoanálisis, los testimonios proliferan². Quienes han sido víctimas de abusos sexuales, quienes han vuelto de los infiernos subterráneos de la adicción, quienes han sido secuestrados, torturados o capturados en redes de trata, entre tantos otros, afortunadamente hablan. Traen así a cielo abierto, al hacer pública su experiencia, algo que podría haber quedado invisibilizado. También hablan quienes han llegado a los últimos recodos de un itinerario vital, o quienes han hecho un camino ejemplar o quienes han recibido la iluminación de una nueva fe³.

La democratización del testimonio abarca entonces territorios tan heteróclitos como las matanzas y las conversiones religiosas, los accidentes de tránsito y las sectas, los estrados judiciales y los programas televisivos, la literatura de viajes y las reuniones de alcohólicos anónimos. Todos sienten la necesidad de decir “yo estuve allí”, “yo vi”, “a mí me pasó”, “yo logré

* Asociación Psicoanalítica de Córdoba.

1. Sigue siendo una referencia central el “testimonio” de Hanna Arendt, corresponsal de *The New Yorker* en ese juicio en el que la filósofa en todo caso devino testigo de los testigos –como a veces le toca al psicoanalista, según veremos– y, en tanto tal, desde esa distancia, concibió un modo inédito de pensar el mal, en tanto banalidad.
2. Un buen ejemplo, contemporáneo, donde se recoge la diversidad testimonial de nuestra época es Díaz Álvarez (2021).
3. O incluso, en una variante quizás más próxima a la de la conversión a una nueva fe de lo que seríamos capaces de aceptar, hablan los analistas que testimonian de su recorrido analítico en eso que ha sido llamado por Lacan el *pase*.

salir de allí para contar”. Sea en forma de relatos hablados, textos confesionales o posteos en Instagram, Facebook o TikTok, pareciera no haber nadie que rehúya contar lo que ha visto, oído o experimentado. Si falta algo, en todo caso son oyentes, pues testigos sobran.

Esta metástasis testimonial apenas disimula la ilusión que la anima, la de que es posible contar todo. Es imposible que tamaña proliferación no tenga como efecto indeseado una banalización del testimonio. Urge entonces recuperar sus notas centrales, lo que define su calidad heurística de un maremágnum de mostración narcisista, catarsis mediáticas o autopromociones más o menos disimuladas.

2. Retomo los ecos de lo inaudito desde el punto en que dejé (Horenstein, 2023), donde lo describía en tanto centro gravitacional de una cura, que no solamente se descubre *a posteriori*, sino que incluso –cabe pensar– se crea *a posteriori*. Somos así efectos de lo que el futuro, siempre en ciernes, ha hecho con nuestro pasado.

Creemos avanzar siempre de modo novedoso, tanto en la vida como en el análisis, y no hacemos más que circunnavegar, una y otra vez, los mismos lugares. Solo que no lo sabemos hasta muy tarde. Es preciso una dislocación temporal –la del futuro anterior, la de lo inaudito creado retroactivamente– para darse una idea de esto que el fraseo del poeta griego Píndaro decía muy bien: *llegar a ser lo que uno es*. No se me ocurre mejor definición de un psicoanálisis bien llevado hasta su término que esa.

Que yo gire en mis cavilaciones en torno al mismo punto, el de lo inaudito, no hace más que remarcar, en lo singular de mi experiencia y recorrido, una generalidad. Con mayores o menores posibilidades, todos giramos sobre un mismo punto. Si rastreáramos los recorridos teóricos de nuestros propios *Founding Fathers*, encontraríamos los centros gravitatorios de sus construcciones teóricas singulares, aquellos que orientaron retroactivamente sus búsquedas.

Con los artistas y escritores sucede otro tanto, y llega un momento en que reconocen que, pese a haber transitado por distintas épocas, navegado por diferentes corrientes o ensayado diferentes estilos, sus temas han sido siempre los mismos, y estos aparecen con claridad solo *a posteriori*. No se trata de un programa definido de antemano: hay una búsqueda, motorizada por un deseo de decir, que encuentra lo que desea solo *a posteriori* de haberlo dicho.

Ese carácter paradójico, común a escritores, artistas y psicoanalistas, se aplica bien a la búsqueda enmarcada que realiza cada uno de nuestros analizantes en la cura. Cada uno lucha contra sus propios dragones, pretende librarse siempre del mismo fantasma, lima la misma roca. Resultaría más sencillo el trabajo si se supiera de antemano cuál es el punto gravitatorio de cada uno, el que nos da *gravedad* en todos los sentidos posibles⁴.

El modo más genuino en que es posible dar cuenta de ese centro gravitatorio singular es la vía del testimonio. Porque el encuentro con lo inaudito solo es asequible por vía de la experiencia. Y el testimonio es, entre otras cosas y sobre todo, la transmisión de una experiencia.

Podemos dibujar un arco en ese sentido, en una época signada por la crisis de la experiencia (Benjamin, 1942/1989a), a partir de una suerte de grado 0 del testimonio, aquel momento descrito por Walter Benjamin en la Gran Guerra, cuando los soldados volvían del frente de batalla mudos por completo, incapaces de poner en palabras lo vivido. Ese mutismo puntual, diferen-

4. Gravedad en cuanto al aplomo necesario para no volar desarticuladamente, gravedad como solemnidad prescindible que esquivo una levedad necesaria y también gravedad en tanto la seriedad que se advierte en ciertos cuadros clínicos.

te al silencio en sus variadas formas, sintomático, atroz, mutilante, esa ausencia del testimonio encuentra su eco en la otra gran guerra, en el mutismo extremo de los llamados *Musulmanes* en los campos de exterminio⁵.

En el otro extremo del arco, podemos encontrar ciertos testimonios vívidos, performáticos, en los que tomar la palabra libera tanto a quien testimonia como a la comunidad en la cual el testimonio se efectúa. Allí las voces de quienes han sido silenciados hasta ese momento público muestran del modo más puro los efectos pacificadores de la palabra. Sea que se trate de víctima de delitos, de los vencidos de la historia –silenciados hasta el momento en que dejan de ser invisibles–, de los excluidos –objeto de las innumerables segregaciones que se han sucedido en el devenir de la especie–, sea de raza, de género, ideología, económicas, políticas, tal como lo ha asentado aquel que se ha convertido en el testigo por antonomasia en la historia contemporánea de Occidente, Primo Levi, el dar cuenta del infortunio al que se ha sobrevivido –justamente para poder contarlo– es fundamental.

Entre ambos extremos del arco, los testimonios clínicos, en sus variantes, ocupan un espacio considerable. A veces es posible encontrar otro tipo de testimonio, en el que se da cuenta, ya no de una experiencia extrema a la que apenas se ha sobrevivido, una oscuridad, eso que –Agamben (2008/2011) *dixit*– descubrimos en lo contemporáneo cuando lo experimentamos a contracorriente, sino de un encuentro asumido como verdadero, de una iluminación. Esta clase de testimonio, habitual en las experiencias místicas o religiosas –en las que muchas veces existe algún afán proselitista–, me interesan menos en este contexto⁶.

3. Vivimos un cambio de época en cuanto a paradigmas clínicos se refiere⁷. Si el paradigma inicial fue el de la histeria, este fue luego sustituido por el de la psicosis y, actualmente, por el de lo trans en todas sus variantes. No se trata de encontrar patrones reduccionistas, sino de aislar ciertas estructuras que balizan –no sin solapamientos– una discusión en determinadas coordenadas de tiempo/espacio.

La rutilante entrada en escena de la histeria con sus credenciales renovadas por Freud, la histeria que dejaba de ser apenas mirada para ser, ahora sí, escuchada, ordenó todo el tiempo del descubri-

5. Y que a su vez encuentra excepciones, aquellos que dejaron de serlo, como bien se cuenta en *En la frontera entre la vida y la muerte: Un estudio sobre el fenómeno del “Musulmán” en el campo de concentración* (Jan Ryn y Klodzinski, 2013).

6. Aunque haya allí, en la vía del *satori* de los japoneses o las epifanías de los escritores, evidentes puntos de contacto con nuestros *insights*.

7. Tomo aquí la idea de paradigma no en el habitual sentido kuhniano, sino más bien en tanto cuadro descriptivo, prevalente, que ordena tanto buena parte de la clínica de un tiempo como sus claves de inteligibilidad.

miento y la primera teorización freudiana. La clínica de la histeria no fue solo responsable de la invención del dispositivo analítico, sino que organizó y orientó el trabajo de la primera generación de analistas, con excepciones, por supuesto, pero también más allá de los pacientes diagnosticados como histéricos. Bajo las formas de histeria de conversión, de angustia o incluso de histeria traumática, desde fines del siglo XIX fue ese modelo –en el que lo reprimido y su levantamiento tenían un papel protagónico– el que formateó la manera de pensar de los psicoanalistas. Este modelo primó, con sustanciales modificaciones, hasta mediados del siglo pasado.

Luego del descubrimiento de los campos de exterminio, en una sugestiva sincronidad, quizás el relevo de la histeria lo haya tomado la psicosis como paradigma clínico. En Europa y América proliferaron las ampliaciones del campo de batalla clínico, dando lugar a innovaciones conceptuales y técnicas que ponían la psicosis como foco de interés, tanto terapéutico como epistémico.

Ese lugar paradigmático lo ha tomado hoy la clínica trans, que nos obliga a repensar nuestra práctica y nuestros modos de orientarnos conceptualmente, trabajemos o no con esa particular casuística.

Si tomo esta vía, en este contexto, es para puntuar que los tres paradigmas clínicos que reseño implican desde su germen una modalidad particular del testimonio, diferente en cada uno de ellos.

Las histéricas, oídas por fin alguna vez, hacen oír las palabras amordazadas, encriptadas hasta entonces en sus síntomas corporales. Bastaba que alguien, siguiendo las indicaciones de las propias pacientes, se atreviera a escucharlas para que un nuevo método se construyera, para que los síntomas se aliviaran y para que un cuadro desechado por la medicina adquiriera carta de ciudadanía no solo en términos psicopatológicos, sino también culturales, preñando los tratamientos analíticos que –sabemos– requieren desde entonces cierta histerización para poder funcionar. Si había algún testimonio hasta entonces, estaba escrito en los cuerpos afectados de dolencias imaginarias, testimonios cifrados para los cuales el análisis se convirtió en una suerte de máquina que los hacía inteligibles, al modo en que lo hizo Alan Turing con el Código Enigma alemán.

Allí eran las propias pacientes las portavoces de su palabra amordazada, al fin liberada.

En la psicosis, en cambio, se trataba más bien de una clínica hablada por otros. En primer lugar, por las voces que habitaban a los pacientes psicóticos, y luego por los analistas que intentaban nombrar esa locura allí donde sus testimonios delirantes giraban sin tornillos de amarre, sin destinatario alguno. La proximidad de este modo del testimonio con lo que la *Shoah* ha revelado es notable, en tanto el testimonio se produce a través de otros: son los terapeutas quienes hablan y hacen inteligible lo que los pacientes psicóticos tienen por decir en su particular manera loca. Es un testimonio por procuración, al modo del que señala Primo Levi (1986/2000) respecto a los verdaderos testigos, aquellos incapaces ya de testimoniar.

Una suerte de eslabón intermedio entre el primer paradigma y el segundo lo ofrecen los soldados que volvían traumatizados de la Gran Guerra, a los que me refería antes, incapaces de poner en relato una experiencia, mudos frente a las atrocidades inéditas que habían vivido. En esos soldados se registraba ya un testimonio acerca de lo imposible de ser dicho, algo que los sobrevivientes de los campos habrían de testimoniar poco después.

El testimonio que ha surgido en los últimos años, en boca de los colectivos trans, provocativo como pocos, busca hacer estallar las categorías vigentes, se trate de sexuación, identidad o psicopatología. En este estadio, quienes testimonian arrebatan el micrófono de los comentaristas

para decir su verdad en nombre propio, una verdad que incluso se han ocupado de teorizar cuidadosamente⁸.

4. Si bien la audición de muchos testimonios significativos –sea en la escena de los juicios o los medios, la escritura o una reunión frente al fuego– tiene sin dudas efectos refrescantes, catárticos y reparadores de las rasgaduras, tanto del tejido individual como del colectivo, su eficacia se diluye a lo largo del tiempo. Víctima de su propio triunfo, la proliferación de testimonios ha acabado quitándoles potencia. Cada quien se revela no solo capaz, sino también deseoso de testimoniar acerca de su particular manera de haber atravesado alguna encrucijada, y asistimos a una época en la cual quienes testimonian escalan geométricamente, mientras que los públicos ante los cuales esos testimonios se profieren lo hacen a escala aritmética, cuando no decrecen.

Por obsceno que pueda sonar, se trate de los supervivientes de la *Shoah* o los de un atentado terrorista, que claramente precisan poner en palabra esa experiencia lindante con un límite de la especie, tanto como precisan los tribunales que esos testimonios sean pronunciados, la proliferación de testimonios acaba con los oyentes. No hay oyente capaz de soportar todo lo que es preciso escuchar, pero, sobre todo, decir.

Las palabras pierden así filo insidiosamente y cuesta ya encontrar la densidad insoportable de un testimonio verdadero, ese que invita a quien escucha a atravesar un infierno junto con quien habla y a salir templado de esa ceremonia abreviada, junto con quien habla. Ese tipo de testimonios, encarnados como nunca antes por los supervivientes de la *Shoah*, resultaban inicialmente tan combustibles, tan iluminadores de aspectos horrorosos de la especie humana que se precisaron décadas hasta que fue posible escucharlos.

Quizás la *Shoah*, en tanto hápax de la especie, circunstancia única e incomparable, no solo por el número de sus víctimas y la densidad de su horror, marque una bisagra en la concepción de *todo* testimonio. No solo por haber incluido en su factura la prescripción de su desmentida o por haber sido concebida y ejecutada a escala industrial, con la razón industrial, eficaz y eficiente en la administración de sus recursos, sino por haber sido expresión de un momento estelar de la cultura⁹, de su acmé en la nación autopercebida como la más civilizada de Europa.

El llamado Holocausto es aún el ejemplo príncipes del genocidio, género de la matanza del cual encontramos demasiados sucedáneos, tanto antes como después de la Alemania nazi. No hay comparación posible entre matanzas, pues la dignidad de las víctimas, de cada una de ellas, lo prohíbe. Por eso resulta obsceno tanto comparar genoci-

8. La obra de Paul B. Preciado, por nombrar solo un autor en una larga genealogía de teóricos *queer*, es ejemplar en ese sentido.

9. Imre Kertész (2002) estudió el Holocausto como cultura; Walter Benjamin (1955/1989b) desnudó la barbarie en tanto reverso de la cultura.

dios como discutir los números de sus víctimas (que no fueron *seis millones*, dicen quienes cuestionan el Holocausto, que no fueron *treinta mil*, dicen quienes cuestionan el número de desaparecidos por la dictadura argentina¹⁰). Como los pacientes en psicoanálisis, las víctimas se cuentan de una en una, no hay serie posible allí.

Que el llamado “Suceso¹¹” sea considerado el acmé insuperado e insuperable del horror tiene consecuencias en lo que toca al testimonio. Porque testimonios ha habido a lo largo de toda la historia humana. De hecho, el fundador de la Historia, Herodoto, se propuso a sí mismo como testigo ejemplar¹². Lo que en todo caso inaugura la *Shoah* es el estatuto del testimonio en tanto imposible.

Ahora bien, al mismo tiempo que la demuestra, cada testimonio superviviente rodea esa imposibilidad, la cerca, escribe en sus costas y, acotándola, la hace así menos insostenible. Si uno soporta oír verdaderamente un testimonio de ese calibre, el estatuto de lo imposible se vuelve manifiesto¹³ (en ambos sentidos: algo evidente, y también en cuanto proclama ética) y, al mismo tiempo, el territorio de lo decible, simbólico e imaginario a la vez reaparece revitalizado, preñado de verdad. Eso recortado por los testimonios de la *Shoah* es uno de los nombres de lo inaudito.

Es a partir del testimonio de las víctimas de la *Shoah* que se han escrito las páginas más iluminadoras acerca de este tema, entre otras, las escritas por Agamben (2005, pp. 15-16), que diferencia, a partir de un agudo deslinde lingüístico, los dos sentidos de la palabra *testigo* en latín. *Testis*, de donde deriva la palabra *testigo* en castellano, es aquel que aparece como un tercero en un proceso o litigio entre dos contendientes. Y *superstes*, quien habiendo vivido y atravesado cierto acontecimiento, está en condiciones de dar testimonio acerca de él. Primo Levi, un superviviente, se convierte en testigo (*superstes*) ejemplar, pues los verdaderos testigos, los testigos integrales, los llamados *Musselmänner*, no estaban ya para testimoniar.

Si la palabra del testigo así concebido, en tanto quien ofrece un testimonio por procuración, en nombre de otros que no pueden hacerlo, se concibe como el desgraciado modo en que el estatuto de lo imposible aparece en la historia reciente de la especie, sigue siendo la *Shoah* –y la fábrica de testimonios futuros que supuso– la vara con la que se medirán otras maneras del testimoniar, anteriores y posteriores cronológicamente. Si privilegiamos una lógica intrínseca por sobre una cronología lineal, el punto cúlmine del genocidio –y, por ende, del testimonio que intenta dar cuenta de eso imposible que allí se revela– es el practicado por los nazis sobre los judíos y otros grupos¹⁴ que encarnaban algún tipo de diferencia. Si es este entonces el rasero, la regla,

10. Quizás anoto aquí números, cifras –que significa número y letra a la vez– con la esperanza de que, en tanto palabras, resistan mejor a un mero ejercicio contable –y, en tanto tal, obsceno– de la tragedia y sus víctimas.

11. Así, en términos genéricos, como propuso Peter Haidu en “La dialéctica de lo inefable: El lenguaje, el silencio y los relatos de des-subjetivación” (2007).

12. Incluso en términos psicoanalíticos, pues para él, a diferencia de su continuador Tucídides –un historiador más “científico”, si se quiere–, contaban tanto los hechos que él mismo presenciaba como lo que le contaban, valían tanto las realidades como las leyendas, los sueños y las fantasías.

13. No casualmente Lacan propone el escurridizo registro de lo real luego del descubrimiento de los campos nazis de exterminio, a los que incluso hace mención en su Proposición del 9 de octubre de 1967 (Lacan, 1967/1987).

14. Tendemos a olvidar que, pese a la abrumadora mayoría de víctimas judías y de que conceptualmente lo judío fue el *target* nodular del genocidio, gitanos, homosexuales, comunistas, enfermos mentales, Testigos de Jehová, entre otros, fueron víctimas en nombre de las cuales se testimonia también. En la línea de Levi, deberíamos rastrear los testimonios no pronunciados, los de quienes no cuentan –como el Pueblo del Libro– con el albergue de la palabra escrita y lo que los textos permiten en tanto transmisión de una experiencia. Me obligo a pensar en los testimonios dibujados de los niños víctimas de situaciones traumáticas, de los pueblos ágrafos como los gitanos, de quienes deben salir huyendo sin posibilidad de escribir ni describir la huida, de los palestinos...

la práctica genocida que inventa el testimonio como patrón, a partir de allí es que se releva una progresiva licuefacción en la potencia de los testimonios, que quizás en nuestro tiempo ya haya alcanzado magnitudes percibibles.

5. Vale la pena retener el modelo de testimonio tal cual este ha sido teorizado después de la catástrofe, pues –más allá de su ejemplaridad histórica y ética– encierra características útiles para pensar al testimonio en la clínica psicoanalítica.

Comencemos deslindando lo que un testimonio clínico psicoanalítico *no* es.

No es una mera ilustración clínica. Sin desmedro de lo interesante o didáctica que pueda ser una viñeta que ilustra tal o cual concepto teórico, no se trata aquí de eso.

Un verdadero testimonio clínico en todo caso avanza más allá de los límites de la conceptualización alcanzada, pone incluso en duda la validez de la teoría desde la que ese testimonio es escuchado o incluso producido.

No es tampoco una mera ampliación de saber. En todo caso, un testimonio verdadero relativiza todo saber. Quien testimonia se encuentra hablando de lo que no sabe, más que de lo que sabe.

Un testimonio verdadero no funda Sujeto Supuesto Saber alguno, mas bien lo funde. Ni aquel a quien se habla ni quien habla se ubican en ese lugar idealizado, tan fértil para la continuidad de una cura, donde se trata de seguir hablando. Aquí se habla en torno a un límite, y entonces cada palabra es arrancada de ese lugar inerte donde podría haber permanecido inarticulada.

Un testimonio analítico no debería ser un palabrerío –aunque en una cura analítica las palabras se suceden, pareciera, hasta el infinito–, sino en todo caso una sucesión de silencios, escandida por algunas frases. Poesía invertida, el testimonio subraya aquello de lo que no se puede hablar, y al mismo tiempo es preciso hablar. Como dijo Blanchot (1969/1970) a propósito de la imposibilidad de comprender Auschwitz: “imposible olvidarlo, imposible recordarlo. Asimismo, cuando se habla de él, imposible hablar de él. Y finalmente, como no hay más nada que decir sobre este acontecimiento incomprensible, el habla sola debe llevarlo sin decirlo” (p. 231). Eso que el habla sola lleva sin decirlo es lo que se juega en un testimonio analítico.

Un testimonio no es un modo de granjearse recompensa ni reconocimiento algunos, sino algo que se dice a pura pérdida. Nada más alejado entonces de un testimonio que un discurso. Ser ungido a partir de un testimonio, no importa si se es ungido como cristiano evangélico o como psicoanalista lacaniano, quizás sea una contradicción con lo que los marcos en que se produce ese testimonio implican.

Un testimonio no crea comunidad, no es un fenómeno de masa donde que alguien hable habilita un lazo horizontal entre quienes escu-

chan. En todo caso, quien testimonia encarna la singularidad más irreductible, por momentos la rotura o la imposibilidad de un lazo.

Un testimonio no es ni un confesionario ni un anecdótico, en todo caso, si implica confesión y anécdota, no se juega lo central allí. Si confesión y anécdota hacen también a la experiencia analítica, es su borde lo que el testimonio recorta: los límites de la experiencia, el punto en el que la experiencia se quiebra en un lapsus, se hunde en un olvido, se revela en su imposibilidad.

Un testimonio no implica ni moraleja ni proselitismo. Lo que se profiere en un testimonio verdadero no llega a quienes escuchan como mensaje alguno sino como disparos en la sien. Confronta, sin ánimo alguno de escandalizar, con lo que de escandaloso habita a la existencia.

Si esto es así, no extraña que un efecto del testimonio, más allá del eventual alivio que todo drenaje simbólico por vía de la palabra entraña, sea la extrañeza, la desorientación, la incomodidad, la insatisfacción al encontrar que no se puede apresar con claridad aquello acerca de lo cual es ineludible testimoniar y que siempre queda más allá de lo que efectivamente se alcanza.

6. Si el tipo de testimonio que debemos a los supervivientes de la *Shoah* funciona como modelo de lo que pretendo pensar aquí, hay, sin embargo, una diferencia central: el testimonio de las víctimas se legitima en cuanto encuentra su público, su performatividad se concreta al encontrar un auditorio capaz de soportar eso que el testimonio trae consigo. En esa ceremonia colectiva hallan las víctimas algún sosiego, y quien oye/lee alcanza, con suerte, alguna transformación.

El testimonio del que hablamos en la clínica tiene otro carácter. Si bien también da cuenta de esa categoría de lo inaudito inherente a lo que no tiene nombre, lo imposible, tal como fuera puesto en escena en los campos nazis de exterminio, lo hace a través de una ceremonia privada. Y ese ritual íntimo solo cobra sentido para quien profiere el testimonio. La palabra de quien habla –y mientras habla construye su testimonio– retorna invertida al hablante, apenas refractada por nuestra escucha. Y no interesa a nadie más. Ni siquiera es transmisible a nadie más.

Un viejo chiste viene a mi mente mientras escucho a un analizante. Lo protagonizaba Claudia Schiffer, por entonces una *top model* que servía de ícono de lo deseable, quien naufraga en una isla desierta junto con un hombre común. Solos en la isla, disfrutaban del sexo a diario. El hombre, al principio feliz de la oportunidad que el naufragio le había concedido, comienza a entristecerse cada vez más. Entonces Claudia Schiffer le pregunta qué le pasa, y este, luego de algunos remilgos, le pregunta si no se recogería el pelo. Y luego le pide que se vista de varón, con su ropa. Y entonces, tomando un carbón le dibuja bigotes a la belleza rubia, la abraza como si lo hiciera con un amigo y le dice: “¡No sabés la mina que me estoy cogiendo!”

El analizante me había contado, con algún pudor, una fantasía que tuvo mientras tenía (buen) sexo con su compañera. Su fantasía me tenía a mí como destinatario y rezaba, casi parafraseando al chiste: “¡Mirá cómo estamos cogiendo, tomá!”

Se trata de un paciente que experimenta el sexo desde el plano de la proeza. Importa menos la experiencia íntima que el modo en que esta se le aparece a partir del Otro desde el que se mira y evalúa. Valen más los logros, los “éxitos”, la contabilidad de encuentros sexuales que la singularidad y el disfrute de cada uno de ellos, que siempre implica –lo sabemos– alguna forma del desencuentro.

Tanto mi paciente como el hombre del chiste dan cuerpo a ese Otro –travestido en un caso, encarnado en la transferencia en otro– que los formatea y determina, desde el cual se miran y obtienen una forma de reconocimiento y satisfacción mayor aun al del acto sexual mismo. Ese circuito tan habitual del reconocimiento es lo que debería ser cuestionado en un verdadero testimonio clínico.

Se trate del testimonio de un superviviente de una masacre, de quien se ha convertido a una nueva fe evangélica o de quien necesita dar cuenta de los efectos del análisis en su vida, formas todas de tomar la palabra ante otros, hay una demanda de reconocimiento. Quizás la divisoria de aguas se juegue aquí en qué tipo de reconocimiento se trata y si la apelación al Otro implica un reconocimiento a una persona –con el inevitable plus narcisista que eso implica– o el de una experiencia de la cual esa persona ha sido testigo.

Cuando, en un juicio, alguien distinto al acusado, llamado a testificar, no es fiel a la verdad, corre el riesgo de ser acusado de falso testimonio y procesado por tal delito. Es que el valor social de un juicio se derrumbaría si se pudiera cometer perjurio sin consecuencias. El testimonio que atenta contra la potencia del dispositivo es aquel que pretende fines distintos a la testificación acerca de ese agujero negro en torno al cual las palabras apenas logran balbucearse, el testimonio que en vez de intentar asentar el valor de verdad de una experiencia insoportable pretende –de modo consciente o no– fines de validación más o menos espuria, como el mero prestigio, la admisión a cierta clase, el reconocimiento en lo que de narcisista encierra ese mecanismo. El falso testimonio en análisis, al reducir a la caricatura una experiencia íntima, ejerce un efecto devastador sobre la experiencia misma, que hubiera ganado con permanecer en la esfera misteriosa de lo que se decide no hacer público.

Pues es la ausencia lo que aparece en el corazón de todo testimonio verdadero. El analista resiste el lugar que se le adjudica, se ha ido deslizado desde el primer momento de la transferencia, desde el lugar de ideal, incluso de ese Sujeto Supuesto Saber que posibilita la dinámica transferencial de una cura, hacia un lugar menor, de resto, apenas un insignificante objeto que, al correrse en tanto sujeto, permite que quien habla se encuentre con su verdadera palabra y no con el espejamiento narcisista de una “pareja” analítica sin fisuras. Ese lugar se perfecciona al final de un análisis, aunque comienza a instaurarse desde su inicio, y cada intervención del analista entraña la secuencia genética de cómo ese analista piensa el final de la cura. Al renunciar a ese lugar adjudicado, el analista habilita lo que singulariza al testimonio que nos importa, un testimonio que en verdad no se muestra ante nadie sino ante sí mismo, que no vale sino para quien lo construyó.

Un testimonio que ni siquiera posibilita efectos de identificación, pues el mismo afán de provocarlos minaría su legitimidad. A medida –más que *prêt à porter*–, el testimonio singular en la clínica remeda una ortopedia odontológica donde es desde la forma que cobra el vacío en cada boca que se moldea una prótesis que lo ocupe. Y ese reemplazo jamás olvida el vacío que lo fundó, sino que lo conmemora.

7. “Di tu palabra y rómpete”, escribió Nietzsche (1895/1972, p. 212), y esa es la posición verdadera del testigo. No se trata de romperse como

ser humano –todo lo contrario–, sino en tanto testigo. Evitar convertirse en testigo profesional¹⁵. Se trata de testificar y olvidar, testimoniar y dejar el lugar vacío.

Y en esa línea, el frágil y austero fragmento, en vez de un historial en tanto totalidad supuesta, quizás sea el mejor formato de testimonio posible. Caro a Walter Benjamin, el fragmento ofrece no solo la opacidad precisa, la renuncia a decirlo todo –que así logra decir más–, la constatación de la falla estructural que nos habita, sino también otra cosa. Pues el fragmento es un discurso sin sujeto. Tanto quien habla como quien escucha están deliberadamente ausentes. Sea que se utilice en una interpretación, en tanto cita o enigma (Lacan, 1969-1979/1982, p. 38), o en un texto o conversación, el fragmento corta amarras con quien lo produjo, adquiere una autonomía que torna imposible su recaptura narcisista. Y así convierte el testimonio en otra cosa, en un artefacto que habla a través del testigo, vaciado de los pavoneos narcisistas a los que el yo nos tiene acostumbrados. La lengua del testimonio es una lengua rota (Horenstein, 2015), agujereada, fragmentaria y efímera. Esa lengua guarda una afinidad estructural con el silencio, pues el testimonio es en última instancia el gesto que da cuenta de haber estado allí, y si eso aparece con claridad, no es imposible pensar que las palabras sobren.

8. Sea para hablar o para escribir, para dirigir una cura, y también a la hora de testimoniar, alguien puede orientarse a partir del deseo de ratificar lo ya sabido o cuestionar en cambio lo conocido; hacer turismo –siempre más pacífico y tranquilizador– o aventurarse en los bordes de lo no mapeado aún, descubrir y cartografiar a la par que se explora.

Entre las variantes del testimonio en psicoanálisis, podemos imaginar un testimonio clínico en primer grado, cuando alguien habla en tanto analizante, en primera persona. O en segundo grado, donde quien habla, aun cuando siempre quien habla lo haga desde una posición de división subjetiva –esto es, analizante–, lo hace en tanto analista, por ejemplo, comentando un caso clínico, desde la tercera persona. Y también pueda aislarse un testimonio en tercer grado, de un analista a otro, entre analistas, apelando al reconocimiento de un lugar.

Sostener la potencia del testimonio en la clínica psicoanalítica implica cuidar su singularidad, aislar sus núcleos inexcusables, la razón de esa potencia, y también –*last but not least*– preservarlo, en tanto transmisión de la experiencia, de sucedáneos y falsificaciones. Cuando el testimonio tiene cartas de prestigio e incluso pareciera haberse puesto de moda, cuando el lugar del testigo ha pasado a ser relevante, es preciso cuidarlo.

Porque existen también falsos testimonios, lavados, repetidos, caricaturas del modelo original, ese donde se intenta dar cuenta de una experiencia –que siempre es, de algún modo, el registro de una travesía, la del análisis–, al tiempo que se demuestra la imposibilidad de esa tarea. Ese punto límite, que evidencia la insuficiencia de los recursos de la razón para hacer inteligible lo que la desborda, se vuelve consigna repetida que da cuenta solo de lo que se conoce. Allí donde el testigo ejemplar se ausenta en sus aspectos yoicos para hacer audible la voz de los ausentes, muchos testimonios oídos revelan un afán protagonístico apenas disimulado, los debidos quince minutos de fama, algo que los verdaderos testigos hubieran vivido como una maldición.

15. Como sucede durante un tiempo con los llamados AE en las escuelas lacanianas; como quizás acabara sucediéndole, a pesar suyo, a Primo Levi, quien pagó con su vida tal destino; como evitó sabiamente hacer Jorge Semprún, ayudado quizás por las circunstancias que lo convirtieron en testigo, menos un atributo de su ser que de su modo de pensar. Semprún, a diferencia de Levi, fue enviado a los campos por sus ideas políticas, y no por ser judío.

Quizás debamos pensar los testimonios originarios, aquellos que abrevan en la tragedia griega, donde siempre aparece alguien que llega y cuenta. Y a veces quien cuenta –el mismo Homero, que no existe¹⁶– apenas disimula su estatuto de ficción. Podemos también ganar distancia corriéndonos unos cuantos siglos para pensar el testimonio desde Hamlet, el protoanalizante. Fue Harold Bloom (1994/2006) quien señaló a Shakespeare como inventor del primer personaje que cambia a partir de lo que dice. Para Bloom, Freud es Shakespeare en prosa.

En muchos testimonios clínicos rara vez aparece la perplejidad o el descubrimiento¹⁷, y su instrumentación muchas veces se ampara en la ilustración de una teoría, o de una exitosa conducción de la cura o incluso de proclama apenas disimulada, publicitaria, de la eficacia de una disciplina, más que en mostrar el punto en el que nuestros presupuestos estallan, en el que nuestras convicciones se revelan impotentes y nuestras conceptualizaciones, anacrónicas.

Un testimonio verdadero en psicoanálisis, uno que esté a la altura de los testimonios ejemplares, debería dar cuenta de los agujeros en la trama del sentido, debería incomodar a quienes escuchan y apenas pacificar a quien lo profiere, debería provocar que quienes asisten, leyendo u oyendo, sientan que, luego de haber asistido a esa instancia, saben menos, y no más. Un testimonio a la altura de lo que se requiere debiera convocar a un ejercicio de humildad allí donde a menudo encontramos mero solaz narcisista.

Un testimonio verdadero debería conformarse con ser escuchado, y no premiado con una promoción¹⁸. O, en todo caso, si tal premiación existiera, a quien resultara objeto de la misma debiera importarle más bien poco. Tan poco como le habrán importado a los testigos verdaderos los aplausos luego de cada doloroso ejercicio de rememoración.

Cuando se pretende que el testimonio de un *cursus* o un pase conduzca a subirse a un podio, algo de lo que se pretende mostrar allí se desmiente al mismo instante. Un verdadero final de análisis, identificable en términos teóricos como el momento en que alguien se levanta del diván para sentarse en el sillón de analista, deja así de ser un momento

16. Ver “Notas sobre lo inaudito” (Horenstein, 2023).

17. A diferencia de los primeros testimonios freudianos, en los que el asombro con que registraba los cambios, o incluso las sugerencias metodológicas de sus históricas o el modo en que el mismo Freud se implicaba en los relatos que oía conservar una frescura que hoy en día se extraña.

18. Como por momentos acaba sucediendo con el pase, una propuesta fallida de Lacan destinada a ir más allá de la IPA, que lo hace volver más acá. Habiendo cuestionado a la IPA en tanto iglesia, por momentos algunos testimonios del pase parecen parodiar la Iglesia Universal. Quizás debamos atrevernos a ir más lejos que Lacan y entender algunos de sus *impasses* en el plano institucional, munidos tanto de sus propias categorías como de la experiencia institucional y pluralista de 120 años de existencia. Una posición no devota –tanto en términos teóricos como institucionales– frente a Lacan debería permitirnos ir más lejos e iluminar espacios ciegos para quien los habita a diario.



Luis Camnitzer
Untitled, 1968. Etching on paper, 26 x 25 in (66.04 x 63.5 cm)
Courtesy Alexander Gray Associates, New York
© 2024 Luis Camnitzer / Artists Rights Society (ARS), New York

privado¹⁹, una modesta ceremonia del adiós²⁰, un momento cuando tanto la pérdida como el entusiasmo, habituales en el final del análisis, son particulares, íntimos, tanto como fue la desdicha que devino al fin infortunio corriente.

La puesta en público de un testimonio verdadero implica cierta incomodidad, la sensación de que se está diciendo algo que quizás hubiera debido no decirse, pero que se tornaba imposible no decir. Los testimonios verdaderos implican un núcleo insoluble en el sentido común o la banalidad de la conversación cotidiana.

Más de diez años atrás, al indagar acerca de qué implicaba analizar después de Auschwitz, elegí un epígrafe de George Steiner que quizás anunciara lo que escribo aquí. O lo que escribo aquí me permite leer retroactivamente aquel epígrafe, que entonces –aun desde el pasado– muta. Esa es la maravillosa *Nachträglichkeit* freudiana que nos convierte a los analistas en hechiceros capaces de modificar no solo el futuro, sino también el pasado. Steiner proponía: “Callémonos al menos por una temporada” (en Sharpe, 1995, párr. 39).

Y me pregunto si no es preciso callarnos. No en sentido literal, pues hoy los analistas quizás tengamos que hablar incluso más que antes e intervenir analíticamente no solo en la clínica cotidiana, sino también en el mundo que nos rodea, más allá de la implicación ciudadana de cada uno. Callarnos implica quizás elegir un modo de hablar menos autocentrado, incursionar en una disciplina del testimonio que cuestione, que haga estallar nuestras categorías en vez de certificar-

19. Privado en ambos sentidos, íntimo y a la vez carente, desnudo.

20. No solo al analista, a esa altura una persona común y corriente, sino también a una buena cantidad de ilusiones e ideales.

las. Callarnos implica hacerles lugar a testimonios en los que, lejos de la catarsis o del proselitismo, se haga lugar de nuevo a la perplejidad.

9. Si entendemos que la posición del analista es isomorfa en ciertos aspectos a la de un testigo, es claro que no lo es en la primera de las acepciones aisladas por Agamben, *testis*, aquel de cuya palabra se extraerán consecuencias en términos de responsabilidad civil o penal para un acusado. No porque no se trate de responsabilidad, pero es la responsabilidad subjetiva la que está en juego, la responsabilidad por el propio deseo e incluso el oscuro goce que habita a cada uno. Si a un analizante novato puede caberle con ironía la prevención de “todo lo que usted diga puede ser usado en su contra”, lo es si especificamos contra qué. Lo que diga será usado contra las pretensiones narcisistas de un yo siempre algo patético, sí. Pero no porque el analista devenga testigo en términos jurídicos ni mucho menos tribunal condenatorio o juez, sino en todo caso cámara amplificadora de lo que habla en cada analizante más allá de ese ridículo yo en el que todos nos amparamos, horadándolo, minándolo, tornándolo irrisorio.

Entonces ese lugar de testigo que cabe al analista es el de quien posibilita que un testimonio pueda ser construido. Nos hacemos testigos de esa construcción, las más de las veces retroactiva, de un testimonio que dé cuenta de las preguntas fundamentales de cada sujeto y de las respuestas fantasmáticas ensayadas con mayor o menor suerte. Cabe esperar que no hayamos testificado sobre una nueva represión, sino un cambio de estatuto de los aspectos patogénicos de lo no dicho.

Ese testigo que es el analista no está obligado a declarar bajo juramento nada, sino apenas estar allí, como una baliza, un faro, incluso, que atestigua que algo ha podido al fin ser dicho. Que algo de lo inaudito hasta entonces ha podido ser formulado al fin, aun cuando segundos después haya perdido ese estatuto, sea porque se ha convertido en parte del comercio asociativo habitual, sea porque se trataba de aquello que, al decirse, simplemente se rompe.

Pero es preciso que haya habido alguien que escuche. Cuando los pacientes se sorprenden de la memoria elefantiásica de sus analistas, que de pronto articulan algo dicho meses o incluso años atrás sin pestañear, algo que ellos mismos parecen haber olvidado, damos muestras de que nada de lo dicho ha dejado de ser escuchado. Muestra cómo un discurso que hace lugar a la pérdida en cada frase puede al mismo tiempo mostrar cómo nada se pierde del todo si hay alguien allí para escucharlo.

El analista, de algún modo testigo del testigo²¹, se convierte así en testigo de lo inaudito, en una suerte de escribano del inconsciente (que

21. Según la propuesta de J. B. Ritvo en “La memoria del verdugo y la ética de la verdad” (1995).

a su vez es el escriba del destino de cada quien), aquel a quien la transferencia ha autorizado para que, con su presencia, dé fe de que algo de lo indecible ha sido dicho.

10. Años atrás, mientras indagaba en las distintas figuras detectivescas con las cuales podíamos identificar nuestro oficio según pasaban los años (Horenstein, 2019), caí en la cuenta de que a aquellos detectives como Sam Spade o Philip Marlowe se los nombraba, en la lengua en la que fueron inventados, *private eye*. ¿Cómo no imaginar entonces al psicoanalista, por contraposición, en tanto *private ear*? En tanto *private ear*, un analista recogería cierto tipo de testimonios que solo pueden ser producidos gracias a su presencia.

Como suele suceder, y tal como lo han registrado tanto Freud como Lacan o Winnicott, los psicoanalistas llegamos tarde, pues los artistas se nos han adelantado. Pues resulta que el artista jordano Lawrence Abu Hamdan venía trabajando también con esa idea, identificándose a sí mismo como *private ear*.

Mi desazón encontró un límite al comprobar que el trabajo de Abu Hamdan, imprescindible, acentúa los aspectos políticos de la escucha de un testimonio. La figura del testigo que se realza es la de *testis*, en el deslinde realizado por Agamben, aquel que con su testimonio inclina la balanza de los hechos hacia uno u otro lado, terciando en una disputa por momentos dramática.

En uno de sus proyectos (Abu Hamdan, 2023)²², por ejemplo, releva la política fonética del gobierno holandés, donde la escucha del acento y pronunciación de una lengua determinaba legalmente el país de origen de migrantes africanos, y de hecho el rechazo o aceptación de la solicitud de asilo. En la línea del originario sentido de la palabra, a esta altura freudiana, *schibboleth*²³, Abu Hamdan recrea la figura del testigo ocular (*eye witness*) en tanto testigo auditivo (*ear witness*), haciendo más verdadera que nunca y extrayendo las consecuencias jurídicas y políticas de aquella vieja sentencia de D. H. Lawrence: *Ears go deeper than eyes can see*.

Se trata del mismo contrapunto entre la mirada y la escucha que cabe encontrar, como en tantos otros lados, en ese par de películas antológicas: *Blow-up* (Antonioni, 1966) y *Blow out* (de Palma, 1981). Si en el clásico de Michelangelo Antonioni un fotógrafo capturaba sin querer, fotografiando otra cosa, imágenes furtivas de un asesinato, el protagonista –en la versión de Brian de Palma– hacía lo propio, pero con el sonido. En una suerte de audición desentendida, un técnico en efectos especiales desentrañaba los sonidos del crimen (Szendi, 2015). Eso, de alguna manera, es lo que hace Abu Hamdan en distintos proyectos.

La escena donde el testimonio tiene lugar importa. Aun cuando sabemos desde Freud que se trata siempre de “otra escena”, la del inconsciente, la dramatización física del lugar en que un testimonio se profiere determina los efectos de lo que será dicho allí. No es lo mismo testimoniar en una iglesia que ante un tribunal, en un espacio tribal o en el andamiaje invisible del dispositivo analítico. La performatividad inherente a todo testimonio se juega en buena medida a partir de cierto montaje dramático, incluso un ritual, que confiere a las palabras que se profieren un valor distinto.

Abu Hamdan, con su trabajo, desnuda los límites de una escena judicial que legitima la razón de los poderosos, y ahí está su valor en tanto *ear witness*. Completa con la escucha lo que la mirada encubre, o en todo caso lo descompleta, desnudando las contradicciones del sistema que analiza.

Nosotros, en cambio, modestos practicantes de un tipo de escucha testimonial que hace de lo

22. En particular, el ensayo “Fugas acústicas y muros de escucha”, de Virginia Roy Luzarraga (2023).

23. En una historia bíblica, esa palabra se usó como contraseña para definir, luego de una contienda entre efraimitas y galaaditas, quién vivía y quién no. Los efraimitas, incapaces de pronunciar correctamente la palabra, se identificaban a pesar suyo y eran degollados inmediatamente.

extraordinario un ejercicio cotidiano, logramos hacerlo en tanto suspendemos cualquier consecuencia legal o punitiva de la misma. La escucha abstinentemente, flotante y amoral que practicamos posibilita otro tipo de testimonio que se toca por momentos con las instalaciones del artista, yendo al mismo tiempo más lejos. Renunciando a la denuncia, el juicio y la pena correspondiente, realzamos en todo caso los aspectos liberadores de una escucha que sabe ir más allá de sus propios límites.

En un análisis o en el tipo de situaciones que replican su estructura, como la de la supervisión, tienden a disolverse los límites entre las figuras del juez y del tribunal, del fiscal y del defensor, en aras de un lugar de escucha cada vez más desencarnado –aun cuando el analista le haya puesto cuerpo inicialmente a ese lugar para que tal alquimia pueda suceder–, y los hechos mismos, la historia infantil en la que alguien está atrapado, pierde consistencia.

Allí acaba sucediendo, al final del camino, algo que la escritora Leila Guerriero (4 de octubre de 2023) describe bien: es como si, habiéndonos enamorado de lo que hay detrás de la niebla, descubriéramos que detrás de la niebla (no) hay nada.

O, en todo caso, sí, hay algo, un deseo. Un deseo que se transmite. No por casualidad, en las carreras por relevos, de un corredor a otro se pasa, de mano en mano, un cilindro de metal llamado testigo, o testimonio, que no se puede dejar caer. Y así vamos, pasándonos la posta, entre este testigo y aquella nada.

Resumen

Este texto prosigue una exploración en torno a lo inaudito, indagando en los modos posibles del testimonio. Se analizan distintos aspectos de la cuestión, las distintas figuras del testimonio, su modelo a partir de la Shoah, incluso cierta degradación y banalización del mismo. El acento está puesto en lo que singulariza a un testimonio analítico, su potencia, sus raíces, efectos y sucedáneos.

Descriptor: *Testigo, Testimonio, Inaudito, Experiencia.*

Abstract

This essay continues an exploration of the unheard/inaudible, investigating the possible modes of testimony. Different aspects of the question are analysed, the different figures of testimony, its model following the Shoah, and even a certain degradation and banalization of it. The emphasis is placed on what makes an analytical testimony unique, its potency, its roots, effects and its substitutes.

Keywords: *Ear witness, Testimony, Unheard, Experience.*

Referencias

Abu Hamdan, L. (2023). *Crímenes transfronterizos*. UNAM/MUAC. https://muac.unam.mx/assets/docs/p2811folio_muac_laurence_abu_hamdanweb.pdf

Agamben, G. (2005). *Homo sacer 3: Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Pre-Textos.

Agamben, G. (2011). ¿Qué es lo contemporáneo? (C. Sardoy, trad.). En G. Agamben, *Desnudez* (pp. 17-29). Adriana Hidalgo. (Trabajo original publicado en 2008).

Antonioni, M. (1966). *Blow-up* [película]. Bridge Films.

Benjamin, W. (1989a). Experiencia y pobreza. En J. Aguirre (trad.), *Discursos interrumpidos 1* (pp. 165-173). Taurus. (Trabajo original publicado en 1942).

Benjamin, W. (1989b). Tesis de filosofía de la historia. En J. Aguirre (trad.), *Discursos interrumpidos 1* (pp. 175-192). Taurus. (Trabajo original publicado en 1955).

Blanchot, M. (1970). *El diálogo inconcluso*. Monteávila. (Trabajo original publicado en 1969).

Bloom, H. (2006). *El canon occidental*. Anagrama. (Trabajo original publicado en 1994).

Díaz Álvarez, E. (2021). *La palabra que aparece: El testimonio como acto de supervivencia*. Anagrama.

Feierstein, D. (2011). Estudio preliminar: Sobre la resistencia al silenciamiento y la deslegitimación de la voz del testigo. En P. Mesnard, *Testimonio en resistencia*. Waldhuter.

Guerriero, L. (4 de octubre de 2023). La trampa de la melancolía. *El País*. <https://elpais.com/opinion/2023-10-04/la-trampa-de-la-melancolia.html>

Haidu, P. (2007). La dialéctica de lo inefable: El lenguaje, el silencio y los relatos de des-subjetivación. En S. Friedlander (comp.), *En torno a los límites de la representación: El nazismo y la solución final*. Universidad Nacional de Quilmes.

Horenstein, M. (2015). Psicoanalizar después de Auschwitz. En M. Horenstein, *Psicoanálisis en lengua menor*. Viento de Fondo.

Horenstein, M. (2019). O analista como detetive selvagem. En *I Simpósio Bienal SBPSP – O mesmo, o outro* (pp. 15-23). Blucher. <https://www.proceedings.blucher.com.br/article-details/o-analista-como-detetive-selvagem-30408>

Horenstein, M. (2023). Notas sobre lo inaudito. *Calibán*, 21(2), 28-42.

Jan Ryn, Z. y Klodzinski, S. (2013). *En la frontera entre la vida y la muerte: Un estudio sobre el fenómeno del “musulmán” en el campo de concentración*. Paradiso.

Kertész, I. (2002). *Un instante de silencio en el paredón: El holocausto como cultura*. Herder. (Trabajo original publicado en 1999).

Lacan, J. (1982). *El seminario de Jacques Lacan, libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1969-1970).

Lacan, J. (1987). Proposición del 9 de octubre de 1967: Sobre el psicoanalista de la Escuela. En J. Lacan, *Momentos cruciales de la experiencia analítica*. Manantial. (Trabajo original publicado en 1967).

Levi, P. (2000). *Los hundidos y los salvados*. Muchnik. (Trabajo original publicado en 1986).

Nietzsche, F. (1972). *Así habló Zaratustra* (A. Sánchez Pascual, trad.). Alianza. (Trabajo original publicado en 1895).

Palma, B. de (1981). *Blow out* [película]. Filmways.

Piglia, R. (2005). Los sujetos trágicos: Literatura y psicoanálisis. En R. Piglia, *Formas breves*. Anagrama.

Ritvo, J. B. (1995). La memoria del verdugo y la ética de la verdad. *Conjetural*, 31, 126-136.

Roy Luzarraga, V. (2023). Fugas acústicas y muros de escucha. En L. Abu Hamdan, *Crímenes transfronterizos* (pp. 8-17). UNAM/MUAC. https://muac.unam.mx/assets/docs/p281lfolio_muac_laurence_abu_hamdanweb.pdf

Sharpe, R. A. (1995). Interviews: George Steiner, the art of criticism No. 2. *Review*, 137. <http://www.theparis-review.org/interviews/1506/the-art-of-criticism-no-2-georgesteiner>

Szendi, P. (2015). *En lo profundo de un oído: Una estética de la escucha*. Metales Pesados.

Wieviorka, A. (2006). *The era of the witness*. Cornell University Press.

Recibido: 20/12/2023 - Aprobado: 01/02/2024

Calibán -
RLP, 22(1),
93-107
2024

Cecilia Lauriña*

Supervisión a distancia: Testimonios

Frente a lo digital, aquella patria en la que nuestros hijos han nacido, somos extranjeros. Y es, en tanto extranjeros, analógicos y anacrónicos en este nuevo mundo ciberespacial, que con suerte lograremos sostener un modo de escucha inédito.

Mariano Horenstein, 2020

En 2020-2021, los analistas del mundo, trágica e imprevistamente, y sin lugar a opción, nos vimos empujados a atender a nuestros pacientes, así como a realizar las supervisiones, por distintas plataformas *online*. Del mismo modo, las clases, jornadas y congresos se realizaron a través de múltiples pantallas, evidenciando un sinnúmero de cuestiones que intentaremos apreciar circunscribiéndonos al escenario de las supervisiones.

Se legalizó la supervisión a distancia y, con ella, un nuevo capítulo a investigar.

¿Cuáles son las condiciones necesarias para dar lugar a la eficacia de las supervisiones psicoanalíticas, sean en el marco de la formación o fuera de él? ¿Solo es eficaz el método tradicional, el encuentro presencial entre supervisor y supervisado? Estos interrogantes nos llevan a considerar nuevas encrucijadas a las que todos nos enfrentamos, cuestiones relevantes y reveladoras. Sumas y restas, pérdidas y ganancias de un nuevo dispositivo que es necesario investigar. Nuevos encuadres, nuevas aperturas.

Lo pasado se vuelve precursor

Edoard Weiss, alumno y supervisado de Sigmund Freud, es una de las pocas referencias de Freud puesto en el papel de médico de consulta. En un libro de invalorable interés, Weiss (Freud y Weiss, 1979) brinda un exhaustivo testimonio de la correspondencia que mantuvo con el padre del psicoanálisis, a través de la cual este lo supervisó en quince casos distintos. Por aquel entonces, a Freud le gustaba recibir al analista y a su paciente al mismo tiempo para una supervisión, contando con el acuerdo y el deseo de ambos. Pensaba que, sin ese requisito, la entrevista podía ser “inútil o, incluso, pernicioso” (p. 13). Dispositivo impensable hoy, que da cuenta de aquello acerca de lo que el mismo Freud advertiera, que las medidas técnicas eran adecuadas a su persona, y que cada analista debía pensar las propias. Weiss durante todos esos años viajó a Viena a supervisar sus casos y mantuvieron una copiosa comunicación epistolar en la cual se sucedían y continuaban las consultas de supervisión.

De alguna manera, estaban inaugurando el tan actual dispositivo *híbrido*. La fecha de la partida de nacimiento de tal modalidad no presencial parece ser la carta que Weiss envía a Freud el 7 de noviembre de 1920, realizando la primera consulta epistolar de supervisión.

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

Es llamativa la actitud de Klein al autorizar a sus supervisados. Recibía con curiosidad las innovaciones por parte de ellos y se interesaba por los efectos del análisis en los pacientes. Conocemos su plasticidad y pluralidad de recursos a través del informal relato de Elizabeth Goode de Garma, conocida como Betty Garma, la misma que introdujo el kleinismo en la Argentina junto con Arminda Aberastury. Es notable que no todas las supervisiones que conducía Melanie Klein fueran presenciales. Nos cuenta Betty Garma que, cuando concurría a Londres a supervisar con ella, solía llevar entre sus apuntes las hojas preparadas por Arminda Aberastury, que era temerosa de viajar en avión y solicitaba una supervisión de un modo muy singular, por interpósita persona. Al aceptar este dispositivo, Melanie Klein también es una precursora en la supervisión a distancia.

En la actualidad, siguiendo el camino trazado por Freud, que supervisaba a un analista que vivía en Italia, y de Melanie Klein, a un analista residente en Buenos Aires, las supervisiones han ampliado las fronteras, tendiendo puentes entre analistas imposibles de reunir en un dispositivo presencial. De esta forma se favorecen las elecciones guiadas por las transferencias, más que por la restricción espacial. Nuevas aperturas, nuevas geografías, que se dibujan en el ciberespacio, en el cual la escucha, aunque no cuente con otros datos sensibles, cobra toda su prestandia.

Testimonios

Las presentaciones de materiales clínicos generalmente pasan por el filtro de una supervisión antes de ser presentados o publicados; sin embargo, de eso no se habla. No contamos con testimonios acerca de sus obstáculos, acerca de cómo operar, cómo transmitir un saber hacer allí, en la singularidad de cada caso. Por ausencia de testimonios, la supervisión suele quedar reducida a cierto saber teórico que expresa lo que debería ser, más que lo que realmente acontece en la dupla supervisor-supervisado.

Escuchar las voces de los protagonistas es un medio de investigación psicoanalítico, quizás el que más nos acerca a alguna verdad posible; por esa razón, los testimonios serán el medio para realizar este recorrido.

Considero al testimonio como una modalidad de transmisión que da cuenta de la clínica, en la que analistas, maestros, supervisores y analistas en formación estamos involucrados y somos interpelados, una forma de escritura que es inscripción y lazo social.

¿Tiene el testimonio que ver con lo propio, lo íntimo, con aquello difícil de apresar, la experiencia, la valentía, la verdad?

Siempre se testimonia sobre los propios cojones, así dice Jacques Lacan en su tercera clase del seminario 3, *Las psicosis* (1955-1956/2002, p. 62).

Siguiendo las ideas de Walter Benjamin (Staroselsky, 2015), podemos pensar el testimonio como aquello que permite pasar de la vivencia –el encuentro de supervisión, en nuestro caso– a la experiencia, una elaboración de esa vivencia en la forma de un relato significativo para otros. La experiencia no se obtiene pasivamente, es del orden de la acción, de la apropiación y elaboración. Por este motivo, agradezco a los supervisados y supervisores que, generosamente, me han acercado sus experiencias, en un intento de hacer algo con ello. Esa es la propuesta de este escrito, que tendrá más formato de *collage* que de escrito formal. Si bien aspiramos a ciertas conclusiones generales, el testimonio será nuestra puerta de entrada.

Comenzaré con un testimonio propio, en mi función de supervisora. Esta supervisión transcurre a través de la plataforma Meet.

La analista, con muchos años de formación y un fuerte compromiso con su práctica clínica, presenta en el espacio de supervisión la situación de su paciente Marisa, mujer atrapada en un vínculo incestuoso con su madre y con dificultades importantes a la hora de lograr un embarazo. En el transcurso de los últimos tres años, Marisa, muy comprometida con su análisis, pasó por diferentes dispositivos: antes de la pandemia, se recostaba en el diván; durante el aislamiento, se comunicaban por teléfono, sin imagen; cuando retornó al consultorio, el análisis continuó cara a cara. Tiempo después, la analista le propone hacer diván nuevamente, y Marisa acepta, pero en el momento de recostarse, pregunta si puede quedarse sentada, en el diván. La analista vacila frente a esta pregunta, y en el encuentro de supervisión manifiesta inquietud. ¿Qué significan estos cambios? ¿Son cambios de dispositivos acordes a un contexto cambiante? ¿O cambios de posición en los que cuerpo, mirada, voz y escucha se combinan en nuevas coreografías?

Lo que pudimos revelar en ese encuentro de supervisión fue otro cambio de posición que se fue gestando en ese tiempo: la niña atrapada en las fauces de una madre cocodrilo fue dando lugar a una mujer capaz de gestar, de gestarse como madre propiciando la maternidad, mientras las comunicaciones entre analista y paciente, en la forma que fueran, privilegiaban la otra escena a descubrir. El dilema que se le presentó a la analista pudo ser expresado con libertad y pensado en el marco de una supervisión *online*, lo cual seguramente amplió las posibilidades de pensar en un SsS digital.

Si me preguntan qué diferencia hay entre esta supervisión y una presencial, diré que ninguna. Entonces, ¿qué define que una práctica sea psicoanalítica o no?

La experiencia de los últimos años ha demostrado que para conseguir los cambios de posición a los que aspira un análisis, de ninguna manera es necesario circunscribirse exclusivamente al encuadre tradicional instituido hace tantos años. Las bondades del método psicoanalítico soportan los cambios de encuadre que las circunstancias presentan.

Estas novedades apoyarían lo que Lacan (1966/1988a) enunciaba muy tempranamente: “un psicoanálisis [...] es la cura que se espera de un psicoanalista” (p. 317), poniendo el peso y la responsabilidad del lado de la posición del analista, conforme a su convicción y deseo. En aquel entonces aludía a restricciones horarias, hoy podemos aplicarlo a las restricciones espaciales.

Escuchemos otros testimonios de supervisiones a distancia que seguramente abrirán nuevas perspectivas.

El lugar central lo tuvo el inconsciente

Adriana Pontelli (analista titular, Asociación Psicoanalítica de Córdoba)

Fiel a su convicción de que el testimonio es una eficaz modalidad de transmisión de la clínica psicoanalítica, Cecilia me invitó a dar el mío sobre la supervisión a distancia. En este espacio precisamente descubrí el valor del testimonio, sin que hayamos mencionado esa palabra, así como las bondades de la supervisión online.

Dar cuenta de los atolladeros de la propia práctica ante esa escucha otra de la supervisión es y ha sido una instancia imprescindible en mi oficio de analista, independientemente de los requisitos institucionales. Sin embargo, cuando tomé la decisión de escribir mi trabajo para la promoción a miembro titular, sin advertirlo fui asumiendo la exigencia de llevar como material a las supervisiones los registros de sesiones completas, atendiendo a la literalidad de los dichos del paciente y la reconstrucción de mis intervenciones. Este esfuerzo interfirió en la escucha, dejando en muchas ocasiones la atención flotante hundida por un cúmulo de palabras. De no haber abandonado esta posición, sin lugar a dudas, el caso hubiera naufragado. Entonces puse en suspenso el intento, hasta ese momento fallido, de escritura. Posteriormente, la experiencia en un espacio de supervisión, esta vez online, donde pude elegir cada vez la manera de presentar el material clínico, me habilitó a desplegar recuerdos, fragmentos de registros, ocurrencias que fueron surgiendo en el relato.

Esta apertura en la escucha tuvo como efecto que la escritura de aquel trabajo para el pasaje a miembro titular fluyera con la aparición más clara de la voz de un narrador testigo, habitada por múltiples voces. Desde esta posición de enunciación asumí la primera persona, implicada en los hechos, ya no como un testigo informante, tampoco como protagonista.

El lugar central lo tuvo el Inconsciente, que en el transcurso de un análisis hizo fugaces apariciones vestido de lapsus, síntomas y sueños. Lejos del narrador omnisciente, que sabe todo lo que piensa el paciente, fue un desafío dar cuenta de lo escuchado, advertida de mi tentación de saturar de sentido con mis marcos teóricos de referencia. En el transcurrir de la escritura se fue deslizado la presencia en plural de un receptor ficcional. La inesperada aparición de estos destinatarios, ante quienes fui dando testimonio de la travesía de un análisis, me hizo sentir partícipe de una experiencia de transmisión.

En este testimonio se conjugan dos cuestiones cruciales en el escenario de la supervisión, que van abonando el camino para dilucidar las preguntas que nos hemos planteado.

A la validez de la supervisión *online*, Adriana agrega otro factor central a su eficacia: el modo de presentación del material, comparando el efecto de la exigencia de llevar el material conforme a lo instituido –registro de sesiones completas, con la literalidad de los dichos del paciente, así como de las intervenciones del analista– y el modo que le resultó más iluminador de los avatares de su práctica, en el que ubica el Inconsciente en el centro de la cuestión. En esta ocasión, el obstáculo está en la exigencia de registro del material.

En 1963 la marca holandesa Philips lanza al mercado los grabadores para cintas de casete. Con este lanzamiento, que rápidamente llega a América Latina, asistimos a una revolución tecnológica que atravesó el escenario del psicoanálisis. El grabador a casete también produjo, como

hoy las pantallas, cambios en los dispositivos del trípode. Con su uso se pretendió captar lo inasible de una sesión, creando la ilusión de una supervisión panóptica. No son el grabador o la pantalla buenos o malos en sí mismos, sino el uso que de ellos se realice. Hay buenas excepciones en el uso del grabador (Lauriña, 2022, p. 43), lo importante es saber qué sustenta su aplicación, así como vamos comprobando los resultados satisfactorios de las supervisiones en línea y los relatos del analista en la supervisión.

Retomando la pregunta que nos guía –¿qué define que una práctica sea psicoanalítica o no?–, considero que una supervisión psicoanalítica, en transferencia, debería propiciar la emergencia de los obstáculos, los freudianos puntos ciegos que pueden obturar la escucha, así como el lugar que el paciente en cuestión ocupa en la economía psíquica del analista. Cuando Freud (1912/1991) planteaba como meta del análisis “ser capaz de servirse de su propio inconsciente como de un instrumento” (p. 115) y Lacan (1960-1961/2003) teorizaba el deseo del analista como ese “deseo más fuerte” (p. 214) que aquellos que la persona del analista podría albergar, ambos estaban advertidos de las marcas estructurales que operan en los analistas como el mayor obstáculo en su escucha. Este es uno de los grandes temas que es necesario y esperable que se vayan develando en la supervisión. Ir al encuentro de las más profundas incertidumbres sería el objetivo y la garantía de transformación gracias a la experiencia de la supervisión, más que el aprendizaje de una técnica interpretativa. Se privilegia la idea del inconsciente que irrumpe en la sesión y cómo se juega ahí la transferencia. De esta forma, puede revelarse aquello que no se había hecho consciente en el analista ni, quizás, en el supervisor. Se trata de enfocar lo que se produce en la sesión desde la perspectiva de que la narración está inserta en una trama inconsciente. “Se espera que el analista en supervisión se escuche poco a poco hablar de su paciente *como no sabía*” (Beetschen, 2016, p. 173).

Para esto, la presencialidad o virtualidad del encuentro no son determinantes. Con la segunda revolución tecnológica, internet y pantallas mediante, se amplía el horizonte de la supervisión y podrían corregirse los obstáculos que dejó la primera revolución, que afectó sobre todo este dispositivo tan imprescindible de la formación.

La modalidad a distancia no tuvo que esperar a internet

Gabriela Salazar (egresada del Instituto Latinoamericano de Psicoanálisis; miembro directo de la Asociación Psicoanalítica Internacional, grupo Quito)

La experiencia de supervisiones en el Instituto Latinoamericano de Psicoanálisis (ILaP), desde sus inicios, mucho antes de la pandemia, nos ha permitido pensar en dos gratas oportunidades para la formación.

El primer punto es la riqueza que encontró cada analista en formación cuando tuvo la posibilidad de elegir a su supervisor, de acuerdo a la línea teórica que le interesó profundizar. Esta libertad de elección habilitó a que el grupo local contara con diversas líneas teórico-clínicas, que dan lugar a un diálogo interesante, poco dogmático y libre de las ataduras que las transferencias con determinado docente-analista y supervisor de una misma sociedad propicia, con el empobrecimiento y la falta de pluralidad concomitantes.

El segundo punto de suma importancia lo constituyen los efectos movilizadores y transformadores que permite esa exogamia. Los grupos locales, cuando escogemos analistas-supervisores de distintas sociedades de América Latina, nos fortalecemos. A mayor exogamia, mayor salud en la dinámica interna del grupo, a lo que se suman las estrechas relaciones entre colegas de distintos países y sociedades de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés), que aportan un tejido afectivo y profesional desde muy temprano de la formación analítica. De esta manera, se abren puertas y oportunidades de trabajar en distintos proyectos, dentro y fuera del país.

Las oportunidades clínicas que nos otorga la virtualidad posibilitan permanentemente el crecimiento de cada analista en formación, así como de los analistas titulados, puesto que los informes de los casos, así como las discusiones de los mismos, enriquecen la clínica de cada miembro, desligándonos a unos y otros de una suerte de “lealtades” que empobrecen la capacidad de desarrollo de cada profesional.

El ILaP es un instituto sin sede que reúne y da formación a analistas de países donde aún no existen sociedades pertenecientes a IPA. La forma de transmisión es preponderantemente virtual desde hace diecisiete años. Es decir, en América Latina contamos también con una experiencia precursora de los cambios que estamos transitando que ha permitido y promovido la formación a analistas de lugares en los cuales no existe ninguna asociación psicoanalítica. Gabriela subraya dos temas muy importantes: libertad de elección y exogamia posibilitados, en el caso del ILaP, no por la pandemia, sino debido a una carencia insoslayable, la falta de lugar donde pudiera desarrollarse lo presencial. Esta experiencia que lleva tantos años de desarrollo es otro precursor a tomar en cuenta del cambio que la pandemia propició en todo el mundo.

La apertura a un número mayor de supervisores de diferentes sociedades, líneas teóricas y modalidades de trabajo es inherente a la única elección que es consustancial al psicoanálisis, la elección por transferencia. Ahora bien, estas nuevas aperturas que enriquecen a todos sus miembros también afectan la dinámica misma de las instituciones, que no siempre están dispuestas a favorecer la exogamia en detrimento de “lealtades” empobrecedoras. No olvidemos que cuando Freud (1927/1986) defiende la posición laica, la “educación para la realidad” (p. 48), afirma que el infantilismo está destinado a ser superado. Podríamos decir, superar el infantilismo de lealtades de parroquia y educación para la realidad de la castración, en unos y otros.

Presencia en ausencia y ausencia en presencia

Alejandra Giraldez (analista en formación, Asociación Psicoanalítica de Córdoba)

En pandemia, el requisito de supervisión presencial se flexibilizó y pude así comenzar a supervisar con una psicoanalista de otra asociación. Conocí a mi supervisora a través de una pantalla y la

transferencia se instaló tan rápidamente como cuando realicé la supervisión presencial. La ausencia del cuerpo presente no marcó ninguna limitación que yo pudiera observar en el proceso llevado a cabo.

Fue algo muy importante que se ampliara la posibilidad de elegir con quién quería supervisar (incluyendo profesionales de asociaciones dis-tantes), pudiendo así poner a jugar mis deseos, transferencia, además de cumplir los requisitos de la institución. Un tiempo después, mi supervisora viajó a la ciudad donde resido. Esto posibilitó un encuentro presencial. Esta circunstancia fortuita me produjo la sensación y convicción de que esa persona con quien yo tenía instalada una transferencia que posibilitaba el trabajo conjunto realmente existía. Es raro de explicar porque nunca antes dudé de su existencia, pero los sentidos me trajeron esa convicción que le faltaba a la pantalla. No obstante, no puedo adjudicarle a este hecho ningún cambio en las supervisiones que continuaron hasta hoy y de cuya eficacia da cuenta mi mejor capacidad de escucha, pero creí necesario explicarlo. ¿Qué aporta la presencia del cuerpo al encuentro con otro?, me preguntaba... ¿Esa presencia es necesaria en una supervisión? Hoy considero que hay presencia en ausencia y ausencia en presencia.

En conclusión, considero que la supervisión online implica una ganancia en la posibilidad de dejarse guiar por el deseo y en exogamia, y no resta eficacia al encuentro de supervisión, ya que quien supervisa encuentra en su lugar de analista un entramado subjetivo suficiente como para hacerlo por distintas vías. En un contexto como el actual, en el cual podemos tener un asistente en línea (chatGPT, por ejemplo) para consultarle y pedirle que haga diferentes tareas por nosotros, desde una tesis hasta una obra de arte, los psicoanalistas insistimos, hoy más que nunca, en dar cuenta del modo en que llevamos a cabo nuestro quehacer y sus efectos. No podemos dejarnos arrasar por los avances y cambios actuales sin pensar, registrar y fundamentar nuestro quehacer, como tampoco quedarnos abroquelados en formas que están establecidas en una época ya superada, sin cuestionarlas a la luz de las nuevas posibilidades.

Alejandra confirma los beneficios de la apertura que permite elegir un supervisor distante geográficamente, afirmando la elección exogámica en la cual la transferencia es motor. Ahora bien, esta apertura se dio en todo el mundo por una circunstancia tan trágica como fortuita. ¿Qué lugar seguirán teniendo estas nuevas posibilidades en los tiempos por venir? ¿Las instituciones y sus reglamentaciones darán lugar a la permanencia de los puentes geográficos y generacionales que se han construido? El peso de las reglamentaciones suele desvirtuar el tránsito por la formación y, como muy tempranamente advirtiera Maud Mannoni

(1976/2004), puede ocurrir que “La experiencia clínica se encuentre falseada por las condiciones de formación impuestas a los candidatos” (p. 192). Es decir, si las condiciones impuestas no consideran las encrucijadas de la clínica actual, los nuevos contextos y sus problemáticas, la experiencia de la formación puede quedar confinada a un estéril cumplimiento disciplinario. Se trataría de promover que las reglamentaciones jueguen a favor de un posicionamiento analítico considerando los avatares de una clínica acorde a un mundo que cambia vertiginosamente y del cual no podemos quedar afuera.

Como Alejandra señala, algo diferente agregan los datos sensibles que pueden captarse en los encuentros presenciales, aunque la semiología de esa presencialidad no ha sido aún plenamente desarrollada entre nosotros. Sin embargo, lo que más me interesa subrayar es que, siendo psicoanalistas, de ningún modo podemos afirmar que solo así se “conoce” al otro. Nuestra práctica se sustenta en un tipo de escucha muy particular que no depende de los cuerpos presentes.

Intimidades virtuales

Marcela Giomi (miembro adherente, Asociación Psicoanalítica de Córdoba)

Intentaré transmitir las resonancias y los ecos respecto a mi experiencia de supervisar de manera virtual. El psicoanálisis hace uso de la palabra y la escucha; ambas permiten infundir ritmo y movimiento a los procesos analíticos y vislumbrar la emergencia del inconsciente, sin necesidad de que los cuerpos estén presentes. Esta premisa ha sido por demás satisfactoriamente demostrada, tanto en mi práctica clínica virtual como en mi experiencia de supervisión bajo el mismo formato. La escucha y las palabras han migrado y regresado con resonancias sumamente positivas. En mi opinión, la virtualidad ha ampliado las opciones de elección para los analistas al permitirnos elegir entre una variedad de posibles supervisores que pueden acompañar nuestro trabajo, eliminando barreras geográficas y favoreciendo elecciones exogámicas respecto a nuestras asociaciones de pertenencia. Esta elección conlleva una mayor libertad en términos de diversidad y produce efectos más enriquecedores en términos de intimidad. Esto es especialmente relevante debido a las dinámicas y sensaciones disruptivas que pueden surgir, como por ejemplo las transferencias cruzadas en las asociaciones psicoanalíticas, donde el número de analistas didactas para desempeñar dicha función suele ser muy acotado.

Marcela incluye un nuevo elemento a tener en cuenta en la suma de beneficios que van expresando los testimonios: en tanto podemos suponer mayor riesgo de pérdida de confidencialidad en las sociedades poco numerosas, atrapadas muchas veces en redes transferenciales, la virtualidad trae la posibilidad de una intimidad que provee la distancia. Estamos acostumbrados a pensar que el mundo virtual implica una enorme exposición, que todo se hace público en detrimento de lo privado; sin embargo, por paradójico que parezca, la intimidad que requiere un análisis o una supervisión no son fáciles de resguardar en las asociaciones psicoanalíticas, y menos aun con un reducido número de didactas en relación con la demanda de análisis y supervisiones. Aquí la apertura y la virtualidad son una buena combinación a favor de la imprescindible intimidad.

Pero la intimidad no alude solo esa justificada demanda de privacidad; lo íntimo es aquello propio y a la vez ajeno, tomando el neologismo lacaniano *éxtimo*, que alude a lo inconsciente, a lo

desconocido de uno mismo, que es esperable que se pueda develar en la supervisión, como venimos afirmando. En esa intimidad que se va creando vamos al encuentro de lo más valioso y específico que puede arrojar la supervisión: el develamiento de aquello desconocido de sí mismo que obstaculiza la escucha del analista.

La otra economía, también

Leandro Torsiglieri (analista en formación, Asociación Psicoanalítica Argentina)

A través de la experiencia de la supervisión en línea, se abrieron nuevas posibilidades de conocer distintos estilos de trabajo en el momento de escuchar y analizar el material clínico del paciente. Esto no hubiera sido posible en la modalidad tradicional, dado que, en mi caso, hay 260 km que separan mi lugar de residencia de la sede de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA), lo que se traduce en un viaje de muchas horas entre ida y vuelta, un gasto económico importante, a lo que se suma el lucro cesante que implica. Mi formación estaba detenida, postergada, y un suceso inesperado permitió retomarla. La pandemia abrió una posibilidad cierta de acceder a un formato de comunicación que barrió con las distancias geográficas. Como analista en formación, descubrí que el dispositivo de supervisión es una herramienta imprescindible y que realizarla vía online no altera la esencia de lo que una supervisión psicoanalítica representa. Favoreciendo el acceso a diferentes modos de pensar el proceso de la cura, posibilita ampliar los márgenes de las experiencias que promueven y estimulan diferentes lecturas biográficas que nos conducen al sostenimiento y compromiso de nuestra tarea dentro del proceso singular que nos interpela.

Leandro suma en su relato un tema sustantivo, sobre todo en América Latina: los elevados costos debido a las grandes distancias que separan nuestras escasas sociedades. Economía de bolsillo que condena a grandes esfuerzos o limita las posibilidades de formarse en nuestras asociaciones a muchos analistas. El psicoanálisis es una disciplina que transita los márgenes, pero, contradictoriamente, solo los analistas que residen en los centros urbanos más numerosos pueden acceder a su formación.

Hoy asistimos a un cambio en nuestros dispositivos para transitar el trípode que permitirán políticas institucionales de apertura, de nuevas oportunidades, no solo para aquellos que desean formarse, sino también para renovar y enriquecer con los intercambios, ahora facilitados, las instituciones mismas.

Somos psicoanalistas capaces de subvertir el orden establecido, lo cual es propio del psicoanálisis, y también ciudadanos interesados en una política inclusiva y democrática.

Como expresa Viñar (2022): “Es saludable el impacto de descubrir que nuestras teorías no sabían todo (y nosotros menos aún), de percibir que el mundo es demasiado complejo para un solo narrador” (p. 23).

Cuando cambiar no es ceder

Laura Trotta (analista en función didáctica, Asociación Psicoanalítica Argentina)

Desde antes de la pandemia de Covid-19 hacía uso de la tecnología tanto para la atención de pacientes como para supervisiones. Nunca me había detenido a pensar si había diferencias; quizás la tecnología se fue infiltrando en nuestra vida de manera tan sutil y perfecta, lentamente, que no me había puesto a pensar en eso. Pero las hay.

En principio, una diferencia es que el analista no está pasivamente esperando en su consultorio que llegue alguien a supervisar; ambas partes tienen que acercarse al espacio virtual, sea la plataforma de Zoom o Meet, alguien lo arma y la otra parte tiene que acercarse; si lo arma el analista que va a supervisar, el supervisor es el que “toca el timbre”, y si lo arma el supervisor, también hay algo que hace y que antes no hacía para acercarse al supervisado.

Lo que he observado es que, en este encuentro virtual en el que los desplazamientos están ausentes, quizás esa restricción produce una actividad mayor de parte del supervisado en el momento de transmitir lo que pasa en su clínica; no están tan pasivos como en el dispositivo presencial, en el que leían su recorte del material y se quedaban, en muchos casos, a la espera de que se les dijera algo. En un caso u otro, es interesante pensar que hubo cambios, pero no necesariamente en detrimento de lo que se espera de una supervisión. Hemos comprobado que los análisis y supervisiones no solo continuaron, sino que también han dado muestras de su eficacia. Los espacios en los que cada analista opera se reducen a la escucha en transferencia, sin importar tanto las geografías en las que los actores de la escena analítica se encuentren. El conocido “ataque al encuadre” tiene ahora nuevas dimensiones, las resistencias del analista a poner el cuerpo y su escucha en escenarios no solo presenciales, sino también virtuales.

Los márgenes de nuestra contemporaneidad han variado, no son los mismos que vieron nacer el psicoanálisis, entonces podemos conjeturar que nuestro accionar también ha variado, pero cabe preguntarnos: ¿en qué hemos cedido y en qué no para ejercer nuestra disciplina? En lo que no podremos ceder para que el psicoanálisis continúe con la producción de sus efectos es en la transferencia. Lo demás, que hemos establecido a lo largo de estos años desde Freud, entra en discusión.

Laura alude al escenario contemporáneo y la necesidad de repensar el encuadre freudiano original. ¿El encuadre es en sí mismo una institución que garantiza la eficacia del análisis? ¿O es una herramienta a establecer cada vez en el uno a uno de nuestra clínica? ¿Es lo instituido inamovible?

Lacan (1966/1988b), hablando de la cura, investiga cuáles son los principios de su poder, ya que la ausencia de argumentación con respecto a la dirección de la cura hace que se decidan cuestiones relativas a su eficacia a partir de criterios de autoridad sustentados en un poder dogmático.

Ahora bien, más allá del encuentro presencial, no hay regla fundamental ni un encuadre definido para la supervisión. Laura describe una nueva fenomenología del encuentro, que seguramente en su diversidad y singularidad nos aportará datos a tomar en cuenta. Quizás hoy más que nunca es necesario no limitarse a las prácticas instituidas para dar lugar a lo que puede ser instituyente entre un pasado precursor y un futuro en construcción.

La potencia de la escucha analítica en transferencia, así como la abstinerente posición del analista, diferente a los asistencialismos de todo tipo, han sido las herramientas con las cuales los analistas pudieron continuar su trabajo en condiciones tan adversas como las que se dieron en la pandemia. Cambiando divanes por pantallas o teléfonos, el psicoanálisis no solo no faltó a la cita, sino que descubrió nuevos escenarios y formas de transmisión tan eficaces como las tradicionales.

Asistimos a una nueva perspectiva para la formación: que la transferencia esté en el centro de la elección de supervisores, lo que favorece una mayor amplitud y polifonía de voces y un tránsito más alejado de dogmatismos y sumisiones acríticas.

La pregunta es hasta dónde las instituciones favorecen esta expansión.

Más allá de los modos... ¿qué nos define como analistas?

Azucena Tramontano (analista en función didáctica, Asociación Psicoanalítica Argentina)

Como psicoanalistas iremos siempre al rescate de lo particular de un encuentro.

Desde antes de la pandemia ya se venían desarrollando encuentros virtuales con pacientes y supervisados que por razones geográficas no podían acceder a los consultorios de sus psicoanalistas. En el momento del aislamiento obligatorio se impone de manera masiva aquello que era esporádico y no muy bien visto. Todos empezamos a aceptar esta nueva modalidad de trabajo, realidad impensada a la que se arribó por un hecho circunstancial. Mediante las herramientas tecnológicas, se llevó a cabo la transmisión del psicoanálisis y se mantuvo vigente el trípode de formación, pudimos sostener nuestra práctica de manera efectiva, sumando nuevos recursos terapéuticos y encuadres afines. Abordar estas nuevas herramientas ha ido configurando un nuevo modo de transitar la experiencia de formación. En verdad seguimos con el legado freudiano al no resistirnos a los cambios, redefiniendo los medios convencionales de encuentro con el otro y amplificando las ligazones libidinales que están sostenidas por la posición deseante llevada a cabo en el intercambio.

Pensar un psicoanálisis en desarrollo no implica dejar de lado los viejos paradigmas, sino incorporar al edificio ya construido nuevos matices. Considero que arribar a esta posibilidad es una producción de cultura que necesita de un sujeto activo en búsqueda de conocimiento y una institución abierta a incorporar lo nuevo. Si internet creó una revolución en la comunicación, el psicoanálisis no puede quedar ajeno a dicha transformación. La palabra del psicoanálisis se rediseña acorde al momento histórico, dando lugar a resignificaciones transformadoras para crear puentes libidinales. Los psicoanalistas somos sujetos de época. Innovar es crear. No se trata de una banalización del método, es crear ligadura, transferencia y esencia psicoanalítica.

Dejo testimonio de mi práctica sostenida por la prosecución de los análisis y las supervisiones realizadas virtualmente en los últimos tres años, que transcurrieron de manera efectiva.

Lo virtual vino para quedarse porque ya forma parte de nuestro proceso de tránsito por la práctica. Ya no es una elección en sí misma, advino; reformulamos con este advenimiento nuestras modalidades, pero no nuestros marcos de referencia. Seguimos siendo psicoanalistas cuando en una supervisión y análisis virtual intervenimos para dar cuenta de un proceso a develar, conocer y trabajar; dispuestos a escuchar, surgirán las nuevas realidades, pero estas se develarán de los procesos psíquicos, y no de las herramientas que posibilitan el encuentro.

Azucena ubica el eje de la cuestión en lo que, de un modo privilegiado, la escucha de un analista puede captar ante las nuevas realidades, afirmando que también vamos al encuentro de lo que nos define como analistas en el escenario de la supervisión virtual.

Quienes cuestionan el uso de las nuevas herramientas en el encuentro analítico parecen olvidar que, desde sus albores, lo propio y singular del encuentro transcurrió también en caminatas por la elegante Viena de comienzos del siglo pasado, en la montaña, en comunicaciones epistolares, tanto como en los prolijos consultorios.

Es cierto que hace cien años se institucionalizó el psicoanálisis y esta práctica en principio se inscribió en el rubro aprendizaje, en el cual la función del supervisor es marcar los errores y enseñar a trabajar correctamente. Contamos ya con producciones teóricas y clínicas que abonan esta práctica y le otorgan otras posibilidades.

Si bien Freud apoyó la formación de institutos de enseñanza siguiendo este modelo que pretendía una garantía basada en una enseñanza unitaria, no obstante también preconizó una dosis de libertad en la formación de los analistas y relativizó el peso de las reglamentaciones. Recordemos su advertencia: “Los analistas no percibieron la elasticidad de las reglas que expuse y se sometieron a ellas como si fueran tabúes. Todo esto tendrá que ser revisado alguna vez” (Freud, como aparece en Jones, 1953/2006, p. 259).

No dejemos pasar otro siglo, ha llegado el momento de derribar tabúes y reconocer la elasticidad a la que nuestro método da lugar sin perder su eficacia. Estamos frente a una oportunidad de rediseñar nuestras herramientas de acuerdo a los nuevos paradigmas.

Si algo bueno ha dejado tras de sí la pandemia fue la comprobación de que las modificaciones impuestas por esta trágica circunstancia fueron asimiladas por la mayoría de los analistas y ya forman parte de la cotidianeidad de nuestra práctica. Se transformaron los encuentros y los encuadres, sin hacer mella en la escucha abstinente, que siempre sigue abierta, más allá de las circunstancias y de los escenarios en los que trabajan los analistas, más allá de los canales de comunicación y las condiciones sociales en que se desarrolla.

Lo que la supervisión presencial o virtual debería garantizar

La supervisión puede llegar a ser un trípode en sí misma, ya que en ella se reúnen y articulan la teoría, la clínica y la subjetividad del analista, pero, lamentablemente, esta riqueza suele limitarse por posiciones estereotipadas que crean la ilusión de encontrar garantías, tanto de supervisores como de supervisados. Un antídoto para evitar ese empobrecimiento es la diversidad de escuchas y voces que enriquecen el tránsito por la formación y no favorecen o, más aun, impiden la concentración de transferencias y poder en un solo supervisor.

Como expresa Jaime Szpilka¹:

Yo nunca sería taxativo sobre lo que hay que hacer técnicamente. Hay análisis que funcionan en condiciones insólitas y otros que no funcionan en el más estricto encuadre ortodoxo. Lo esencial sería pensar junto al supervisado una y otra vez cómo construir y reconocer la causa inconsciente que está más allá de cualquier causa de la razón.

Acuerdo con Szpilka en ubicar lo taxativo en una ética de la exploración. Una búsqueda que promueva la producción inconsciente y la ilustrada ignorancia como una posición que va más allá de la necesidad omnipotente del supervisor de ostentar un saber absoluto, así como la demanda del supervisado en el mismo sentido. Se trataría entonces de dar lugar a la singularidad, a la incertidumbre e interrogación, y, tomando en cuenta la dimensión de imposible, propiciar una adecuada posición analítica en la dirección de la cura.

Para concluir, quiero aclarar que los testimonios pertenecen a analistas de diferentes asociaciones, que no se conocen entre sí, distantes geográficamente, así como en diversos momentos de la formación. Agradezco la generosidad de brindarme el testimonio de sus sugerentes experiencias. *Ex profeso*, mantuve en este *collage* argumentaciones que en su insistencia nos permiten escuchar tanto los malestares, a veces silenciados, como el advenimiento de mejores condiciones para nuestra práctica. Todos parecen indicar que sería oportuno transitar un cambio de paradigma hacia una nueva situación institucional, en la cual ni la supervisión ni los supervisores deberían responder a un modelo único. Hemos comprobado que nuestro método asimila mutaciones sin perder su singularidad.

1. Comunicación personal, abril de 2020.

Los analistas de todo el mundo respondimos, en pocos días cambiamos el dispositivo, sorprendidos por nuestra inusitada flexibilidad. Sintiéndonos ajenos en nuestra propia morada, afinamos la escucha y las cámaras, y nos analizamos, analizamos a nuestros pacientes, supervisamos y estudiamos, a pesar del virus que nos confinaba. Hoy tenemos el compromiso ético de no confinarnos en modelos pretendidamente absolutos y de rescatar lo que esta mutación ya imperante nos ofrece. Esta es una oportunidad de derribar fronteras y tender puentes, es una oportunidad de plantear los ajustes necesarios para actualizar una formación de excelencia, sí, pero acorde a la subjetividad de la época.

Resumen

La autora investiga la eficacia de las supervisiones psicoanalíticas a distancia. Escuchar voces de los protagonistas es un medio de investigación psicoanalítico, afirma. Aborda la formación psicoanalítica y el peso de las reglamentaciones vigentes, alertando sobre el riesgo de quedar confinada a un estéril cumplimiento disciplinario. Se trataría de que las reglamentaciones jugaran a favor de un posicionamiento analítico acorde a un mundo que cambia vertiginosamente. El método psicoanalítico ha dado muestras de su eficacia en las condiciones más variadas y adversas, asimilando mutaciones sin perder su especificidad. La pregunta es hasta dónde las instituciones favorecen esta expansión.

Descriptorios: *Supervisión, Formación psicoanalítica, Encuadre, Transferencia.*

Abstract

The author investigates the effectiveness of psychoanalytic online supervision. She argues that listening to the voices of the protagonists is a psychoanalytic research method. The author addresses psychoanalytic training and the weight of current rules, highlighting the risk of training being restricted to sterile disciplinary compliance. It would be a matter of rules playing in favor of an analytic positioning in accordance with a rapidly changing world. The psychoanalytic method has proven its effectiveness in varied and adverse conditions, assimilating mutations without losing its specificity. The question is up to what extent institutions favour this expansion.

Keywords: *Supervision, Psychoanalytic training, Setting, Transference.*

Referencias

- Beetschen, A. (2016). ¿Qué trabajo analítico en la supervisión? *Calibán*, 14(1), 171-173.
- Freud, S. (1986). El porvenir de una ilusión. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 1-56). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1927).
- Freud, S. (1991). Consejos al médico. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 12, pp. 107-119). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1912).
- Freud, S. y Weiss, E. (1979). *Problemas de la práctica psicoanalítica*. Gedisa.
- Horenstein, M. (2020). Analizar como un avatar. *Calibán*, 18(2), 17-34.
- Jones, E. (2006). *Vida y obra de Sigmund Freud* (vol. 1). Anagrama. (Trabajo original publicado en 1953).

- Lacan, J. (1988a). Variantes de la cura tipo. En J. Lacan, *Escritos 1* (pp. 311-348). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1966).
- Lacan, J. (1988b). La dirección de la cura y los principios de su poder. En J. Lacan, *Escritos 2* (pp. 559-615). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1966).
- Lacan, J. (2002). *El seminario de Jacques Lacan, libro 3: Las psicosis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1955-1956).
- Lacan, J. (2003). *El seminario de Jacques Lacan, libro 8: La transferencia*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1960-1961).
- Lauriña, C. (2022). *La supervisión psicoanalítica y los principios de su poder*. Letra Viva.
- Mannoni, M. (2004). *El psiquiatra, su "loco" y el psicoanálisis*. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1976).
- Staroselsky, T. (2015). Consideraciones en torno al concepto de experiencia en Walter Benjamin. *Memoria Académica*. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.7648/ev.7648.pdf
- Viñar, M. (2022). Para esboçar um diálogo entre psicanálise e ciências sociais: mudanças sócio-históricas e subjetividades. En S. Terepíns y S. Bracco (org.), *Práticas psicanalíticas na comunidade* (pp. 23-27). Blucher.

Recibido: 14/09/2023 - Aprobado: 31/01/2024



El Extranjero

Cuerpo, arte, camino y palabra: La escucha profunda guaraní

Nací en Terra Indígena Porto Lindo, municipio de Japorã, Mato Grosso do Sul, en 1975. Mi nombre en portugués es Sandra Benites, y en guaraní, Ara Rete. Soy madre, investigadora y activista guaraní. Trabajo como antropóloga, curadora de arte y educadora. Desde que salí de mi aldea, en 2015, vivo en la ciudad de Río de Janeiro. Me dedico a la lucha en defensa de los derechos de los pueblos indígenas, sobre todo a la demarcación de los territorios y a la educación guaraní. Mis reflexiones siempre surgen de experiencias vividas, del “conocimiento de mujeres guaraníes” (*kunhangue arandu*). Y se materializan en debates y trabajos académicos que hacen frente a la colonización del conocimiento impuesto por un modo hegemónico de producción de saberes, que deja poco espacio a las mujeres indígenas, no solo en Brasil, sino también en los diversos países habitados por los pueblos guaraníes.

Mi conocimiento proviene de mi vivencia y sobre todo de mi infancia con mi abuela materna. Ella era partera de la comunidad. La llamaban cuando algunas gestantes entraban en trabajo de parto, sin importar la hora. Recuerdo que me despertaba en la madrugada para acompañarla. Durante ese proceso de acompañamiento, me orientaba como niña. Esa orientación y sus consejos quedaron en mi memoria, a partir de la cual hoy se define lo que entiendo como conocimiento. Por ello, ahora también busco llevar mi reflexión a otros espacios. Diría que esa es mi principal inquietud.

Considero necesario que mi mirada de mujer guaraní ocupe diferentes espacios, en instituciones como museos (para el mundo de las artes) y universidades. Así, busco siempre proponer debates a partir de esa mirada, como desde mi primera curaduría en una exposición en el Museo de Arte de Río (MAR), *Dja Guata Porã: Rio de Janeiro Indígena* (2017).

Después de diversas experiencias como profesora indígena¹, en 2010² pasé a integrar el grupo de investigadores del Observatorio de Educación Escolar Indígena (OEEI) de la Universidad Federal del Estado de Río de Janeiro. Comencé así a involucrarme de un modo más sistemático en debates y reivindicaciones en el campo de la educación guaraní, contra el modelo de educación escolar oficial para guaraníes. Mi experiencia en el OEEI nutrió las críticas que he formulado, en tanto investigadora, al modelo institucional de educación escolar indígena, y esas críticas se integraron a las cuestiones que he desarrollado en mi tesis de maestría. En ese trabajo reflexioné sobre la enseñanza tradicional guaraní como posibilidad de renovación educativa, como “guaranización” de la educación,

en lugar de las estructuras escolares impuestas por el Estado brasileño, que insisten en la opresión y el silenciamiento de los conocimientos de los pueblos indígenas en general, a pesar del reconocimiento legal del derecho de esos pueblos a políticas de educación diferenciada. Sostuve un concepto de frontera basado en la posibilidad de considerar diferentes miradas, trayectorias y recorridos de grupos o individuos.

La escucha en la concepción guaraní es una posibilidad del bien vivir (*teko porã*) y está basada en el respeto a la diferencia. A eso llamo espacio de diálogo a partir de la escucha *hendu*: un diálogo que se concreta colectivamente, en la acción de caminar, en el que no se supone que nadie deba actuar del mismo modo, como si fuese todo igual. Por el contrario, se trata de entender que cohabitan perspectivas diferentes. *Hendu* significa “oír con el cuerpo entero”. Entonces, colocarse en esa escucha de cuerpo entero a fin de comprender significa para los guaraníes entrar en la escucha profunda. Por ello, también el concepto de camino (*tape*) está presente simbólicamente en los diversos ámbitos de las narrativas y prácticas de nuestro pueblo. Está presente en la reivindicación del derecho de poder caminar y conectarse entre los diversos territorios guaraníes. Está presente también en los cantos-plegarias y en los pasos de danzas rituales, que acercan el sentido del camino como forma de conexión con el tiempo primordial y con los espíritus protectores.

Los significados de *tape* constituyen el modo de ser de los guaraníes, conocidos por ser una nación que camina, vinculando territorios extensos, por la Mata Atlántica y por el litoral, hasta las profundidades que hoy conocemos como Brasil, Paraguay, Argentina y Bolivia. Hoy nuestros caminos-territorios están marcados por las disputas territoriales que el agronegocio, la especulación inmobiliaria y las grandes industrias nos imponen, confinando nuestra autonomía cultural, nuestra posibilidad de migrar, visitarnos unos a otros y caminar. Por lo tanto, el movimiento del caminar se torna para nosotros, guaraníes, un acto de resistencia.

El caminar también está asociado con nuestro *nheẽ*, concepto guaraní traducido generalmente en portugués como “palavra” [“palabra”], “fala” [“habla”, “discurso”], “língua” [“lengua”], pero que atraviesa significados densos, como “espíritu”, “vida”, “palabra hablada o cantada”, “sonido que viene del *pyã*” (aquello que está en el pecho, el estómago o el corazón). De modo que la palabra *nheẽ* puede referirse tanto al habla como al ser-espíritu, ser-persona, presente en los cantos y rezos tradicionales, así como en los consejos de los liderazgos espirituales, revelando la connotación sagrada que el concepto porta para nosotros, guaraníes³. Relacionada con el significado de alma, espíritu y vida, la palabra sustenta, por lo tanto, la concepción de existencia entre los guaraníes, y puede definir, incluso, la calidad de esa existencia. La *aywu* o el *nheẽ porã* –la buena palabra o el bien decir– del ser guaraní, por ejemplo, califican al hablante como persona tolerante, paciente, que sabe escuchar con sentimiento. Por ello, el *nheẽ* también está intrínsecamente relacionado con los ritos, los cantos, los mitos y las prácticas del *nhandereko*, “nuestro modo de ser” guaraní.

Fue a partir de esa comprensión que comencé a reflexionar sobre el hecho de que la historia de lo que los no indígenas llaman arte surge de una perspectiva individualista, en tanto para los indígenas, en general, la historia del arte surge a partir de la existencia de cada pueblo. Por ejemplo, para el pueblo guaraní, esa historia está conectada al caminar,

* Investigadora y activista guaraní.

1. En los Estados de Río de Janeiro y Espírito Santo.

2. Por invitación del historiador José Ribamar Bessa Freire, profesor del Programa de Posgrado en Memoria Social de la Universidad Federal del Estado de Río de Janeiro.

3. Entretanto, *nheẽ* también puede referirse al habla cotidiana, presente en los relatos del día a día y en las palabras comunes de la comunicación trivial y ordinaria.

a la resistencia de las mujeres, porque las mujeres conocen los caminos. Los caminos de resistencia y creatividad están siempre relacionados con los saberes de las mujeres, que son el propio suelo, la tierra que, para el pueblo guaraní, es entendida como un cuerpo femenino. En la cosmovisión guaraní, el origen del pueblo guaraní es *Nhandecy Eté*, nuestra madre verdadera, que es la tierra.

Suelo decir que el arte y la historia provienen siempre del territorio, partiendo de la idea de que la existencia de los indígenas forma parte de los biomas en que viven. No se puede separar los cuerpos indígenas de las interrelaciones entre los mundos de los humanos y de los no humanos. Por lo tanto, es necesario aproximarnos a la cosmopercepción y a la cosmovisión que ayudaron a crear la selva, la Mata Atlántica entre otras, como una gran invención cultural. La comprensión de la estética de la biodiversidad producida a partir de esas relaciones y el modo de ver y existir en el mundo son sostenidos principalmente por las mujeres y sus resistencias en la tierra.

Con base en ese pensamiento, entiendo las fronteras como relaciones entre cosmovisiones, entre otros modos de ver y existir, y esa es una gran cuestión, un desafío que precisa ser objeto de creatividad en todo momento. La posibilidad de comprender este mundo y de proponer otra manera de habitar y coexistir en este cuerpo-territorio pasa necesariamente por la reflexión sobre la poética de las relaciones, es decir, el modo en que se da dentro de la trama de la inmensa diversidad de las vidas. Como fui la primera curadora indígena en ocupar espacios dentro del campo de las artes brasileñas, necesité no solo repensar y buscar comprender este campo a partir de la visión del mundo guaraní, sino también procurar entenderlo a partir de la mirada occidental.

En este sentido, tengo que contar la historia del mundo según la percepción guaraní como mi abuela nos la contaba cuando éramos niños, como forma de enseñarnos a ser guaraníes. Según mi abuela, ya existió un primer fin del mundo, el diluvio. Ahora estamos en el segundo mundo. El mundo actual está estructurado en tres capas; es así como entiendo la división del mundo. La primera capa es *iguaçu*, el agua grande, que está bajo tierra. La segunda capa es la tierra, el cuerpo femenino, el cuerpo de *Nhandecy Eté*. Por eso la llamamos literalmente “cuna de todos los elementos de la tierra”, es decir, lo que los no indígenas, los *juruaá*, llaman planeta Tierra. Es nuestra madre verdadera. Es como si estuviese acostada, boyando en la superficie del agua grande. La tercera capa es el aire, el cielo, que denominamos *ywate gua*, lo que está arriba de la tierra. Es allí adonde están los espíritus, nuestro aliento, nuestra lengua, todas las cosas que son invisibles pero que forman parte de nuestro cuerpo: nuestras palabras, nuestros cantos, nuestros espíritus. Esa es nuestra concepción del mundo, desde que el mundo existe.

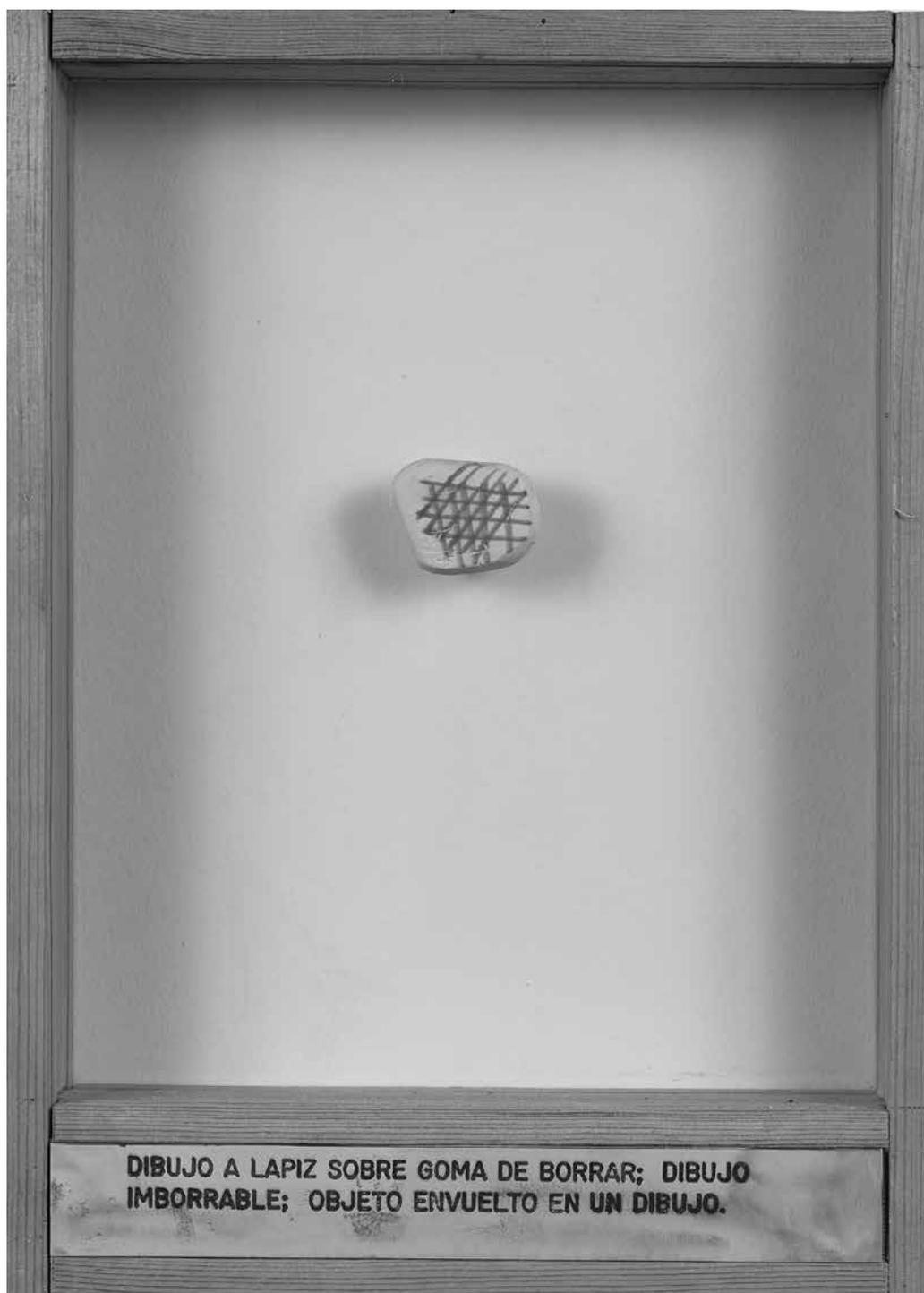
Entonces, desde que existe este mundo, para nosotros esas tres capas están equilibradas, y es por eso que la tierra es el complemento del cielo y el cielo es el complemento de la tierra. Esas tres capas son complementarias. Por ello para nosotros, los guaraníes, no hay manera de vivir sin los otros, sin las plantas, sin el aire. Todas las cosas invisibles son también parte de nuestro cuerpo, que es complemento de toda nuestra existencia y supervivencia. Entendemos que, cuando morimos, nuestro cuerpo, materia, carne y huesos, deviene tierra, se transforma en tierra. Pero nuestro espíritu, que es nuestro *nheẽ*, nunca muere. Forma parte de un ciclo de *nheẽ*. Puede evaporarse e ir hacia el lugar de origen de nuestro nombre propio en guaraní, nuestro *ambá*, lugar celeste que creemos sagrado. Esta es otra dimensión importante de destacar para los *juruaá*: para nosotros, los guaraníes, *nheẽ* designa al mismo tiempo la palabra y el espíritu, el ser-persona. Por lo tanto, la historia del surgimiento del lenguaje humano en la cosmovisión guaraní está

íntimamente ligada a la expresión de la construcción del amor a través del encuentro, de la escucha, de la participación, de la interacción con otros, de lo que pulsa desde un corazón y llega al otro por medio del *nheẽ*, de ese espíritu, de esa palabra o canto. Entonces, el acto de narrar en palabras propias la historia del arte es también una apertura para hacer comprender la propia diferencia y su especificidad, la propia forma de existir y de ver el mundo, o mejor, el espíritu de quien uno es.

Por ello nosotros pensamos que, si un punto o capa está en desequilibrio, los otros también lo estarán. La tierra, *Nhandecy Eté*, la madre verdadera, afirma las dos capas, tanto el agua grande (el mar) como el cielo, lo de arriba, *ywate gua*. Si ellas no están equilibradas, si la tierra está sufriendo, si en el mundo no se sabe pisar de manera leve, el desequilibrio acontece. ¿Qué significa pisar de manera leve? La danza tradicional de los guerreros y las guerreras guaraníes, *xondaro* o *ywyrá'idja* como decimos en nuestra lengua, tiene relación con ese proceso educativo para aprender cómo pisar de manera leve cuando estemos en la tierra. A la tierra la entendemos como si fuese un útero de pasaje, como en una gravidez. Es donde estamos solo por un tiempo, como un pasaje. Por ello, entendemos que el arte y la vida son movimiento. Es un movimiento, un camino, un futuro que se va dando como en un efecto dominó, cayendo en secuencia y pasando hacia otro. Como si fuese un bastón que va pasando de uno hacia otro, que va siguiendo. Esa es la idea de la vida. Porque no siempre es la persona la que va a proseguir.

Entonces, pienso que la historia del arte nace en ese momento, cuando el mundo se torna mundo, y nosotros, como vida humana y no humana, nos juntamos. La historia del arte nace a partir de esos saberes. Es por eso que la diversidad es tan compleja, tan bonita y al mismo tiempo tan desafiante. Implica continuar reproduciendo saberes, y esto requiere el acceso a los elementos de la naturaleza para crear, plantar rosas, producir alimentos, porque cada quien tiene una forma peculiar de alimentarse y de existir en el mundo, y eso ya es historia del arte. Entonces para nosotros, indígenas, o para aquellos que entienden que la tierra es parte de sus cuerpos, la historia del arte no nace de objetos o en un determinado momento, nace desde el momento en que existe el mundo. Los creadores y pensadores de la existencia de los seres entienden que son colectivos, que no están separados, que forman una entidad completa, equilibrada en la complementariedad del otro: agua, tierra, aire, nosotros somos el mundo, no existe nada separado. Por eso la historia del arte comienza en la propia existencia del mundo, en el que también somos él, somos la complementariedad, independientemente de ser agua, animales, humanos, plantas o tierra: todo es una complementariedad entre uno y otro. Por ello, el desafío de la humanidad son las guerras, en las que se conquista la propiedad de esos elementos, que para nosotros son colectivos, complementarios y sagrados, y que forman lo que entendemos como madre naturaleza. Así, el papel del arte para nosotros, indígenas, de la forma en que lo interpreto, es fundamental para atravesar las fronteras del otro, como encantamiento y admiración. La historia del arte es una historia de la complementariedad de la poética de las relaciones entre todo lo que nos rodea y la piel que pintamos con nuestra vestimenta sagrada, como las pinturas corporales.

Otro ejemplo que quiero contar es una de las muchas historias que mi abuela nos contaba sobre estas percepciones diversas. Es la historia del buitre. Ella decía que, antes del primer fin del mundo, ya existían varios espíritus en el cielo, uno de ellos era el buitre, y por eso hoy lo consideramos un ser sabio. Nosotros, los guaraníes, tenemos el buitre en casa, principalmente las madres, pues él protege a los niños de las enfermedades. Las madres tienen al buitre en casa: de su pequeña cabeza obtienen el



Luis Camnitzer

Dibujo a lápiz sobre goma de borrar; Dibujo imborrable; Objeto envuelto en un dibujo, 1974.

Mixed media 13 5/8 x 9 6/8 x 2 in (34.61 x 25.08 x 5.08 cm) Private Collection

Courtesy Alexander Gray Associates, New York

© 2024 Luis Camnitzer / Artists Rights Society (ARS), New York

amuleto, *patuá*, para usar como cordón de protección en el cuello de los niños; es una forma de protegerlos. Por eso el buitre es importante para nosotros. En el origen del mundo, él era muy sabio, era un chamán, sabía muchas cosas. Aún no tenía forma de pájaro, era apenas espíritu, era como si fuese *xondaro* o *ywyrá'idja* (guerrero o guerrera), lo que llamamos *tembiguai*, una especie de asistente. Dicen que entonces el agua subió hasta alcanzar el cielo y derritió toda la materia que existía. Derritió el suelo y alcanzó el cielo. Dicen también que, después de ese fin de la primera tierra a causa del agua que subió, el espíritu, principalmente el de los hombres, *Nhanderu Eté*, el gran espíritu y el padre verdadero, le dijo al buitre: “¡Andá a ver qué está sucediendo!”. Sabemos que *Nhanderu* quedó muy triste por el ascenso del agua hasta el cielo, y por eso le dijo al buitre: “¡Ahora andá a ver si el agua ya bajó, si la tierra comenzó a existir otra vez!”. Era difícil ver si el agua había bajado. Entonces el buitre fue a inspeccionar lo acontecido, y solo vio arena blanca. Hasta esa arena blanca fue, y comenzó a caminar; vio muchos cuerpos, incluso de niños, y quedó muy triste por lo que tuvo que ver. Caminó, teniendo que ver el estado de los cuerpos, mirando, principalmente a los niños, y anduvo entre esos cuerpos, y quedó muy triste por eso. Y como estaba en eso, olvidó la hora de volver al cielo y permaneció en la tierra para mirar los cuerpos en descomposición. Entonces, el buitre no es malo, es el protector de esas muertes. No tenía la posibilidad de evitar todo aquello, y quedó muy triste. Él siempre estará en el lugar de los cuerpos en descomposición, no solo de la gente, sino de los animales en general.

Por eso las mujeres madres dicen que el buitre fue uno de los primeros en ver la dimensión de la tragedia del agua que subió. Por eso las mujeres siempre dicen que el segundo fin del mundo podría suceder no con el agua en ascenso, sino con el fuego. Este podría consumir la tierra si la gente no supiera cuidarlo. El exceso de fuego para nosotros puede ser señal de enfermedad y furia. La rabia tiene que ver con la sangre caliente de los hombres, con lo que sería su fuego interno. Es por esa razón que los hombres guaraníes hacen un ritual en el período en que se les engrosa la voz. En ese período, tienen gran vulnerabilidad y tienen la idea de *djepota*, la mutación de su ser. Por eso precisan trabajar su ser para controlar esa sangre caliente. Es por eso también que los rituales son diferentes entre hombres y mujeres.

Las mujeres en su primera menstruación permanecen en un lugar tranquilo, sin exponerse al sol y sin lavarse el pelo. No pueden comer nada caliente, ni graso, ni dulce ni salado. Deben tener mucho cuidado con la alimentación. Es también en ese momento que ellas aprenden a moverse con piezas pequeñas, como trenzados, collares, pulseras, semillas. Objetos menudos, que pueden moverse con la mano. No se necesita mucho esfuerzo para producir esas artes. Por eso lo que hoy algunos llaman artesanía, para nosotros no es artesanía, sino un proceso de producir saberes, asociado al bienestar del propio cuerpo.

Los hombres ya son diferentes. Ellos tienen que mover el cuerpo todo el tiempo. Por ejemplo, la danza de los guerreros es muy tensa porque ellos tienen que aprender a lidiar con la sangre caliente. Entonces, aprenden en ese momento ritual a levantarse temprano. Con frío o con calor, tienen que bañarse en agua corriente, en el río, para conducir toda la ansiedad del día. Los niños tienen que bucear en el río y aprender a nadar, a construir la vivienda, a plantar y a cosechar. En ese período aprenderán a hacer todo aquello que tiene relación con los ejercicios físicos y a controlar la sangre caliente.

La sangre caliente de los hombres es peligrosa porque, si no la controlan, se ponen furiosos y usan su fuerza física para lastimar a otros. Si la fuerza física del hombre no se limita, trae consecuencias. Y nosotras, las mujeres, tenemos fuerza espiritual. Los hombres no pueden usar su fuerza para lastimar, para pisar la tierra con demasiada fuerza. Tienen que controlarse porque, si no, pueden lastimar a las *nhandecy*, las mujeres, que son el complemento de su fuerza espiritual. Por eso ellos tienen que controlar la fuerza física, en tanto quienes tienen la fuerza espiritual son las *nhandecy*. En el momento en que se separan esas fuerzas, que deberían ser complementarias, pueden suceder tragedias. Durante ese proceso de ritos de pasaje, se aprende a escuchar con el cuerpo y a pisar de manera leve para escuchar cualquier ruido lejano. Por eso normalmente los hombres guaraníes son más silenciosos. Mi abuela siempre decía que la furia de los hombres puede enfermar la tierra. Cuando el espíritu está enfermo, se generan las distintas formas de tragedia que tienen lugar actualmente. Por ello, en ese momento ritual, el hombre de verdad, que no es solo el cuerpo físico, se hará hombre, es decir, comprenderá su función y su forma de pararse en el mundo. Por ejemplo, cuando hermanas y demás mujeres están menstruando, ellos conocen los remedios para aliviar cólicos, para el lavado de la cabeza y del cuerpo. Entonces, cuando las mujeres no pueden buscar sus plantas para el cuidado propio, ellos tienen que saber qué buscar, y eso también lo aprenden durante los ritos de pasaje. Los cuidados son siempre recíprocos. Es eso lo que genera el equilibrio del mundo. Es la sabiduría de preservar la naturaleza. Muchas veces no se percibe que esa sabiduría proviene de esa forma de pensar de miles de años, es decir, hace miles y miles de años, desde el surgimiento del mundo, está en la cosmología indígena la noción de lo que debe aprenderse para vivir en equilibrio. Entonces, esta forma de aprender otra cosmovisión, otra cosmo percepción sobre lo que significa ser cuerpo y territorio, es fundamental.

Hoy, cuando hablamos de cosmología, parece algo abstracto o distante porque los jóvenes ya no tienen más acceso a aquellos elementos, como ríos y tierra para cultivar las plantas medicinales. Si ya no tienen tal acceso, acaban volviéndose víctimas de la violencia que implica esa falta de acceso. Entonces, ¿cómo hacer para enseñar a niños que nunca tuvieron acceso a dichos elementos a mantener aquel encanto por la preservación de la naturaleza?

Es muy difícil explicar esto a los no indígenas, los *juruá*. ¿Hasta qué punto las máquinas son necesarias? Nada agrega discutir sobre sustentabilidad y naturaleza si no pensamos y planeamos otras herramientas que eviten esa tragedia. Porque la disputa por los elementos de la naturaleza sigue consumiéndoles toda su energía.

Hasta para discutir sobre arte es necesario pensar también en estos elementos, estas herramientas que consumen toda la energía de la naturaleza. Entonces, ¿qué mecanismos vamos a usar para conservar esa naturaleza? Es esto lo que estamos aportando nosotros, pensadores indígenas, quilombolas, el Movimiento de los Sin Tierra (MST), los que trabajan con la tierra, los que producen alimento orgánico, los que continúan haciendo su propio alimento, con lo mínimo, para atender a las comunidades.

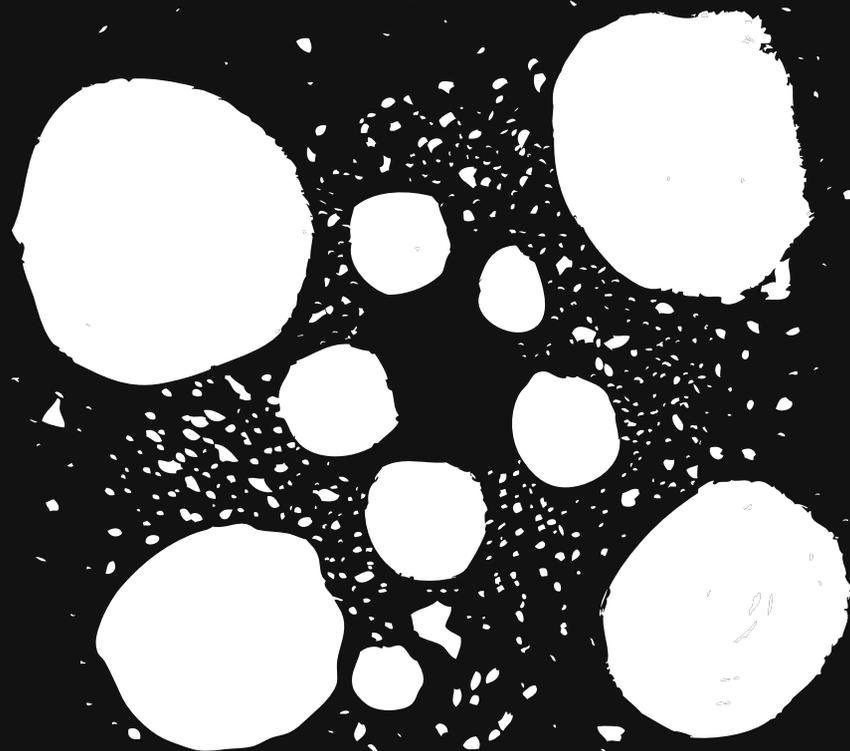
Lo que necesitamos es tener acceso a las tierras, a los espacios, para continuar transmitiendo ese conocimiento, para seguir brindando ese espacio educativo a nuestros niños, que serán los futuros adultos. Esa es nuestra gran preocupación. Muchas veces, esta idea decolonial genera debates que no tienen efecto alguno. Cuando hablamos contra lo colonial, no es solo para debatir, es para exigir la propiedad de un suelo propio para manipular y poder seguir con nuestra forma de pensar y tratar la tierra. Pero si pocas personas tienen acceso a las tierras, la sociedad que nunca tuvo acceso a esos lugares

nunca sentirá que pertenece a aquellos elementos, árboles, plantas y animales. Lo que digo aquí se dirige a quienes no conocen esto, quienes nunca escucharon o sintieron lo que es estar en la selva. Es importante entender que somos parte de esos cuerpos, de los seres de la selva. Es muy difícil transformar el mundo si no se otorga el acceso a esos conocimientos de la selva a las personas, a las materias que forjan el entendimiento del mundo, para discutir de hecho sobre estas cuestiones.

Es eso también lo que define para mí qué es el arte: el arte de manipular, de pensar y de crear para seguir cuidando la tierra de distintas formas. El objetivo es preservar nuestro conocimiento, preservar los diversos saberes acerca del cuidado de la tierra. Esos saberes son también tecnología. Las nuevas tecnologías que pueden ayudar en este proceso existen ya en la sabiduría ancestral. Es preciso practicarlas, ponerlas en práctica a través de los ritos, de los cantos, del pisar de manera leve, de las distintas formas de entender el suelo que constituye la *Nhandecy Eté*.

Para entender qué es arte y qué es conocimiento, es necesario también quebrar el paradigma de artesanía versus arte. Lo que pienso es colectivo, el arte es colectivo, es un saber colectivo. Porque, por ejemplo, al hacer la escultura de un bicho de madera, primero es preciso saber qué madera usar, en qué lugar obtenerla. Para obtener la madera, también es preciso pedirle permiso al espíritu de esa madera. Entonces, ya es todo un saber colectivo. Después, se empieza a esculpir la madera. Esculpir corresponde al individuo. Ahí viene lo que significa ser artista, porque la creación, la habilidad de esa persona, es de la persona, es su expresión. Pero la diferencia de concepción aquí es que el proceso del hacer es colectivo. Existe un saber, un conocimiento, que es colectivo. Las formas de pedir permiso a todos los seres para extraer cualquier tipo de materia prima están relacionadas con la historia de la *Nhandecy Eté*. Precisamos pedirles a los espíritus porque tienen relación con el cuerpo de *Nhandecy Eté*. Es ella la que da ese apoyo, ella es la base. No existe separación. Es una relación, un ciclo, como un bastón, que va pasando de generación en generación a través de los caminos, de las narrativas, de las memorias vividas. El arte no es, por lo tanto, una única cosa aislada. Es un proceso colectivo, un saber sobre la forma de preservar el mundo, de cuidar el mundo.

Traducción del portugués: Gastón Sironi



Vórtice:
La escucha

La escucha

Los sonidos llegan sin avisar. Al percibirse, se vuelven imágenes, pensamientos, o se ignoran. La escucha es una aventura dulce o feroz, cortante o acogedora. Promueve procesos internos, moviliza la realidad interna. La llegada de un ser al mundo, como en el análisis, está llena de sonidos altos y bajos, comprensibles e incomprensibles, y de silencios. ¡Son tantos los silencios plenos y las voces mudas! La experiencia de estar en el mundo se lleva al consultorio de análisis, al *setting*, al analista. ¿Necesitamos oídos afinados para escuchar todo lo que llega (sufrimientos, quejas, conflictos,

transferencias, deseos, síntomas, demandas) y una gran mente para descifrar todos esos fragmentos? La disponibilidad y la capacidad simbólica del analista de escuchar y escucharse, de asociar y percibir sus impulsos internos y externos forman parte de la relación intersubjetiva, la cual exige trabajo psíquico, según las intensidades que atraviesan la dupla analista-analizando: resistencias, identificación proyectiva, *enactment*, dificultad con la diferencia sociocultural y racial, y otros fenómenos de la dinámica transferencia-contratransferencia.



Luis Camnitzer

Untitled, 1968. Etching on paper. Absent Line, 1971-1975 Mixed media 12 1/8 x 9 7/8 x 1 7/8 in (30.73 x 25.15 x 4.83 cm) Private Collection
Courtesy Alexander Gray Associates, New York © 2024 Luis Camnitzer / Artists Rights Society (ARS), New York

Freud, atento al nieto en la cuna, capturó las palabras de este, el *fort-da*, lanzando el carretel y recogiendo enseguida. Esa escucha abrió una proposición teórico-clínica sobre el juego como expresión de una experiencia, una salida de la pasividad hacia la actividad. Melanie Klein contribuyó inmensamente al juego, con una escucha de la construcción del lenguaje lúdico psíquico. La forma de escuchar al paciente dice mucho del analista, de su arduo trabajo de acceso al propio inconsciente y al del analizando, buscando crear un lenguaje interpretativo que dé algún sentido al aquí y ahora de la dupla, o aguardando que el propio analizando llegue a un sentido. Este trabajo no se restringe al consultorio: se extiende a trabajos extramuros, institucionales, en los que el analista es su propio *setting*: un espacio mental capaz de poner en acción la escucha y la palabra necesarias para facilitar la experiencia y darle significado. El trabajo del supervisor es escuchar la escucha del analista, lo que ha fluido y dónde se ha estancado la posibilidad inconsciente del analista de percibir el juego transferencial.

Así, **Vórtice** se abre a la ética de la escucha psicoanalítica. Los autores, cada uno a su modo, contribuyen a esta temática.

Magda Guimarães Khouri, en “La voz en la escucha psicoanalítica”, reflexiona sobre la importancia de la voz como una de las expresiones afectivas inaugurales de las interacciones madre-bebé y uno de los primeros ingresos del bebé en la cultura, factor esencial para construir el lazo social. La autora observa que la voz puede oírse en las pausas, los silencios y los ritmos respiratorios que surgen entre las palabras, y que esa voz, que escapa a cualquier forma de captura, puede considerarse aquello que resta, aquello que no es dicho, pero que no cesa de decir. Para la autora, la voz sería la piel de la palabra.

Natalia Mudarra, en “La escucha que se sostiene desde adentro: Mirada psicoanalítica a experiencias de intervención con pueblos originarios de Panamá”, narra, con un estilo

muy personal, en forma de crónica, su viaje a la comunidad Emberá, donde luego será requerida para una intervención psicoanalítica. Ella muestra cómo, por medio de la escucha psicoanalítica, presta su mente para ayudar a los miembros de esa comunidad a procesar el luto. Al mismo tiempo, ve en la relación con ellos la posibilidad de cuestionar los pre-conceptos sobre el funcionamiento supuestamente primitivo de esas comunidades.

Marly Terra Verdi, en “La escucha del analista: La cuestión del objeto híbrido”, parte de una perspectiva freudiana para desarrollar las cualidades originarias de la escucha psicoanalítica, que es diferente de la escucha cotidiana y requiere una voluntad genuina de ayudar. A partir de ese abordaje, presenta la experiencia de atención de emergencias del proyecto SOS Brasil.

Mónica Cardenal, en “Escucha en la línea de fuego”, escribe sobre el papel del analista en situaciones de catástrofe social y emocional, y considera los modos posibles de contener el impacto por medio de la confianza del analista en sus propios recursos internos.

Regina Orth de Aragão, en “Entre madre y bebé: Voces y silencios”, desarrolla un texto a nivel conceptual, mostrando cómo la adquisición del lenguaje para ser hablantes se da mediante el otro, en una dinámica de presencia-ausencia en la que la presencia anterior es lo que facilita la discontinuidad necesaria para una separación estructurante.

Fernando Orduz, en “El rumor de tu voz”, divide el texto en tres momentos: “Preludio”, “Sonoridades” y “Escuchas”, abordando desde la cuestión del modo en que se oye el mundo por primera vez, cuando los trazos sonoros constituyen un camino singular, hasta las escuchas posibles de esas marcas que atraviesan el tiempo y el psicoanálisis.

Traducción del portugués: Gastón Sironi

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro.

La voz en la escucha psicoanalítica

El estudio de la voz toca asuntos centrales de la escucha psicoanalítica, poniendo en evidencia el lugar del cuerpo en la relación transferencial.

Ese escape corporal que es la voz está ligado al gesto; es una actitud física, proyecta el cuerpo en el espacio.

Como cuerpo ambivalente –al mismo tiempo que es penetrante e impactante–, la voz se disuelve en el aire. Sale de nuestro cuerpo y nos afecta por medio de sus vibraciones sonoras de forma epidérmica o visceral. Es justamente esa corporalidad incorpórea lo que interesa especialmente al psicoanálisis.

1. Circuitos de la voz

Varios autores mostraron cómo la voz cumple un papel preponderante en la articulación del lenguaje, en la relación del Otro con el cuerpo del bebé. Marie-Christine Laznik (2000) desarrolló, a partir de su experiencia clínica y de los trabajos de los psicolingüistas, sus ideas sobre la voz como primer objeto de la pulsión oral. En el polo alucinatorio de satisfacción, donde estarían inscriptos los trazos visuales a partir de la mirada fundadora de la madre o de los padres, la autora asocia también los trazos acústicos, que tienen su eje en los modos prosódicos de la palabra de los padres a su bebé.

La musicalidad de la voz materna, en su sentido más amplio, que comprende sus cánticos de cuna, el juego sonoro de su voz, es una de las expresiones afectivas inaugurales de las interacciones madre-bebé y representa una de

las primeras entradas del bebé en la cultura, configurándose como un factor esencial en la construcción del lazo social.

En esa línea de pensamiento de la dimensión de los sonidos en la constitución del sujeto, vamos a retomar las ideas de Anzieu.

La piel como una envoltura que contiene el cuerpo, considerada como una representación de sí mismo, funciona como membrana intermedia del mundo sensorial del sujeto. Anzieu (1974/1989) propone la existencia de un “espejo sonoro, o de una piel auditivo-fónica” (p. 182), cuya función sería la de la “adquisición por el aparato psíquico de la capacidad de significar, y después de simbolizar” (p. 182).

En el espacio analítico, la melodía vocal surge por la dinámica de la relación transferencial y contratransferencial:

hay momentos de un análisis en el que la sonoridad del habla y su tonalidad afectiva se superpone a las palabras, y su sentido se hace más significativo que el contenido verbal [...]. Y, en el caso del analizando, por el modo en que la voz del analista, independiente de lo que es dicho por él, puede provocar comodidad, relajación, tensión o agitación corporal. (Socha, 2010, p. 54)

La experiencia clínica muestra cómo el acto psicoanalítico tiene una íntima relación con la posibilidad de uso de la voz en el proceso terapéutico, ya que evoca una inmersión en la dimensión inconsciente por su lugar central en el advenimiento del sujeto.

2. Entre el habla y el lenguaje

Entrando en el terreno de que la voz está entre el habla y el lenguaje, sabemos que la clínica está hecha de palabras con toda la complejidad de su entrelazamiento con la mirada, con la voz y con el gesto.

En varias dimensiones vemos que la voz es esencialmente algo que funciona en el espacio entre dos. Ese flujo incesante de la palabra y la voz en la escucha psicoanalítica es retratado poéticamente por Wisnik (9 de abril de 2016) a través de la música y el texto literario.

Para la música, interpretar es simplemente realizar la partitura al pie de la letra. La música es tan ella misma que, cuando nos toca no es necesario buscar dentro de ella algo otro, mientras que la interpretación literaria se da por la búsqueda de capas de sentidos, múltiples y polisémicas, que están ocultas y que aparecen en la superficie por el trabajo hermenéutico que se hace.

De eso se trata la escucha. La escucha psicoanalítica tal vez sea una escucha que tiene que combinar la escucha literaria y la escucha musical, como si el psicoanalista tuviera que oír el aura de la música de aquella voz, o lo que ella no está diciendo en lo que está diciendo, pero al mismo tiempo sin perder exactamente lo que ella está diciendo, pero diciendo con todas esas refracciones de la materialidad de la voz. (46m07s)

Y es psicoanálisis, dado que no hay voz sin la presencia de un otro que la perciba, pues no se hace voz solo, ocurre entre el hablante y el oyente.

3. Voz como objeto de la pulsión

Freud, en su estudio *Introducción del narcisismo* (1914/1996) escribe que la conexión más primitiva del hombre con otro ser humano,

conexión con el Otro parental, se da por medio de la voz.

Lacan (1964/1998) añade, a las pulsiones oral y anal formuladas por Freud, la pulsión escópica y la pulsión invocante. La voz estaría, entonces, incluida en la lista de su objeto *a*, el objeto que causa el deseo, siendo así el objeto de la pulsión invocante.

Se trata, en la clínica freudiana, de llevar al sujeto a darse cuenta justamente de que el objeto pleno no existe, de que esa falta de objeto es estructural en la existencia humana y de que es justamente ella la que permite el ejercicio de la creatividad y de la plasticidad del deseo. Para Lacan, el objeto *a*, esa parte perdida de nosotros mismos, para siempre perdida, que buscamos a lo largo de la vida, es un objeto que, por su ausencia, se hace presente.

Lacan escribe en diversos momentos de su obra que la pulsión invocante era “la más cercana a la experiencia del inconsciente” (1964/1998, p. 102). El autor resalta la idea de que en la experiencia sonora oímos por todos lados.

La voz está dentro y fuera.

4. Tono y timbre

Considerada la huella digital del sonido vocal, el timbre tiene una relación con la expresión subjetiva. En este sentido, la voz trae los formatos propios de cada persona, siendo el timbre la vibración de las cuerdas de una voz que es absolutamente insustituible, que va a identificar de manera única una presencia.

Carga un secreto, un enigma, allí donde el “sonido es más sonido” (Wisnik, 25 de marzo de 2022). “Se trata de lo que escapa al poder de simbolización y permanece intraducible” (Vivès, 2018, p. 46). El timbre excede al habla, “se diferencia del ruido por tener sentido” (p. 46). Está en la dimensión de las primeridades, del cruce del sonido con el lenguaje.

En relación con el tono, podemos decir que la vocalidad asume la interpretación de la palabra, expresa más el estado subjetivo del

* Sociedade Brasileira de Psicanálise do São Paulo.

hablante, lo que posibilita la elaboración de las fronteras entre significado y afecto.

El timbre toca el cuerpo, la carne del bebé, y también se puede experimentar en el análisis; la voz del analista incide en el cuerpo del analizando, así como la voz del analizando incide en el cuerpo del analista.

5. Palabras-viento

Zona de frontera, la piel es el lugar del entre-cuerpos. Como envoltorio sensorial del cuerpo, podemos considerar la voz como la piel de la palabra.

Sumado a la experiencia atmosférica de la piel en contacto con el otro, con el mundo, está el soplar, el respirar, que desempeñan un papel esencial en el habla y sus significados por medio de sus ritmos, sus pausas. El lenguaje surge, no solo en lo que pasa en las palabras, sino también en lo que pasa entre ellas, en su continuo intervalo, pautado por el ritmo respiratorio. Entre la presencia y la ausencia, entre los silencios, en los que nos escuchamos a nosotros mismos.

Palabras-viento nacen del soplo invisible del aire, de los flujos respiratorios indisociables a la producción del lenguaje. En la obra de Pierre Fédida (1995/1996) nos encontramos con una palabra-soplo, experimentación con la palabra como materia que tiene sentido en el cuerpo antes de ser sentido en el pensamiento. Un espacio clínico operando en torno al soplo, en un diálogo diafragmático entre cuerpos.

Y la voz ocupa ese lugar privilegiado en el psicoanálisis, pues no solo trabaja en la cadena de los significantes, sino que también indica el límite de esta cadena, el punto de falla de la estructura significante. La voz que escapa a cualquier forma de captura es considerada lo que queda, con el énfasis puesto no tanto en lo que se dice, sino en lo que no deja de decir.

En la escucha psicoanalítica, la voz –“insumisa a cualquier fijación” (Guimarães, 2004,

p. 65)– es un objeto evanescente que, por la vía de los procesos primarios, perfora el discurso, penetra al sujeto.

Referencias

- Anzieu, D. (1989). *O Eu-pele*. Casa do Psicólogo. (Trabajo original publicado en 1974).
- Centro de Pesquisa Outarte [José Miguel Wisnik] (25 de marzo de 2022). *Encontro do Outarte: O corpo da voz. Conferência com o Prof. Miguel Wisnik*. UNICAMP. <https://www.unicamp.br/unicamp/eventos/2022/03/25/outarte-inicia-atividades-com-conferencia-o-corpo-da-voz>
- Fédida, P. (1996). *O sítio do estrangeiro: A situação psicanalítica*. Escuta. (Trabajo original publicado en 1995).
- Freud, S. (1996). Sobre o narcisismo: Uma introdução. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. (vol. 14, pp. 75-108). Imago. (Trabajo original publicado en 1914).
- Guimarães, D. M. (2004). *Voz na luz: Cinema e psicanálise*. Garamond.
- Lacan, J. (1998). *O seminário, livro 11: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (M. D. Magno, trad.). Zahar. (Trabajo original publicado en 1964).
- Laznik, M.-C. (2000). A voz como primeiro objeto da pulsão oral. *Estilos da Clínica*, 5(8), 80-93.
- Socha, A. (2010). A sonoridade vocal e seus efeitos no interior da transicionalidade. *Jornal de Psicanálise*, 43(78), 43-56.
- Vivès, J.-M. (2018). *Variações psicanalíticas sobre a voz e a pulsão invocante*. Contra Capa; Corpo Freudiano Sección Rio de Janeiro.
- Wisnik, J. M. (9 de abril de 2016). *Corpo da voz* [Presentación de trabajo] [CD]. VII Simposio de Cultura y Comunidad de Fepal. Sociedade Brasileira de Psicoanálise de São Paulo.

Traducción del portugués: Mariné Fernández Gianni

Calibán -
RLP, 22(1),
125-127
2024

Natalia Mudarra*

La escucha que se sostiene desde adentro: Mirada psicoanalítica a experiencias de intervención con pueblos originarios de Panamá

Iniciaré esta reflexión pidiéndoles que inicien un viaje conmigo. Panamá es un país donde hace mucho calor y hay suficiente humedad como para que nada esté seco por mucho tiempo. Los vidrios arriba, el aire acondicionado lo suficientemente bajo y el ruido de la ciudad es el escenario ambiental que me acompaña.

Para llegar a la comunidad indígena Emberá tengo que seguir un recorrido hacia las afueras de la ciudad. Justo aquí, emprendo también el recorrido hacia las afueras de lo conocido para mí.

Después de una hora, el camino se torna distinto, está lleno de árboles muy altos y frondosos, poco a poco se hacen más vistosos los anuncios de “Cuidado, animales en la vía” y los carros se hacen menos frecuentes.

En los árboles observo perezosos, monos, tucanes, mariposas, agutíes y más. Ya desde el trayecto me dejo permear por lo diferente, estoy por entrar a un mundo desconocido a lo que me resulta cotidiano.

Poco a poco me adentro a las inmediaciones del Gatún, un lago artificial que sirve de reservorio para la operación de una de las esclusas del Canal de Panamá.

Las personas de la comunidad indígena que visito ya están allí. Me esperan en una embarcación artesanal, pero soy afortunada, pues para mis visitas procuran conseguir una con

motor. Ellos me reciben con su vestimenta típica, lo que para nosotros sería, básicamente, desnudos, tapados solamente en los genitales. Están pintados de forma ornamental, tienen también adornos hechos de concha y flores.

Ellos hablan poco, miran hacia el piso, casi no hacen mucho contacto visual. Son muy cuidadosos al invitarme a entrar a su embarcación, creo que pueden reconocer con mucha facilidad que mi día a día no es montarme en una panga.

El recorrido hacia la comunidad implica pasar una hora más o menos bordeando la costa. Con incredulidad observo lagartos que descansan en la orilla, los nativos los ven mucho antes que yo, para mi buena suerte.

Entrar en estas comunidades es asomarme y contemplar algo inédito. Las reglas que conozco, por las que me manejo en mi día a día, ya no son útiles. El idioma es diferente, las reglas comportamentales incluso son distintas, la manera en la que ellos se mueven en el espacio con respecto a la naturaleza ya es algo distinto.

Dejaré hasta aquí la descripción de la comunidad Emberá que visité para realizar una de las intervenciones orientadas psicoanalíticamente a la que asistí. En ese momento me pidieron ayuda para abordar una experiencia de duelo comunitario por el fallecimiento de un joven de dieciocho años que fue impactado por un rayo mientras navegaba las mismas

* Asociación Panameña de Psicoanálisis.

aguas que yo recorrí (Mudarra, 2 de septiembre de 2022).

C. salió en su embarcación artesanal a proveerse de agua potable y fue impactado por un rayo durante el trayecto de ida. Un trabajador que vio el accidente desde el muelle hacia donde se dirigía el joven fue quien dio el anuncio de lo sucedido.

Al recibir la noticia, me contacté con una de las líderes Emberá con quien ya tenía un vínculo, ella me comentó lo ocurrido y me solicitó atención para la familia y la comunidad.

Los Emberá son solo uno de los siete pueblos originarios que habitan Panamá. Tienen un idioma y leyes propias, respetadas (en buena parte) por la legislación panameña.

Los Emberá viven en su mayoría a orillas de los ríos que alimentan el Canal de Panamá, paradójicamente una de las aguas más valiosas y costosas del mundo, pero ellos viven en pobreza y desigualdad social, incluso limitados en los recursos de la naturaleza que pueden usar, pues ya “no les pertenecen”.

Esa sensación de no pertenencia es algo que empiezo a sentir intensamente cuando interactúo con ellos. Al llegar a la comunidad, me invade un temor a no entender, pues este mundo nuevo no es factible de traducción. Es que literalmente es así, los Emberá tienen un idioma propio, un alfabeto y estructura gramatical que solo se puede intentar comprender, ya que no tiene traducción directa a otro idioma.

Al acercarme a ellos, me aproximo a una porción de realidad que no conozco. No hay ninguna palabra que pueda asociar con algo que me resulte familiar, y esto me hace sentir descolocada, desorientada, y claramente despierta muchas fantasías alrededor de si seré bien recibida, si podría resultarles útil, de si podremos entendernos. Todas estas ideas pasan por mi mente.

Con todo esto, muy pronto empiezo a darme cuenta de que mi escucha debe ser diferente.

Según Vilanova (2004),

la *escucha psicoanalítica* es una noción central del psicoanálisis con la que nos referimos a nuestra actividad semiológica, o sea, a la comprensión que hacemos en la sesión [...] de la realidad psíquica del paciente *con nuestros recursos mentales*, articulados con el “hilo” inconsciente que nos ha quedado disponible de nuestra infancia, procesado por nuestras teorías, análisis y autoanálisis. (p. 80; el segundo destacado en cursivas es mío)

El instrumento de trabajo del psicoanalista es, principalmente, su mente psicoanalizada, ese sostén interno devenido del trabajo y la introspección propios.

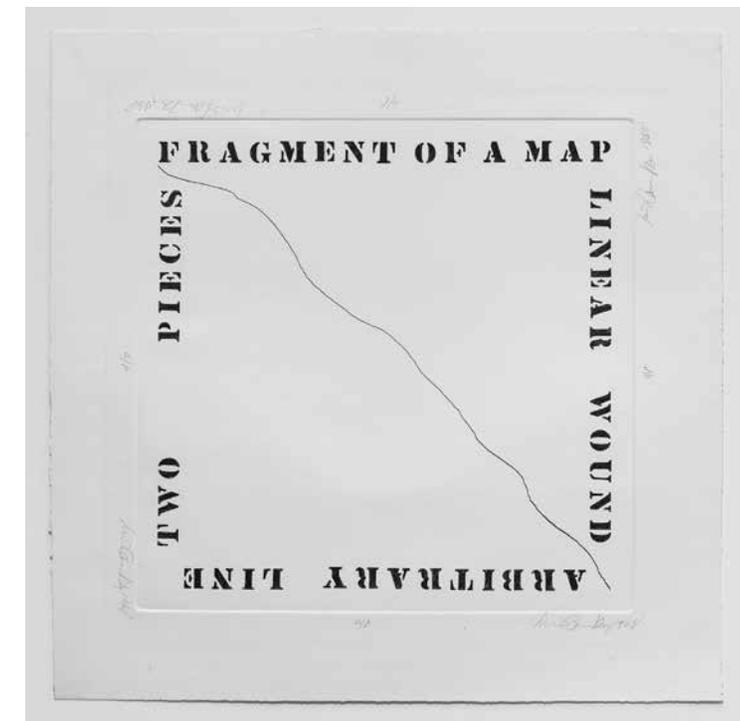
En esta experiencia debo soportar una cantidad considerable de angustia, hacer lo posible por disminuir la tendencia a penetrar impulsivamente en la mente del otro, y buscar espacios para más bien contemplar y mantener mi mente abierta y flexible, de forma que sea posible el despliegue del desarrollo de la relación entre ellos y de ellos conmigo.

Me doy cuenta de que la experiencia de observar bebés ayuda al registro y la comprensión del mundo del otro cuando el lenguaje verbal no es lo dominante.

Para tratar de entender los procesos mentales de un bebé, se necesita disposición, paciencia, tolerancia a la incertidumbre, construcción creativa de hipótesis especulativas y una buena dosis de empatía. Son estas características las que considero de especial relevancia en un psicoanalista que trabaje en comunidad, especialmente con pueblos originarios.

No hay un molde, no es algo factible de traducción, lo que vivencio allí no es algo que se sature con *un* significado, menos con el mío. Abordar el mundo del otro con el significado del otro es ir sin estructura.

La escucha que se sostiene desde adentro fue lo que me permitió encontrarnos en medio de lo distinto, fue instrumento y disposición fundamental para establecer el vínculo con los Emberá.



Luis Camnitzer
Fragment of a map, 1968. Etching 23 6/8 x 23 1/2 in (60.45 x 59.69 cm)
Courtesy Alexander Gray Associates, New York
© 2024 Luis Camnitzer / Artists Rights Society (ARS), New York

Hacer intervenciones en salud mental en estas comunidades es complejo, pues sus necesidades son de órdenes básicos y concretos, principalmente: agua, luz, aseo, escolaridad, acceso a servicios de salud y más. No hay mucho espacio mental para nada más.

Al menos eso pensaba en un inicio, pero luego descubrí que ellos no habían tenido la posibilidad de ser cubiertos en otra cosa que no fuera lo concreto. Este prejuicio también secuestró mi mente antes de trabajar con ellos, pues cuando dispuse mis recursos “no concretos” –mi acompañamiento, la contención, el respeto y una mirada distinta a entender su sufrimiento y malestar–, inmediatamente lo tomaron, apreciaron y agradecieron.

Desde la ciencia psicoanalítica puede considerarse que los pueblos originarios tienen un pensamiento primitivo, pues se asemeja mucho al funcionamiento mental psicótico o de un niño pequeño. Basta dejarse permear por su singularidad para confirmar lo contrario.

Juntos logramos establecer una relación que se ha sostenido en el tiempo. Incluso si-

guen solicitando intervenciones a demanda, a veces por chat o vía telefónica. Me envían fotos o videos, y cada cierto tiempo me comentan las noticias de la comunidad.

Una desmentida total a mi visión del primitivismo de los pueblos originarios.

Referencias

- Mudarra, N. (2 de septiembre de 2022). *Mirada psicoanalítica en una intervención con pueblos originarios de Panamá: Transmitiendo una experiencia*. Trabajo presentado en el panel Vicisitudes de poblaciones invisibilizadas y vulnerabilizadas del 34º Congreso Latinoamericano de la Federación Psicoanalítica de América Latina, México 2022.
- Vilanova, R. (2004). La escucha psicoanalítica, universo en expansión. *Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica de Madrid*, 43, 79-109.

La escucha del analista: La cuestión del objeto híbrido

El psicoanálisis se inicia a partir de la demanda de Anna O. de hacerse oír por su médico Breuer. Ella le pide que se calle para oír sus quejas, y así hace la “limpieza de chimenea” (Freud y Breuer, 1893-1895/1988, p. 65) de sus emociones sofocadas, considerando esta la ayuda esencial.

A partir de ahí, un método es creado por parte de Breuer y Freud para ayudar a sus históricas. Surge el psicoanálisis que, gradualmente, con base en una escucha bastante peculiar desarrollada por Freud, va llevando a los descubrimientos del psiquismo, del inconsciente, para acceder a esos aspectos y llegar a los recónditos del alma humana.

En palabras de Freud (1914/1996), “aprendí a controlar las tendencias especulativas y seguir el consejo, no olvidado, de mi maestro Charcot: mirar las cosas, repetidas veces, hasta que ellas comiencen a hablar por sí mismas” (p. 32). Yo añadiría que el mejor método usado por Freud para construir la teoría psicoanalítica fue mirar repetidamente aquello que oyó de sus pacientes en varias ocasiones.

Desde los inicios, entonces, la escucha aparece como el medio para acceder a aquello que nuestros pacientes traen, buscando las mejores formas de comprender y responder a las demandas que se presentan allí. En nuestra clínica, hacemos como el científico Freud, observamos aquello que escuchamos de nuestros pacientes y vamos construyendo, a través

de nuestra comprensión, teorías y narrativas que compartimos para ayudar al analizando a conocer mejor su mundo interno. Hacemos una observación desde otro ángulo, vislumbramos un territorio más amplio, visto desde una distancia mayor, pero a partir de puntos de referencia comunes, buscando una perspectiva más subjetiva, con una lente que permita precisión en algunos puntos. Lo que nos lleva a los ángulos y a las direcciones de esa perspectiva son, primero, los matices emocionales del propio paciente y, después, nuestro conocimiento de la teoría psicoanalítica, que nos sirve de brújula.

En psicoanálisis, la escucha no es la misma de nuestro oír cotidiano. Lo que la diferencia es el establecimiento de un *setting*, sea cual sea: una sala de análisis, el horario, los acordados para el trabajo, la pantalla para el encuentro *online*, pero en especial nuestra disponibilidad para, en aquel espacio y tiempo, escuchar buscando comprender los dichos, los no dichos, los silencios y las comunicaciones gestuales. En fin, el *setting* es principalmente el estar allí, disponible emocionalmente y prestando al otro nuestra capacidad de pensar.

Me gustaría reflexionar sobre el trabajo realizado en el proyecto SOS Brasil (2020-2023), que ofrece atenciones de emergencia y en línea hasta en ocho sesiones. En este *setting*, la propuesta es atender gestantes, familias con bebés, niños, adolescentes o adultos

que cuidan de esos seres en desarrollo, además de profesionales de instituciones vinculadas a la infancia y a la adolescencia.

Propongo el término *objeto híbrido* para nombrar lo que caracterizo como una nueva forma de relación objetal: con un sujeto real, pero solo conocido por medio de la tecnología y de la imagen bidimensional dada en la pantalla.

No todos los pacientes aceptan esta modalidad de vínculo: no dan continuidad a las sesiones e interrumpen la atención una vez iniciada. Me pregunto si serían pacientes con dificultad para constituir un vínculo con ese analista como objeto híbrido. Quizás también algunos analistas tengan mayores condiciones que otros para establecer vínculos con sus pacientes en esa modalidad virtual.

¿Podríamos suponer un nuevo tipo de configuración de objeto interno para estos tiempos de uso de la tecnología? Llamo objeto híbrido a esa forma de vínculo objetal de un sujeto con otro que puede ser investido libidinalmente, pero que no es conocido en presencia. Esa condición retira elementos sensibles y buena parte de la corporeidad; sin embargo, preserva tanto las expresiones faciales como la expresividad de la voz, así como la mímica, que proporcionan los matices emocionales para el encuentro analítico en la modalidad *online*.

Sabemos que, en el inicio de la vida, las primeras impresiones sensoriales llegan al feto por la audición. Poco después del nacimiento, la visión es el principal estímulo que el bebé tiene para vincularse con la madre o con quien le haga la función. Es la visión del rostro de la persona que lo amamanta la que lo llevará al interés por conocer ese objeto externo. De esta manera, observamos que el objeto híbrido trae a la experiencia del contacto *online* los elementos sensoriales que primitivamente ya nos ayudaron a desarrollar los vínculos objetales. Podríamos preguntarnos si la pantalla remite a los mismos elementos sensoriales arcaicos que, al comienzo de la vida, solo son ampliados por el desarrollo del psiquismo, cuando

continúan para una percepción más global de objeto, que integra tales elementos en un todo más completo y complejo.

¿Tendríamos en la virtualidad de la sesión *online* una repetición que estimula la reviviscencia de esos aspectos madre-bebé, facilitando la creación de un vínculo con el objeto híbrido? Sabemos de la fuerza de los deseos inconscientes producidos a través de los experimentos con los mensajes subliminales –en el cine, por ejemplo–. En este caso, los mensajes que el inconsciente recibe a través de la pantalla son más poderosos para despertar deseos que aquellos que llegan a través de la conciencia. Podríamos conjeturar si las relaciones por medio de imágenes virtuales también tendrían mayor efecto de acción sobre nuestro inconsciente con la producción de relaciones objetales quizá fortaleciéndose en términos de esos aspectos primitivos que son captados.

Desde el principio, la relación de objeto presupone un vínculo mental, y en este sentido el objeto de la realidad externa será investido de afecto incluso antes de convertirse en un objeto de representación. Es en esta construcción de un espacio interior donde surgirán los objetos que la mente va a desarrollar. Toda relación de objeto presupone retirar de la realidad externa elementos que serán combinados y configurados internamente. La mente se desarrolla dando vida psíquica a los objetos externos, y tendremos siempre grandes cuestiones en el emparejamiento entre lo que vivimos interiormente y los objetos dichos de la realidad, vivenciados exteriormente.

La situación de la virtualidad permite una vivencia que antes solo era posible experimentar en la mente. Esto es porque, a diferencia de otras imágenes, como aquellas presentadas por el cine o por la televisión, los objetos virtuales vividos actualmente en las interacciones involucran personas reales, que interactúan con nosotros y obligan a la mente a hacer el camino inverso. Demandan de nosotros que algo virtual sea considerado como real. Así, la mente va recorriendo una dirección inversa a

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo. Grupo de Estudos de Psicanálise de São Paulo do Rio Preto e Região.



Luis Camnitzer
Territorio libre, 2018. Razor wire and projection. Dimensions variable
 Courtesy Alexander Gray Associates, New York
 © 2024 Luis Camnitzer / Artists Rights Society (ARS), New York

aquellas construcciones mentales originales que transformaban la percepción en imágenes y creaban un sentido de virtualidad para las experiencias vividas. Ahora, el objeto híbrido, que solo existe en la virtualidad, debe ser vivido y observado como objeto de la realidad externa, aunque distante.

Otro aspecto de la experiencia del análisis *online* es el hecho de que el objeto híbrido significa al mismo tiempo presencia y ausencia, elementos que sabemos que son fundamentales para la propia constitución de la relación de objeto.

En las relaciones que suceden en la pareja analítica, tanto el analista como el paciente necesitan desarrollar una relación significativa e importante afectivamente para que el vínculo analítico sea vivido. En el proyecto SOS Brasil, los analistas deben tener genuina voluntad de ayudar a pacientes con traumas de diversas órdenes para que el compromiso ocurra y la unión libidinal lleve a los pacientes, confiando en el vínculo, a compartir angustias y necesidades de todo tipo. Y para que los analistas, a

su vez, puedan ayudarlos, colocándose como el objeto de sustentación psíquica que los ayuda en las transformaciones.

Observamos que esos vínculos ocurren y que esa ayuda ha tenido resultados sorprendentes. Desde Freud, continuamos escuchando y reflexionando sobre los efectos de ese trabajo, y construyendo un pensamiento sobre esa clínica social.

Referencias

- Freud, S. (1996). A história do movimento psicanalítico. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 14, pp. 15-75). Imago. (Trabajo original publicado en 1914).
- Freud, S. y Breuer, J. (1988). Estudios sobre a histeria. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 2). Imago. (Trabajo original publicado en 1893-1895).

Escucha en la línea de fuego

Me gustaría centrar este escrito en una experiencia que tuve en uno de los grupos de supervisión de analistas y psicoterapeutas que trabajan con niños y jóvenes en Ucrania, ofreciendo asistencia psicológica durante la guerra. Estos grupos fueron organizados en 2022 por el comité de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés) dedicado a la asistencia psicoanalítica en crisis y emergencias internacionales, del cual soy coordinadora. Nuestro trabajo allí se lleva a cabo en colaboración con la Sociedad Psicoanalítica Ucraniana (UPS, por sus siglas en inglés) y otras organizaciones de psicoterapeutas y humanitarias que no son parte de IPA.

A través de nuestro trabajo ofrecemos un posible vértice de comprensión sobre los estados emocionales y las posibles defensas que pueden ser desplegados en situaciones críticas de intenso terror y pérdidas. Esta es solo una posible perspectiva de trabajo y escucha, que intenta estar cerca de aquellos que asisten a diferentes niveles, abriendo caminos para descubrir los paisajes internos de quienes están sufriendo pérdidas extremas, considerando los efectos inconscientes de estos procesos sobre la propia tarea de asistencia, un tipo de conocimiento que solo el psicoanálisis puede ofrecer.

Cuando comenzamos nuestra supervisión aquel día (un año después del comienzo de la guerra), el grupo nos contó que habían sucedido varios bombardeos en los días previos y

que se sentían muy afectados por esto. Seguidamente nos comentaron que el día anterior había sido el día Nacional de Ucrania, una ocasión en la cual toda la población usualmente viste trajes típicos, especialmente unas bellas camisas bordadas en las que cada bordado tiene un significado relacionado con una región específica de su país. Varios miembros del grupo las usaban ese día y las lucían.

Me pregunté cómo habíamos pasado de hablar del horror de los misiles a la belleza de las camisas y sus significados. No tenía duda de que nuestra identidad estaba en juego. Se trataba de recordar quién era cada uno de los miembros de este grupo con felicidad y belleza. De esa manera, algo del terror y la destrucción se sobrellevaba (¿o toleraba?). Lo que internamente se despertó en mí sobre mi propia identidad también resultó interesante. Los colegas nos preguntaron a ambos coordinadores del grupo si en nuestros países teníamos un día que celebrara la tradición nacional con vestimenta típica. Mi colega peruano comentó que cada región de su país tenía diferentes tradiciones de acuerdo a su origen indígena. Cuando fue mi turno para hablar sobre las tradiciones en Argentina, me ocurrió algo sorprendente. Recordé las fotos de mi madre y sus hermanas, de origen italiano, con sus típicas vestimentas de ese país, en la casa de mis abuelos. Es decir, a partir de la escucha, entré en diálogo con mis objetos internos, quizás como una manera de contar con un objeto contenedor dentro de mi mente, frente

* Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires.

al dolor impuesto por la guerra. Posiblemente esto contribuyó a mi identidad como analista en medio de esta guerra, tan distante de mí geográficamente, pero muy cercana a la vez, quizás desde la experiencia de haber crecido en un mundo multicultural y escuchando al menos dos idiomas durante mi niñez. Fui criada en un ambiente donde mis vecinos venían de diferentes lugares, idiomas y culturas, entre ellas, rusas, polacas, inglesas, españolas, italianas...

Somos al fin de cuentas las relaciones que tenemos con nuestros objetos internos, principalmente nuestros padres, como solía decir mi querido maestro Horacio Etchegoyen, especialista en técnica analítica, expresidente de la IPA, primer presidente latinoamericano.

También sabemos que nuestra identidad como analistas evoluciona mientras transitamos nuestra experiencia de trabajo, en mi opinión, decididamente más que a través del estudio de las teorías, ya que esto puede resultar muy defensivo.

Podemos preguntarnos cuál es nuestra función como analistas frente a una catástrofe emocional tan grande, donde hay mucho para hacer y, al mismo tiempo, la tarea es delicada y compleja. No se trata solamente del furor de querer ayudar a toda costa. Cuando la crueldad emerge masivamente, es muy difícil, para nosotros mismos, no sucumbir a su impacto y poder seguir pensando emocionalmente de manera cercana a quien está sufriendo, especialmente cuando se trata de los niños.

Recuerdo a Melanie Klein (1945/1983) y a Richard, la evacuación fuera de Londres, los bombardeos, el consultorio improvisado. Todas las fantasías que Richard volcaba en la relación con Klein. Valientes ambos, paciente y analista, por construir una relación en medio de semejante línea de fuego. Hoy también hay muchos valientes. Siento alegría al saber que los analistas podemos con nuestro método seguir trabajando, muchas veces en las peores circunstancias (Cardenal, 2022).

Comparto ahora una viñeta: una sensible psicoterapeuta que trabaja con un grupo de niños de cuatro a cinco años de edad en una ciudad afectada por la guerra describe el siguiente sueño después de una situación con el grupo de niños que la conmovió profundamente. Lo primero que mencionó en nuestro grupo fue que eran días muy oscuros, ya que habían sucedido cortes de luz. “Soñé que regresaba a casa y no podía encontrar el contenedor de basura que usualmente estaba en la calle. Sentí que era el fin para mí, que todo se estaba terminando”.

La psicoterapeuta estaba muy preocupada por uno de los niños de su grupo en la institución donde trabaja. Abiertamente el niño manifestaba su odio hacia los enemigos, llegando a decir “Quiero transformarme en un... [adjetivo muy hostil utilizado para referirse a los enemigos] para saber cómo matarlos”.

Durante esos días, el niño habló con un par, otro niño de su grupo, sobre el ruido de los misiles que habían caído la noche anterior; eran los único dos niños que se referían a ello, a pesar de que todos allí habían pasado por la misma atemorizante experiencia. Fue un intercambio llamativo para la terapeuta debido al grado de repetición de frases en el diálogo. Luego de esto, en uno de sus juegos, el niño construyó un robot y dijo: “El robot me ha mordido hasta hacerme sangrar”, y agregó que quería deshacerse del robot, que lo tiraría a la basura para que no pudiera lastimar a nadie: “Quiero tirar el robot para que explote en la basura”. El nivel de terror que puede haber detrás del odio está claro, así como la manera en la que los niños lo experimentan tan concretamente. Desde el material de juego del niño, por lo tanto, podemos tener un mejor entendimiento del sueño de la terapeuta, quien sintió que la muerte había llegado cuando no podía encontrar los “receptáculos de basura”. Su sueño me pareció muy elaborativo, ya que pudo traerlo a nuestro grupo de trabajo y de esta manera pudo también “ser soñado” por nosotros; ella se preguntaba en nuestro gru-

po de supervisión cómo era posible que un niño tan pequeño tuviera tanto odio y que podía hacer ella con eso, cómo podía ayudarlo, y luego tuvo ese sueño... Una experiencia emocional surgió, la sorprendió, y para comprenderla necesitaba un contenedor capaz de recibir esa experiencia; el odio y el miedo que el niño proyectaba en ella y que fue capaz de recibir, de alojar dentro de ella, y su inconsciente transformó en un sueño.

Siguiendo el recorrido propuesto hasta aquí, para mí la escucha se encuentra en íntima relación con la capacidad receptiva del analista, quien está dedicado a detectar aquellos estados sexuales infantiles inconscientes que colorean la vida emocional del paciente. Nuestra función es alojar en nuestra mente esos contenidos infantiles inconscientes, muchas veces muy perturbadores (Money-Kyrle, 1956/1978) y trabajarlos en la transferencia; quizás esta sea la tarea central del psicoanálisis.

Referencias

- Cardenal, M. (2022). Children in a world at war. *IPA World*. https://www.ipa.world/IPA/en/Committees_New/COCAP/Children_in_a_World_at_War.aspx
- Klein, M. (1983). El complejo de Edipo a la luz de las ansiedades tempranas. En A. Aberastury (trad.), *Obras completas* (vol. 2). Paidós. (Trabajo original publicado en 1945).
- Money-Kyrle, R. (1978). *Normal counter-transference and some of the deviations: The collected papers of Roger Money-Kyrle* (D. Meltzer y E. O'Shaughnessy, trad.). Clunie. (Trabajo original publicado en 1956).

Entre madre y bebé: Voces y silencios

A partir de lo que sabemos sobre las condiciones para el nacimiento psíquico, recordando que pasa necesariamente por el otro, por el psiquismo materno, y también que el objeto se constituye en la falta o, mejor, en la alternancia entre presencia y ausencia, es posible suponer que las características del investimento materno, marcado por la ambivalencia, serán condicionantes de la emergencia progresiva de la subjetividad del bebé y del acceso a la intersubjetividad, condición y expresión del acceso al lenguaje verbal.

En lo que atañe a las condiciones para la construcción del lenguaje verbal, representación y lenguaje verbal se estructuran sobre dos principios, separación y ligazón, por paradójico que parezca. El ser hablante es el fruto de la separación del cuerpo materno, pero, según Boubli (1997), para hablar “es preciso estar en ligazón sin peligro para la integridad de uno o del otro” (p. 157).

C. Botella (como aparece en Piñol-Douriez, 1997) señala el papel decisivo de la ausencia, del negativo entre pulsión y representación, para que surja el lenguaje. Y la primera discontinuidad, la más importante, es la de la ausencia de la madre. Afirma que “el lenguaje solo se inicia a partir del juego complejo de sensorialidad, de ausencia, de recuperación de duelos, para que haya representación de palabra” (p. 169). No obstante, solo podrá haber separación si hubiera inicialmente una ligazón, una fusión intensa entre la madre y el bebé, permitiendo la instalación de una seguridad básica para el niño, lo que corresponde a “tener a la madre en el interior de sí”, en las palabras de Boubli (como aparece en Piñol-Douriez, 1997, p. 172).

De hecho, Green (como aparece en Piñol-Douriez, 1997) considera que es tarea del psicoanalista discernir cuándo una separación es o no estructurante, pues lo que estaría en juego no sería la separación en sí, sino la posibilidad de reencuentros. Si esa posibilidad de reencuentros es pensable, la separación podrá tener efectos positivos. La palabra es al mismo tiempo separación y unión, presencia y ausencia, alteridad y continuidad, y cada representación de palabra refleja al sujeto reflejándose en el objeto ausente. Como continúan diciendo C. Botella y S. Botella (1997), el lenguaje permite que “el sujeto se interprete en el objeto ausente” (p. 189).

Siendo esas las condiciones para el acceso al lenguaje, examinemos más de cerca los mecanismos de construcción del lenguaje verbal por parte del infante. La cadena hablada se compone de un contenido y de un continente, remitiendo el primero a los elementos del enunciado y el segundo a las reglas de la enunciación y a la música del lenguaje (prosodia, timbre, intensidad de voz, ritmo, silencio). Golse y Desjardins (2005) aclaran que la cadena hablada se compone de una parte que puede segmentarse, su enunciado lingüístico, y una parte que no puede segmentarse, su enunciación de tipo musical, aquella que posiblemente vehiculiza la expresión de las condiciones afectivas de su enunciación. El bebé parece inicialmente más sensible a la música del lenguaje y de los sonidos que a la significación de los signos, que aprenderá a descifrar con el desarrollo. Así, en las interacciones sonoras entre el bebé y la madre, la voz de esta puede considerarse el primer elemento de la pulsión. Green (como aparece en Piñol-Douriez, 1997) afirma que “es evidente que el lenguaje no es



Luis Camnitzer
Arquetipo; Símbolo; Estereotipo; Gaviota solitaria contra el cielo del crepúsculo, 1974
Mixed media, 13 5/8 x 10 x 2 in (34.6 x 25.4 x 5.1 cm)
Courtesy Alexander Gray Associates, New York
© 2024 Luis Camnitzer / Artists Rights Society (ARS), New York

lo primero en la comunicación” (p. 161), que antes viene la música, en estrecha relación con la actividad pulsional de base.

Es preciso que el bebé constituya una “madre sonora” interna, y Denis (como aparece en Piñol-Douriez, 1997) considera necesario que el bebé experimente “la música en el interior de la madre” (p. 171). No obstante, afirma la autora, no es suficiente que haya música, es preciso que exista también la pulsión de destrucción, en su función de separación y abstracción, para que el lenguaje se instaure, con la condición de que esa pulsión de destrucción sea atemperada por el Eros de la madre, a fin de que haya introyección de la pulsionalidad por parte del bebé.

Recordamos aquí la distinción hecha por Green (1997) sobre la pulsión de muerte. Si hay una parte de la pulsión de muerte cuyo verdadero fin es la destrucción misma del sentido, que no opera en el juego ligazón-desligazón, sino en el registro del “puro desligamiento” (p. 239), hay otra parte de la pulsión de muerte que, por las interrupciones que produce, crea discontinui-

dad, prerequisite para el surgimiento del sentido. Sería esa la parte de la pulsión de muerte que la pulsión de vida materna, o el Eros materno, como dice Denis (como aparece en Piñol-Douriez, 1997), puede integrar.

Para que se dé la percepción de la voz materna son necesarias las condiciones de movimiento, presencia y ausencia. El sonido es una onda, los cuerpos vibran, y esa vibración se transmite a la atmósfera bajo la forma de una propagación ondulatoria que nuestro oído es capaz de captar y nuestro cerebro de interpretar, dándole figuraciones y sentidos. Para ello, el sonido como onda sonora precisa obedecer a una periodicidad, una ocurrencia repetida dentro de cierta frecuencia (Wisnik, 2004), en una secuencia de impulsos y reposos. Así, la onda sonora está compuesta por una señal que se presenta y por la ausencia que puntúa la presentación de esa señal. No hay sonido sin pausa; sin el lapso, el sonido apenas comienza. Vemos entonces que el sonido es presencia y ausencia, y está permeado de silencio.

* Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro.

El rumor de tu voz

Al evocar estas características del sonido, nos aproximamos a lo que se da en la interacción madre-bebé, en las alternancias de presencia y ausencia, de palabras y silencios. Es evidente que no podemos aislar solamente en el registro de la voz materna todo lo que está en cuestión en la complejidad del juego interactivo madre-bebé. Importa la armonización entre el sonido, el gesto y la expresión del rostro materno, como también importan el ritmo, la entonación, el conjunto entrecortado por los silencios maternos, esenciales para que se perciba el sonido, para que la música se instaure. La discontinuidad es fundamental para marcar la presencia materna para el bebé.

De esta manera, la discontinuidad surge como expresión de la acción de la pulsión de destrucción, de la parte de ella que, pudiendo integrarla el Eros materno, proporciona al bebé la experiencia de la pausa, del intervalo –intervalo en el que su pensamiento puede emerger–. La desligazón no es mortífera cuando se trata de la porción de pulsión de muerte que actúa integrada, contenida por la pulsión de vida. Y el silencio permite crear la expectativa, la anticipación, que es también condición para la manifestación de la creación del bebé, en su interacción con la madre. En la hipótesis de Golse y Desjardins (2005), hay una oscilación entre momentos de indiferenciación del bebé y momentos de ligazón con la madre, con el ambiente.

¿Es posible establecer una correspondencia entre esa alternancia en el bebé con las oscilaciones maternas, creadoras de silencios e intervalos, y la expresión de la ambivalencia inevitable de la madre? La complejidad del juego relacional es aquí extrema, pues es preciso tener en cuenta, por el lado del bebé, su estado variable de vigilancia –es decir, su disposición o no para el intercambio–, y por el lado de la madre, su estado, su grado de ligazón o desligazón bajo los efectos de la pulsión de vida o de la pulsión de muerte. La retirada del investimento materno da al bebé la chance de fantasear, de pensar, lo que escapa al control materno.

La imperfección gradual de la madre sería la consecuencia de la acción de la “buena” pulsión de muerte, que permite que aquella pueda introducir pausas en su lazo con el hijo, a través de interrupciones en la cadena interactiva, sonora, para dejar surgir, en ese espacio sonoro vacío, el lugar del sonido, del llamado, la palabra naciente del bebé. Es la ambivalencia manifiesta en la desligazón materna lo que permitirá al bebé, en la dinámica ligar/desligar, operar la internalización de ese otro en sí para la construcción de su propia subjetividad.

Referencias

- Botella, C. y Botella, S. (1997). Pulsions, représentations, langage et travail du négatif. En M. Piñol-Douriez (comp.), *Pulsions, représentations, langage* (pp. 179-194). Delachaux et Niestlé.
- Boubli, M. (1997). Emergence du langage au cours d'une psychothérapie d'enfant. En M. Piñol-Douriez (comp.), *Pulsions, représentations, langage* (pp. 135-160). Delachaux et Niestlé.
- Golse, B. y Desjardins, S. (2005). Corpo, forma, movimento e ritmo como precursores da emergência da intersubjetividade e da palavra no bebê. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 8(1), 14-29.
- Green, A. (1997). Le sens, entre Eros et pulsions destructrices. En M. Piñol-Douriez (comp.), *Pulsions, représentations, langage* (235-248). Delachaux et Niestlé.
- Piñol-Douriez, M. (comp.) (1997). Discussion de l'exposé de M. Boubli. En M. Piñol-Douriez (comp.), *Pulsions, représentations, langage* (pp. 161-178). Delachaux et Niestlé.
- Wisnik, J. M. (2004). *O som e o sentido*. Companhia das Letras.

Traducción del portugués: Gastón Sironi

Preludio

¿Dónde ubico la primera huella sonora que dejará su marca en la constitución del ser humano? ¿En el manto de la voz materna que arrulla con su canto los primeros sorbos del néctar de la vida del lactante? ¿O la huella proviene del *tum tum* del palpar del corazón materno que retumba vibrátilmente en el cuerpo fetal, en el interior de esa caja de resonancia que debe ser la concavidad del continente materno?

La primera señal de la existencia de mis hijos fue el sonido de un palpante fluido, un latir borboteante de vida, el *crescendo* galopante de un corazón en conformación. El sonido de ese brote palpante que me daba indicios de la existencia fetal duró algunos segundos, pero para el ser destinado a heredar la trama familiar y a portar un nombre determinado por la patrilinealidad, ese sonido sería incesante durante varios meses. En ese momento pensaba que los hijos heredaban los conflictos generacionales bajo el ritmo y el tono del *tumtum* del corazón materno.

¿Cómo se oirá el mundo por primera vez, al salir de la matriz acuosa? ¿Será como ese vibrato ruidoso que se oye al traspasar el umbral del espacio interno para transitar hacia la densidad del espacio urbano? Y en medio de esa turbulencia sonora, ¿cómo opera la voz materna?

“Muchas veces me calma su voz, no recuerdo lo que me dice, pero me queda el tono de

cómo me habla”, dice alguien recostado en el diván.

La voz materna es una melodía en la que gradualmente vamos discriminando sus componentes verbales. Antes de que la palabra exista en nuestras vidas, le antecede un gesto, el sonido gutural, el llanto, el grito, la garganta sería el primer instrumento sonoro. Poco a poco aparece el balbuceo vocal desde el tracto sonoro. Los sonidos vocales empiezan a consonar, al menos eso designa la palabra consonante, una letra que hace sonar a otra, consonar; toda vocal con una consonante diversa cambia su dicción.

El sonido es el manto de la palabra, una especie de piel, de sombra, de envoltorio, de vestuario, imposible pensar la palabra sin un registro de sonoridad, excepto en la palabra escrita, pero no la palabra del habla, la de la vida cotidiana, la de las conferencias y las terapias, las del aula y el cortejo amoroso, las del diálogo y la disputa. Conversar y consonar, el interjuego de lo vocal y la audición.

Infancia es una palabra que refiere, en principio, al niño que no habla, etimológicamente es *in-fari*, “sin habla”. Cuando aparece la palabra, ingresamos en otro funcionamiento, al universo signifiante que juegan con apalabrar las cosas ausentes, a un mundo sonoro donde la tesitura soprana es la significancia primordial. Luego llegará la adolescencia y con ella el cambio de voz, diferencia más evidente en el caso de los XY que en el caso de las XX. La metamorfosis de la masculinidad estaría signada por la mutación de la voz, de la sopranidad a la tenoridad.

* Sociedad Colombiana de Psicoanálisis.

Sonoridades

Algún otólogo, fonoaudiólogo o musicólogo ya debió construir categorías para agrupar los diversos matices del universo sonoro. Hay sujetos cognoscentes que no pueden relacionarse con el mundo sin clasificarlo y diferenciar sus matices, por ellos sabemos que en el campo sonoro hay una vasta denominación de tiempos musicales, que oscilan entre el *larghissimo* (extremadamente lento, menos de 20 ppm) al *allegro prestissimo con fuoco* (más de 240 ppm).

Ese forzoso oficio de la categorización me lleva a pensar en una simple y primaria comprensión psicoanalítica sobre las diversas escuchas que tenemos los humanos.

Primero estaría la escucha psicótica, la cual tiene como ejemplo al esquizoide que oye voces que lo acosan desde el exterior, aunque en realidad estas voces serían solo el reflejo de su voz interna. Una variación mitológica de esta escucha estaría en el relato del mito de Narciso, hay una versión en la cual la ninfa Eco se enamora de Narciso. ¿Podría este relato alejarnos un poco de ese culto visual de la imagen y permitirnos adentrarnos en la relación con la sonoridad del otro y el amor que puede suscitarlos su voz?

De otro lado estaría la escucha neurótica, la cual conllevaría a que un sujeto solo pudiera hacer sonoridad de la voz paterna, la sombra del padre cae sobre el yo, la sombra del padre cae sobre Hamlet y lo incita a la venganza, Adán oyó la voz del Dios padre y sintió vergüenza. Un analista oye en silencio, en ocasiones, a sus pacientes; otros, sus teorías; otros no oyen porque se duermen y acusan a sus pacientes de arrullarlos con la melodía de su voz.

¿Qué oímos del otro? Haydée Faimberg (2010) hizo eco de esta acción cuando nos invitó a interrogarnos sobre la escucha del paciente cuando le habla ese ser que fue designado para escucharlo, esa escucha (del

paciente) de quien le escucha (el analista) es el método que ella propone de revisión de las sesiones. Entre otras, ¿no sería más exacto hablar de superaudición que de supervisión?

“Mi clítoris queda en la entrada de mi oído”, me dice una mujer introvertida.

El compositor americano John Cage hizo una pieza musical llamada 4.33¹. Cage se sentó frente al piano, abrió la tapa que cubría el teclado y no ejecutó ninguna acción, solo cerraba la tapa y la abría para marcar los tres movimientos que componían su obra silenciosa. Durante el tiempo de ejecución silente, los ruidos del público asistente empezaban a hacerse audibles.

Escuchas

En la Antigüedad había un arte llamado cleonismancia, una especie de técnica de adivinación a partir de los sonidos o de las palabras, asociada a los oráculos, quienes referían buenos o malos presagios. Quien adivinaba malos presagios en dichos sonidos era un blasfemo.

A los oráculos de la Antigüedad se les obedecía y acataba, los dioses hablaban a través de ellos. En su origen, la palabra *obedecer* significaba “saber escuchar”.

Durante algunos siglos la confesión católica acontecía en el espacio público, hasta que dicha acción cedió su lugar, hacia el siglo VII. En dicho momento, la confesión de las penas privadas e íntimas reclamó un espacio similar al de las públicas, y construyó la figura del confesorio privado. Esta acción podría pensarse como el precursor de las prácticas terapéuticas que vinieron a inscribirse dentro de este ámbito de confesiones en el marco de una relación bipersonal.

Hay una escucha que busca una verdad, que intenta oponerse al secreto silenciado;

en esa línea está el inquisidor, el analista, el investigador; el primero oye para castigar, el segundo para sanar, el tercero para develar. El morbo del confesor es saber sobre los vicios privados que en el ámbito de lo público se ocultan, hay una pasión morbosa por develar verdades ocultas. Ejemplo de ello sería Freud (1909/1981a) incitando al Hombre de las Ratas a no callarse, a decirlo todo.

Mientras el paciente es obligado a cumplir la regla fundamental, Freud (1912/1981b) propone a los analistas oír libremente por entre las palabras del dicente para entramar los signos de otra forma, para que floten entre palabras que asemejarían nubes, para que rearmen con sus consonancias y disonancias otra partitura, aún inaudible o ilegible para el emisor. Cuán extraña es nuestra voz cuando oímos su timbre en algún reproductor.

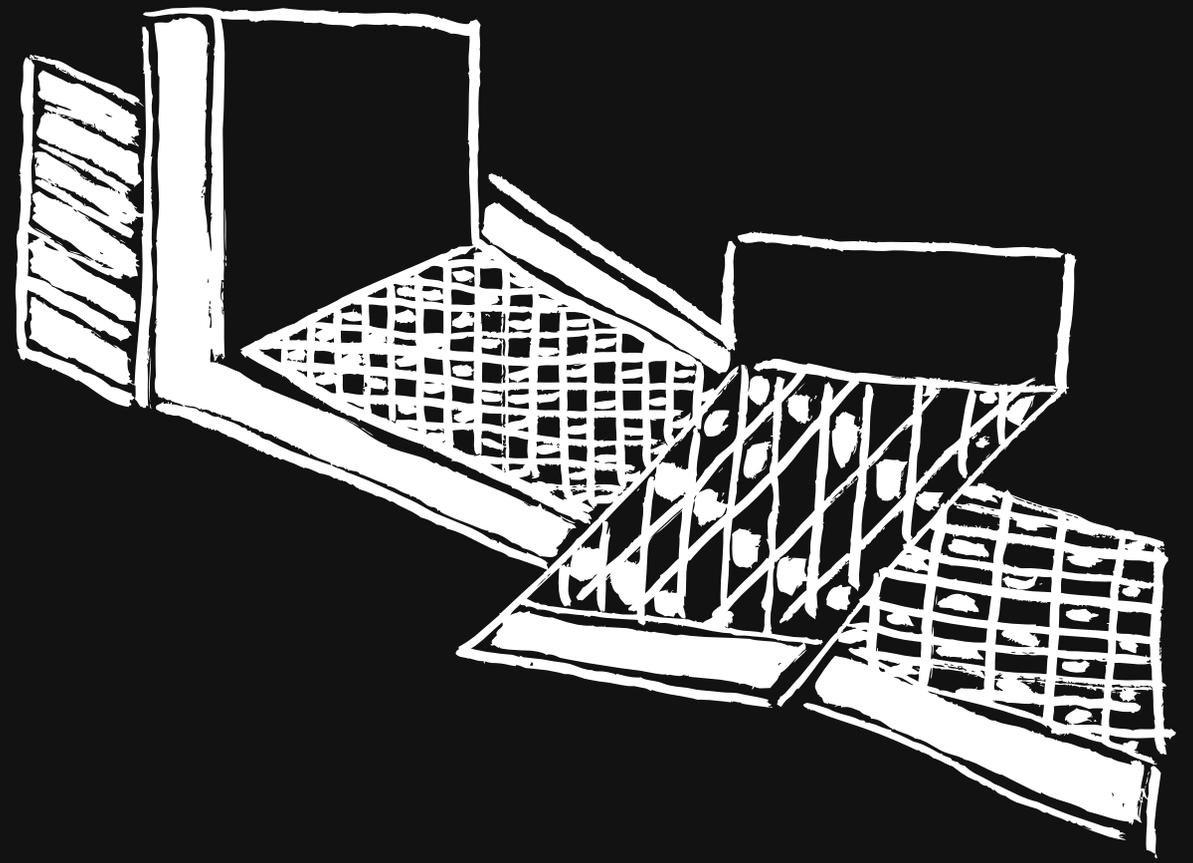
Paradójicamente, el inventor del psicoanálisis, el que oía en diagonales los lineales discursos alienados, sufría de amusia, una dificultad para discriminar sonidos musicales.

“Tu voz se adentró en mi ser y la tengo presa” (Cabrera, 1952), cantaba mi amada Celia.

Referencias

- Cabrera, R. (1952). *Tu voz* [canción].
- Faimberg, H. (2010). Método “la escucha de la escucha”. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 44(3), 33-41.
- Freud, S. (1981a). Análisis de un caso de neurosis obsesiva: Caso El hombre de las Ratas. En L. López Ballesteros (trad.), *Obras completas* (vol. 2, pp. 1441-1485). Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1909).
- Freud, S. (1981b). Consejos al médico en el tratamiento psicoanalítico. En L. López Ballesteros (trad.), *Obras completas* (vol. 2, pp. 1654-1660). Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1912).

1. 29 de agosto de 1952, en Woodstock.



Incidente:
Guerra

Guerra

Sólo negocios son las guerras: se vende plomo en vez de pan.
B. Brecht, *Madre Coraje y sus hijos*

El epígrafe hace referencia a un canto de la monumental obra de Bertolt Brecht, *Madre Coraje y sus hijos* (1941/2012), que independientemente del contexto en el que fue escrita (la guerra de los Treinta Años entre católicos y protestantes) es un profundo alegato antibélico. La cantinera Anna Fierling (Madre Coraje) es una astuta vendedora ambulante que intenta hacer de la guerra un negocio, sorteando con habilidad las diferencias entre católicos y protestantes. Montada en su carramato junto con sus tres hijos, va sacando partido de la guerra y del dolor humano. En esas circunstancias, pierde a sus hijos asesinados, fusilados por ambos ejércitos. A pesar de estas tragedias, que no dejan de conmovérlo profundamente, su único objetivo es mantener su negocio. Sobre el fondo de importantes acontecimientos históricos, expone su idea materialista-realista de la guerra. En el final, Madre Coraje, vieja, mísera y sin haber aprendido nada, sigue tirando de su carro.

En ocasiones se le ha cuestionado al autor por qué el personaje principal, aun perdiéndolo todo a causa de la guerra, no ha rescatado ninguna enseñanza y finalmente continúa participando de la misma. Brecht lo que intenta mostrar es que *Madre Coraje* no debe aprender nada, la intención del dramaturgo alemán es que el aprendizaje caiga del lado del espectador, provocándole cierta *distancia*, *extrañeza*, casi llevado al extremo de la incompreensión¹. Una representación distanciadora (*Verfremdungseffekt*, en alemán: “efecto V”, “efecto de distanciamiento, extrañamiento”) que el mismo Brecht (1949/1970) definía como “aquella que permite reconocer el objeto, pero que lo muestra, al propio tiempo, como algo ajeno y distante (Freud)” (p. 42).

A modo de ejercicio brechtiano, en esta edición de Incidente quedan convocados como espectadores/lectores ante la escritura del trabajo de dos autores de diferentes latitudes, Daniel Delouya, de Brasil, y Shifa Haq, de la India.

Ya desde el título del trabajo de Daniel Delouya están implícitas las resonancias de la pregunta freudiana “¿Por qué la guerra?”, pero va más allá y hace dos preguntas a modo de exhortación: “¿Y esta guerra? ¿Para qué?”. En un recorrido minucioso de aspectos de lo absoluto del narcisismo, nos lleva a cuestionar el propósito y las consecuencias de los conflictos armados. A través de una narrativa rica en referencias psicoanalíticas y filosóficas, el autor explora la naturaleza de la guerra como una manifestación de las pulsiones egoístas y destructivas del sujeto, y nos recuerda la importancia del reconocimiento del

* Asociación Psicoanalítica Argentina.

1. Brecht propone la teoría del distanciamiento o extrañamiento para organizar su propuesta dramaturgía. Impide al espectador identificarse instintivamente y confundir el drama con la realidad. En la medida en que reconozca como histórica una situación, el mundo parecerá capaz de ser transformado.

derecho de cada individuo a ocupar un lugar en el mundo y la prohibición moral de quitarle la vida a otro ser humano.

El texto de Shifa Haq, a través de la figura de Gandhi con su propuesta de una resistencia no violenta, nos desafía a considerar la paradoja de portar tanto la rama de olivo como el arma en la lucha por la libertad. Este enfoque nos lleva a contemplar las complejidades de la resistencia política por la paz. Pero es el hambre el que ocupa lugar central en su trabajo, tanto para pensarlo en la historia como en los grandes conflictos que han asolado nuestro mundo, y en especial su lugar en la guerra. Asimismo, el hambre como tal, que implica directamente su saciedad a través de la comida, así como la estrecha relación entre necesidad y satisfacción. Su texto destaca cómo sobre la base del binomio necesidad y satisfacción se han configurado profundos desequilibrios y desigualdades. Quedamos, pues, advertidos que hay otro hambre, el que se funda en un apetito por la destrucción.

Querer lo que se ve no es malo en sí, lo que es pernicioso es poseerlo sin medida y sin respetar las reglas del juego. Como nos recuerda Brecht (1941/2012): “Ninguna causa está perdida si queda un insensato dispuesto a luchar por ella” (p. 177).

Referencias

- Brecht, B. (1970). Pequeño Órganon para el teatro. En B. Brecht, *Escritos sobre teatro* (vol. 1). Nueva Visión. (Trabajo original publicado en 1949).
- Brecht, B. (2012). Madre Coraje y sus hijos. En B. Brecht, *Vida de Galileo. Madre Coraje y sus hijos*. Nueva Visión. (Trabajo original publicado en 1941).



Luis Camnitzer

De la guerra [About War], 2016-2017. Mixed media Dimensions variable
Courtesy Alexander Gray Associates, New York. © 2024 Luis Camnitzer / Artists Rights Society (ARS), New York.

¿Y esta guerra? ¿Para qué?

Algunos trabajos analíticos se inician de esta manera o vienen a formularse en torno al siguiente veredicto: o “yo o tú”, o “yo y tú, de la manera que yo impongo”. ¡Es guerra! Las consecuencias de este choque entre naciones o entre facciones dentro de la propia nación ponen abajo las adquisiciones más preciosas que el hombre ha alcanzado: la cultura. La guerra es una desilusión, afirma Freud (1915/2010a), de esa conquista, para la cual la civilización necesitó cobrar un precio alto a cada uno de sus miembros para instaurarse como tal, o sea, la contención de las pulsiones, las egoístas. El reconocimiento del derecho de ocupar un lugar en el mundo y con los otros es la concesión original dada a cada uno de los recién llegados a esa tierra¹, y es en ese derecho que se basa el precepto de “no matarás”². En otras palabras, nadie tiene derecho sobre la vida de nadie, lo que impone una barrera a las mociones egoístas para las cuales la existencia del otro se opone a los anhelos insaciables de posesión y expansión del individuo. Aquí reside el imperativo categórico de Kant. Es la razón práctica que, sin embargo, se contrapone a la tendencia natural sobre la cual se impone la ley de la cultura y su trabajo. El amor, es decir, la inclusión entre los otros, requiere por lo tanto de transformaciones pulsionales o, en el caso de muchos, algunas formaciones reactivas para lidiar con la amenaza de la pérdida del amor. Hay un duelo por hacerse a partir de ese conflicto de sentimientos entre el amor y la tendencia asesina, la aniquilación del otro, para que la cultura se constituya y permanezca: “De este conflicto de sentimientos nació ante todo la psicología”³ (Freud, 1915/2010a, p. 237). La psicología tiene, por lo tanto, la ley de la cultura como condición para su nacimiento. La psicología sería justamente ese trabajo del duelo que es simultáneo a la emergencia del lenguaje como lugar mítico y poético de concesión, de dejar de ocupar la posición absoluta, narcisística, del padre perverso todo poderoso, abriendo así el espacio para los intercambios, la producción cultural en comunión con los demás. El lenguaje es, precisamente, ese mito del héroe que *transmite-miente*⁴ a los demás el deseo y la realización del asesinato del padre sustituyendo su lugar, esta vez por el sitio de lenguaje, en un nuevo tiempo en

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

1. Ver: Freud (1895/1995).
2. Ver: Freud (1913 [1912]/2010c).
3. N. de la T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 295 de: Freud, S. (1992). De guerra y muerte: Temas de actualidad. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 273-303). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915).
4. “o poeta *transmentiu a realidade no sentido do seu anseio*” (Freud, 1921/2011, pp. 101-102), por eso es mentira, al mismo tiempo que es una transmisión de la muerte del padre primigenio y del nuevo reino de la palabra y de la poesía, o sea, de que el asesinato solo puede ocurrir en el habla, es decir, en el duelo, y la asunción de sus consecuencias, de castración y constitución de una comunidad humana. N. de la T.: En la cita de Freud en portugués, se trata de un juego de palabras, *transmentiu [transmintiô]*, presente en la traducción de P. C. de Souza para Companhia das Letras. En la versión en español de J. L. Etcheverry: “El poeta presentó la realidad bajo una luz mentirosa, en el sentido de su añoranza”. La traducción corresponde a la p. 128 de: Freud, S. (1992). Psicología de las masas y análisis del yo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 63-136). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1921).

que puede realizarse mediante las palabras la ocupación y la pérdida de ese lugar para dar nacimiento a la obra de la cultura. Una obra que se reitera *ad infinitum* en el trabajo del análisis y que es, finalmente, una lapidación constante de esa empresa. Cuando estalla la guerra civil, o entre pueblos, y la matanza acaba siendo autorizada, así como la destrucción de la naturaleza, de las viviendas, de los bienes materiales y culturales, generando refugiados y causando hambre y miseria, se rompe con el pacto cultural, y la mayor parte de las adquisiciones culturales acaban siendo perjudicadas.

Los orígenes de los pueblos están asociados a las regiones geográficas, la instauración de comunidades y su organización bajo los dictados del padre muerto, de los tótems y tabúes. Son las identificaciones singulares en torno a ciertos ideales que han mantenido los lazos y el desarrollo de los pueblos, y sus leyendas de origen. Un trabajo reciente sobre los primeros grupos humanos muestra que los pueblos originarios se componían de pequeñas comunidades igualitarias donde la acumulación progresiva de los bienes científicos, tecnológicos y culturales era distribuida, y no utilizada para fines de dominación sobre los demás, sino para el beneficio de todos, a favor del grupo como un todo⁵. Solo más tarde, el poder, la esclavitud y las guerras aparecerían en el escenario de la historia. En el momento en el cual el poder sobre el otro se impone sobre un grupo, o entre grupos, es la violencia la que se anuncia, y la identificación mutua, los lazos entre los subyugados son los que pueden unir fuerzas para reivindicar la justicia. Sin embargo, luego resultan en una guerra que hace crecer aún más la violencia⁶. Freud enfatiza que el descubrimiento de los dos grupos de pulsiones, de vida y de muerte, tiene un lugar fundamental en la relación con la paz y la guerra. Las pulsiones de muerte son esenciales para la vida, ya que sus acciones sobre las pulsiones sexuales permiten la diferenciación al servicio del lenguaje para la instauración de la dimensión cultural en el amor, el sexo, el juego, el deporte, la ciencia, el comercio, la creatividad de las artes y de la literatura, etc. No obstante, debido a sus preponderancias, las pulsiones de muerte, en la medida en que se desvinculan del trabajo del lenguaje, tienden a ponerse al servicio de la supervivencia, del egoísmo, del fanatismo y de la muerte. Este es el punto extremo de sus actuaciones cuando terminan siendo saturadas por las demandas culturales. En ese momento, son la dominación y la aniquilación del otro las que predominan. Es difícil, por lo tanto, según Freud, eliminar las guerras. En las perspectivas actuales de la era digital, el escenario futuro parece aun más asombroso: las guerras tomarían un rumbo diferente, en el cual sería posible destruir capas sociales enteras o pueblos, volviéndolos inútiles y prescindibles, hambrientos y destinados a la muerte, sin el uso de armas de fuego o nucleares⁷.

El conflicto de la actual guerra en Medio Oriente

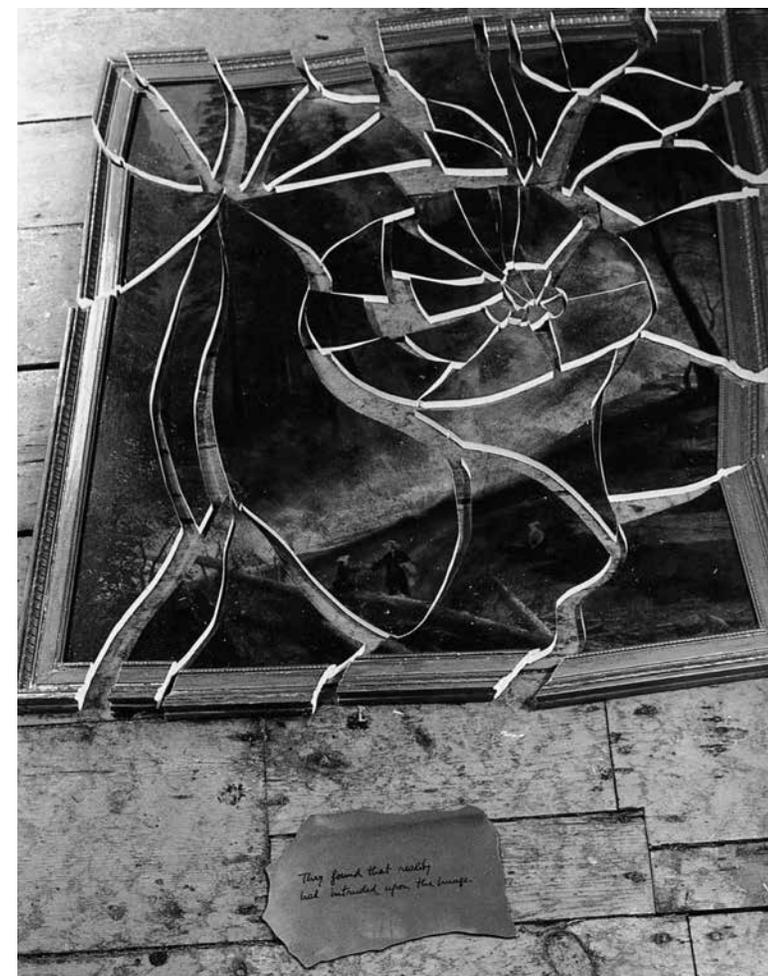
La reciente guerra en Medio Oriente –desencadenada a partir de la cruel masacre cometida por el grupo Hamás que gobierna la franja de Gaza, sobre la adyacente población israelí– es

5. Ver: Graeber y Wengrow (2021). Una obra de un antropólogo y un arqueólogo con numerosas nuevas evidencias basadas, en parte, en precisas técnicas de investigación de diferentes partes del mundo.
6. Ver: Freud (1933 [1932]/2010b).
7. Ver: Harari (2018/2019).

una nueva edición de un conflicto sobre la ocupación de la antigua tierra de Palestina que se viene repitiendo desde hace cien años, pero cuyas raíces son mucho más antiguas.

El debate actual sobre la guerra y la parte de su triste devastación surgen en términos geopolíticos, además de encender el antisemitismo en todo el mundo. La complejidad de este debate debe retrotraernos a una larga y singular historia del pueblo judío, pero que es, al mismo tiempo, característica de Occidente como lo conocemos hoy, ya que, en cada escalada terrorista o militar, el derecho de Israel a existir, el carácter del sionismo, sumado al cuestionamiento sobre el colonialismo anacrónico israelí y del supuesto *apartheid* en relación con los palestinos terminan exacerbados junto a fuertes olas de antisemitismo. Aquí, la guerra y la psicología de los pueblos cobran vida y evocan curiosamente el último libro de Freud (1939 [1934-1938]/2018) sobre el aporte de Moisés, con el que me gustaría iniciar la parte final de este ensayo.

Cuando Freud (1934/1970) comienza a redactar su libro, escribe para Arnold Zweig: “Nos preguntamos una vez más cómo los judíos llegaron a ser lo que son [...]. Luego descubrí la fórmula: Moisés creó a los judíos” (p. 91). ¿Qué invención es esta? Una nueva idea sobre un único dios, creador del universo y de la vida, confirmada por varias evidencias históricas y arqueológicas, surge en la gloriosa decimoctava dinastía egipcia. Un joven faraón, Amenophis IV, toma el poder en 1375 a. C. e instaura un estrecho monoteísmo. Su reinado duró diecisiete años antes de ser depuesto por el régimen anterior. Un sacerdote o gobernador del reino vencido eligió un pueblo esclavo para reavivar esa religión a cambio de su libertad. De ahí el éxodo y la llegada a la tierra de Israel. Los preceptos monoteístas de esta religión son: el combate al politeísmo y a sus figuraciones, la oposición a cualquier adoración de seres en esa tierra, sean naturales o humanas, y la abolición de la creencia de la vida después de la muerte. La idea central es que es el hombre quien sirve a Dios, que a su vez no es figurable en términos antropomórficos. La lucha contra la idolatría se convierte en una misión única, y para ello la organización de una comunidad a través de 613 preceptos prácticos que atraviesan la alimentación, la sexualidad, la muerte y las relaciones entre sus integrantes. No hace falta decir que esta imposición de la erradicación total de la idolatría es impracticable y conduce al asesinato de Moisés, sin embargo, el resurgimiento de esa tradición con esas aspiraciones extremas y constantes de simbolización y de sublimación apuntan a las adquisiciones culturales más elevadas en relación con los dictámenes de las leyes del padre muerto: la valoración de la palabra y de la intelectualidad, en oposición a la sensorialidad. El cambio de las satisfacciones pulsionales por esos ideales dotó a ese grupo, por un lado, de un sentimiento de orgullo de cumplimiento, y por otro, de fuertes lazos de pertenencia y de garantía de vida de uno en relación con el otro. La religión mosaica –con su marca extrema de negatividad– anula a Dios como persona y, por lo tanto, es una religión sin Dios, lo que hace su asunción y sus metas inalcanzables; la era de los profetas demuestra un fracaso continuo en poder cumplirlas por completo⁸. Pero eso es historia. Los reinos bíblicos llegan a su fin con las destrucciones de los dos templos por las invasiones y guerras con los griegos (586 a. C.) y romanos (70 d. C.), la última llevando a la diáspora, aunque un núcleo importante de judíos permanece en la tierra de Israel. Las persecuciones de judíos durante siglos en el mundo cristiano son conocidas, hasta culminar en las atrocidades de la Shoah, teniendo como pretexto de los primeros arrogarse



Luis Camnitzer

They found that reality had intruded upon the image, 1987. Mixed media. Dimensions variable
Courtesy Alexander Gray Associates, New York
© 2024 Luis Camnitzer / Artists Rights Society (ARS), New York

para sí el lugar del pueblo elegido⁹. Los judíos desde siempre aspiraron a retornar a la tierra prometida, y esto se evidencia en su vasta literatura, más allá de los mites de sus festividades. Con la emancipación de los judíos (que acelera la desvinculación de la religión con la identidad del pueblo judío) y los movimientos europeos de reivindicación nacional y territorial de los pueblos, entre finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, surge la idea del Estado judío en Israel. Idea preconizada por el dramaturgo vienés Theodor Herzl (1896 [1895]/2016), a partir del cual se consolida un movimiento sionista y las migraciones sucesivas (1882-1903, 1904-1914, 1919-1923, 1924-1928, etc., hasta la Shoah). Vale la pena recordar que los regresos a Israel ya existían antes, en los siglos VI, XIII, XVII y XVIII, con un carácter más religioso. En la edad Moderna, la tierra de Israel con sus nativos (cristianos, musulmanes y judíos) viene siendo ocupada sucesivamente por los sirios, los egipcios, el Imperio otomano y el británico. En las primeras migraciones de judíos, las tierras fueron compradas para establecer granjas con

8. Ver: Delouya (2000).

9. La verdad es que el término bíblico no es el de *pueblo elegido*, sino de *Am Segula*, pueblo con una propiedad especial, por la asunción del combate a la idolatría, *Milhemet Avoda Zara*.

El hambre y un lugar para el ñam-ñam

*Y tened por cierto que os pondremos a prueba
con algo de temor, hambre...*

El Sagrado Corán, 2:155

regímenes marxistas y anarquistas, y las relaciones con los nativos eran de amistad y colaboración. Sin embargo, con la declaración en 1917 del ministro inglés Arthur J. Balfour sobre el derecho de la constitución de un Estado judío, las relaciones se agrietaron y en 1920 líderes palestinos se reunieron en Damasco para prohibir la venta de tierras a los inmigrantes y la oposición a la constitución del Estado judío. Los conflictos armados pronto se iniciaron, y permanecen hasta hoy. En 1948, con la declaración del Estado de Israel, los palestinos se negaron a establecer un Estado propio al lado de Israel, reivindicando todo el territorio, lo que provocó la guerra que generó más de 700.000 refugiados palestinos. Los crímenes de guerra de Israel han ido en aumento desde entonces. Y, del otro lado, las organizaciones palestinas de liberación de Palestina han recurrido al terror contra la población israelí.

Si hasta la emancipación de los judíos en Europa el judío era considerado el otro extranjero –“ustedes no son de aquí”–, sin derecho sobre la tierra y la registración de sus inmuebles, entre otros derechos civiles negados, además de ser visto como la causa de todos los males, es interesante advertir cómo esa idea de que los judíos no tienen derecho sobre la tierra de Israel vuelve en apoyo a los palestinos y, por ende, el sionismo es genocida y colonialista, encendiendo nuevamente por todas partes el antisemitismo estructural.

El pueblo palestino e Israel tienen derechos iguales sobre la tierra y es necesario facilitar la convivencia de dos Estados vecinos. El Estado de Israel como hogar exclusivamente para el pueblo judío, pese a sus razones históricas, termina vulnerando, por otra parte, la hospitalidad necesaria para cualquier extranjero que quiera establecerse allí.

Referencias

- Delouya, D. (2000). *Entre Moisés e Freud: Tratados de origens e de desilusão do destino*. Via Lettera.
- Freud, S. (1970). Letter from Freud to Arnold Zweig (30/9/1934). En E. L. Freud (ed.), *The letters of Sigmund Freud and Arnold Zweig*. Harvest Books. (Trabajo original publicado en 1934).
- Freud, S. (1995). *Projeto para uma psicologia científica*. Imago. (Trabajo original publicado en 1895).
- Freud, S. (2010a). Considerações atuais sobre a guerra e a morte. En P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 12, pp. 209-246). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1915).
- Freud, S. (2010b). Por que a guerra? (carta a Einstein). En P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 417-435). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1933 [1932]).
- Freud, S. (2010c). Totem e tabu. En P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 11, pp. 13-244). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1913 [1912]).
- Freud, S. (2011). Psicologia das massas e análise do Eu. En P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 15, pp. 13-113). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1921).
- Freud, S. (2018). Moisés e o monoteísmo: Três ensaios. En P. C. de Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 13-188). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1939 [1934-1938]).
- Graeber, D. y Wengrow, D. (2021). *The dawn of everything: A new history of humanity*. Picador.
- Harari, Y. N. (2019). *21 lições para o século 21* (P. Geiger, trad.). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 2018).
- Herzl, T. (2016). *Der Judenstaat: Versuch einer modernen Lösung der Judenfrage*. Holzinger. (Trabajo original publicado en 1896 [1895]).

Traducción del portugués: Mariné Fernández Gianni

Cuando venzo las fuerzas que pueden haber silenciado la musicalidad de la historia india, su alegre estribillo orquestal de tierras y culturas extranjeras –ya sean cercanas o lejanas–, relato que crecí en una India que tenía una profunda amistad con la Palestina histórica, íntimamente adornada de una imaginación en común. Aunque las fuerzas de derecha y su islamofobia deseen borrar los numerosos capítulos de nuestra memoria colectiva, la verdad perdura en las ruinas de nuestra democracia. Las leyendas cuentan que Baba Farid, el amado poeta y místico, viajó a Jerusalén Oriental a principios del siglo XIII, al Imperio otomano. Su santa presencia conmovió a quienes lo conocieron, y siete siglos más tarde todavía se denomina el sitio donde vivió como *Al-hindi Serai*, un santuario que ha acogido a los *murids*¹ o a los deseosos de unión con el maestro místico. No hace tanto tiempo, el nizam de Hyderabad, una monarquía independiente ubicada en el Decán, antes de unirse a la Unión de la India posindependencia colocó candelabros para adornar la mezquita de Al-Aqsa, que tal vez sigan brillando incluso en la actualidad en horas de silencio y oraciones. Además de la imagen de candelabros resplandecientes, se encuentran las imágenes sepias de soldados indios caídos que lucharon junto con los aliados contra el Imperio otomano. Alrededor de cuarenta soldados fueron enterrados en dos cementerios de Gaza, lejos de su patria, pero más cerca de Baba Farid. Mientras el monstruo que acecha a la población de un mundo globalizado e impulsado por el mercado reduce a las culturas a formas de consumo tales como la promesa de un *hummus*², *zaatar*³ y *kunefe*⁴ “auténticos” en los supermercados, en la profundidad de la imaginación sobre India, Palestina aparece como un hombre alto y corpulento en *keffiyeh*⁵ que llegamos a reconocer como Yasser Arafat. Quizás fue en el recuerdo de la larga noche de la colonización británica de la India, con sus heridas todavía muy frescas en la mente de su pueblo, que la nueva República de la India encontró una conexión inquebrantable con la lucha política de Sudáfrica y la Organización para la Liberación de Palestina (OLP). India fue el primer país no árabe en reconocer a la OLP como la única rep-

* Ambedkar University Delhi.

1. N. del T.: En el sufismo se conoce como *murid* al discípulo o seguidor de un maestro sufi.
2. N. del T.: Especie de puré de garbanzos muy consumido en Medio Oriente.
3. N. del T.: Mezcla de especias y hierbas típicas de la cocina árabe de uso muy extendido en países de Medio Oriente.
4. N. del T.: Postre dulce originario de Turquía.
5. N. del T.: Bufanda a cuadros en blanco y negro tradicionalmente usada por los agricultores palestinos durante el período otomano y que con el tiempo se convirtió en un símbolo de la identidad palestina.

resentante legítima de los palestinos. Se podría decir incluso que la India pudo aceptar y reconocer que los palestinos, a través de Arafat, en las palabras de Edward Said y de Mahmoud Darwish, llevaban “una rama de olivo en una mano y el arma de un luchador por la libertad en la otra”. Estas palabras vuelven a nuestras mentes como una súplica de una visión binocular o escotópica, sin la cual podríamos experimentar una trágica escisión en el interior de nosotros mismos o del momento contemporáneo. ¿Cómo nos reconciliamos con los dos aspectos de la imagen como lindantes o que comparten una frontera? El desafío que plantea tal imagen no es desconocido. Cuando Gandhi hablaba al mismo tiempo de resistencia no violenta, o de no violencia, se trataba de una propuesta imposible. El mundo se preguntaba: ¿es posible ser no violento en una resistencia política? En el experimento indio con la verdad de los oprimidos aprendimos que la no violencia no es lo mismo que la cobardía, y que la violencia puede dar lugar algún día a la no violencia. Por lo tanto, la imagen del luchador por la libertad podría tener las dos caras, la rama de olivo y el arma, en una relación paradójica. Es importante considerar que el apoyo al derecho palestino a la libertad y la soberanía tiene una historia, una vieja amistad que no involucró el antisemitismo.

Poco después de su independencia, la India fue el primer país en cortar relaciones diplomáticas, culturales o comerciales serias con el gobierno del *apartheid* de Sudáfrica. El Congreso Nacional Africano (CNA) mantuvo una oficina de representación a partir de la década del sesenta, mientras trabajaba codo a codo en la Organización de las Naciones Unidas (ONU), el Movimiento de Países no Alineados (MPNA) y otras organizaciones multilaterales que se oponían a la clasificación racial opresiva. Uno podría preguntarse qué saben las colonias sobre el gobierno por la fuerza, que no permite la neutralidad política o el abordaje humanista liberal. Es como si las colonias del pasado no reprimieran los espectros del colonialismo que marcan su conciencia. En ocasiones, esto es evidente en las políticas de la amistad, pero también en las leyes étnicas, etnonacionalistas o de castas que ellas perpetúan en su propio suelo. La India no está exenta de sus propias ambiciones coloniales ni es inocente de su arraigada preferencia por el *homo hierarchicus*. Tiene prácticas de “separación” desde hace siglos, segrega a las personas en función de su nacimiento o pertenencia, en su tierra y en sus periferias.

Al igual que el monstruo griego Hydra, la “segregación” o la necesidad de “separación”, lo que en afrikáans llegó a ser conocido como *apartheid* en el inconsciente político sudafricano, posee más de una cabeza. Freud se enfrentó a la bestia de muchas cabezas en su clínica con mecanismos de defensa, de represión, negación, renegación y forclusión, a través de los cuales el yo perpetúa un *apartheid* interno para aspectos intolerables de la realidad. En *Fetichismo*, Freud (1927/1953a) observa que es posible, y en situaciones dolorosas es necesario, que el yo se escinda para mantener incomunicadas dos experiencias contradictorias, impidiéndoles la nacionalización. De esta manera, por ejemplo, uno puede albergar un recuerdo de su victimización y, al mismo tiempo, identificarse con el agresor, como dos cabezas separadas. Del mismo modo, Freud (1919/1955) señaló que la fantasía “pegan a un niño”, aunque pareciera masoquista, también podía ser sádica. La mayoría de los casos de etnonacionalismo insisten en atacar y deslegitimar la existencia de contradicciones, a favor de historias puras de inocencia. Los colonizadores llevaron la carga de civilizar las colonias al mismo tiempo que mataban a miles de personas, a través de la lógica del darwinismo racial o de la religión, mientras que los Estados poscoloniales, caóticamente plurales en la

mayoría de los casos, pueden organizarse por el temor de las minorías a establecer sus regímenes de poder.

La represalia israelí, luego de los ataques de octubre por parte de Hamas, han matado y herido a miles de personas, y más de dos millones fueron evacuadas. El mundo está observando a quienes escaparon por poco de la muerte, pero no pueden escapar del hambre, la inanición, la deshidratación y la enfermedad. Deseo quedarme con la imagen de la persona que sufre hambre para imaginar lo que será una obligación ética, no solo para aquellos a los que lloramos, sino también para aquellos que están desapareciendo ante nuestros ojos. Para las naciones más pobres, el hambre siempre ha sido una guerra. Pero ahora estamos llamados a ser testigos de un apetito de destrucción. A través de la consternación de los palestinos hambrientos, heridos y evacuados, la formulación de Giorgio Agamben de la “vida desnuda” vuelve a nuestras mentes como un análisis de la violencia soberana y la biopolítica. El destino de los palestinos los conecta con los millones de hambrientos en la región del Sahel, Sudán del Sur, Siria, Yemen y Afganistán, cuya privación, como en el caso de sus pares palestinos, es consecuencia de la expansión de conflictos armados, los golpes de Estado y la pobreza. Freud sabía que el hambre es una catástrofe en la que el cuidado y la violencia toman una forma macabra dentro del cuerpo y de la mente. Incluso en los campos de concentración, como declaró Levi, era el famélico *Muselmann* la forma de vida más abyecta, a quien el miedo, la humillación y el horror le habían quitado toda conciencia y toda personalidad para hacerlo absolutamente apático y alguien a quien los prisioneros querían evitar a toda costa (Agamben, 1995). Agamben utilizaba la vida desnuda llamada *Muselmann* para designar “no tanto un límite entre la vida y la muerte... [sino] el umbral entre lo humano y lo inhumano” (p. 55).

Es interesante imaginar que la palabra árabe *muslim* aparece como el personaje principal de *vida desnuda* en los campos de concentración, ya que literalmente significa “el que se somete incondicionalmente a la voluntad de Dios” (Agamben, 1999, p. 45). Tras leer el relato de Levi sobre la abyecta vida en los campos, Agamben escribe: “En cualquier caso, es cierto que, como en una especie de feroz ironía, los judíos sabían que no morirían en Auschwitz como judíos” (p. 45), sino como musulmanes. Una asociación fascinante surge de la novela *La lista de Schindler*, ganadora del premio Booker, de Thomas Keneally (1982/2020). Keneally escribe que la jerga utilizada en el campo “evocaba el recuerdo de los noticieros cinematográficos que mostraban escenas de hambre en países musulmanes, y se aplicaba a los prisioneros que atravesaban la línea de separación entre los vivientes voraces y los que estaban como muertos”⁶ (p. 321). Algunos analistas sugieren que también se puede suponer que algunos prisioneros de campos de concentración nazis habían visto fotografías o quizás leído las crónicas de Albert Camus sobre la hambruna en la región argelina de Cabilia en 1939 (Jarvis, 2014). Lo que es importante señalar es que la imagen del *Muselmann* arroja luz sobre la violencia colonial europea moderna y sus procedimientos, que tienen similitud holográfica con los árabes de Argelia, *coolies* de la India y *niggers* de África. Estos epítetos son señales de necropolítica y hambre, una línea que separa a los favorecidos de los condenados.

6. N. del T.: Traducción de C. Peralta. La traducción corresponde a: Keneally, T. (1995). *La lista de Schindler*. Biblioteca de Bolsillo. (Trabajo original publicado en 1982).

Las noticias sobre la alarmante tasa de hambre que padecen los palestinos desalojados de Gaza coincidieron con un cambio en mi vida de ensueño, que ahora se encuentra plagada de pesadillas. La imagen de niños, mujeres y hombres que hacen cola para conseguir comida en recipientes de plástico vacíos, camiones de comida que desaparecen ante una masa de gente hambrienta o el alivio maníaco en los rostros empapados de lluvia de los niños que, esperanzados, esperaban que Alá tratara de saciar su sed; había comenzado a evocar una reacción traumática en mi inconsciente, que me vinculaba con la experiencia del hambre almacenada generacionalmente en mis tejidos. Lacan (1964/1973) escribió la famosa cita: “Las pulsiones nos solicitan en el orden sexual –son algo que viene del corazón–. Para sorpresa nuestra, nos enteramos por él que el amor, en cambio, es algo que viene del estómago, es lo que está de rechupete”⁷ (p. 189). Este lugar, sin embargo, es el de la primera herida. Recientemente, mi vida oral temprana tiene una nueva conformación, la del vampiro. En un sueño, una presencia vampírica se acerca rápidamente para alimentarse de mí. Comencé a darme cuenta de que se trataba de una representación inconsciente de aquellos por quienes mi corazón estaba sangrando conscientemente. Al despertar, la vergüenza sustituyó al terror. Además de la propia identificación y *caritas*, ¿es posible perpetuar una división privada de castas en la que debo protegerme de los condenados a morir de hambre? Mientras que los relatos folclóricos y las representaciones de los vampiros tienden a sugerir aspectos fálicos-edípicos heterosexuales (un aristócrata acechando el dormitorio de una mujer), la invasión necrófila y caníbal en mi sueño trajo asociaciones con la Gran Hambruna y las hambrunas de Bengala, donde miles de personas cayeron en pozos de fuego de propiedad privada sin una pizca de compasión por parte de terratenientes ausentes o gobernantes coloniales. Los vampiros, como sabemos, están muertos y condenados a vivir para siempre; se trata de un estado similar al del hambre, en el que uno es destruido silenciosamente por una sensación que no produce una muerte rápida. Al igual que en los relatos folclóricos, el cuerpo inalterable del vampiro, sin pedir disculpas, salió de su cementerio para atacar a este soñador.

En el artículo sobre el amor de transferencia, Freud (1915 [1914]/1953b) llama la atención del lector sobre las pasiones elementales más urgentes que las que pueden ser adormecidas mediante la técnica analítica. Se encuentra implícito en el texto que el tema del amor pronto se convierte en una conversación sobre comida. Recurre a la poética de las protestas, en las que lo psíquico disminuye a favor de lo material y lo que aparece en su lugar es “lógica de sopas y argumentos de albóndigas”⁸ (p. 169). Continúa soñando con comida, de manera similar a una confesión encubierta de que la verdadera amenaza al proyecto psicoanalítico es un hambre inasimilable, que en el mejor de los casos es tolerada pero no olvidada por el paciente. Escribe:

El médico no puede escenificar con ella el episodio de la carrera de perros en que se había instituido como premio una ristra de salchichas, y que un chusco arruinó arrojando una sola salchicha a la pista: sobre esta se abalanzaron los perros, olvidando la carrera y la ristra que allá lejos aguardaba al vencedor. (p. 169)

Freud pudo ver que, tanto en el amor como en la guerra, tenemos el desafío de imaginar que podríamos beneficiarnos del control del pensamiento, una función que tiene una importancia inestimable para nosotros. Pensar aquí no es tanto un alegato a la razón, sino más bien una invocación al *eros* o a la cultura. Quizás los vampiros no vuelvan a la vida con los tormentos del hambre. Codician la vida misma y envidian su efecto, que corre por las venas de los vivos como su derecho eterno. Libertad.

Referencias

- Agamben, G. (1995). *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Stanford University Press.
- Agamben, G. (1999). *Remnants of Auschwitz: The witness and the archive*. MIT Press.
- Freud, S. (1953a). Fetishism. En J. Strachey (trad.), *The complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 21, pp. 147-157). Hogarth. (Trabajo original publicado en 1927).
- Freud, S. (1953b). Observations of transference love. En J. Strachey (ed.), *The complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 12, pp. 159-171). Hogarth. (Trabajo original publicado en 1915 [1914]).
- Freud, S. (1955). “A child is being beaten”: A contribution to the study of the origin of sexual perversions. En J. Strachey (ed.), *The complete psychological works of Sigmund Freud* (vol. 17, pp. 177-204). Hogarth. (Trabajo original publicado en 1919).
- Jarvis, J. (2014). Remnants of Muslims: Reading Agamben’s silence. *New Literary History*. 45(4), 707-728.
- Keneally, T. (2020). *Schindler’s list*. Washington Square. (Trabajo original publicado en 1982).
- Lacan, J. (1973). *The seminar of Jacques Lacan, book 11: The four fundamental concepts of psychoanalysis* (J. Elian Miller (ed.). WW Norton & Company. (Trabajo original publicado en 1964).

7. N. del T.: Traducción de J. L. Delmont-Mauri y J. Sucre. La traducción corresponde a la p. 196 de: Lacan, J. (1995). Del amor a la libido. En de J. L. Delmont-Mauri y J. Sucre (trad.), *El seminario de Jacques Lacan, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1964).

8. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción de esta cita y la siguiente corresponde, respectivamente, a las pp. 170 y 172 de: Freud, S. (1991). Puntualizaciones sobre el amor de transferencia. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 12, pp. 159-176). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915 [1914]).



Dossier:
Sobreviviente

Luis Camnitzer
A to cosmopolite, 2020-2022. Lambda c-type prints in 678 parts
11 x 8 1/2 in each (27.9 x 21.6 cm each)
Courtesy Alexander Gray Associates, New York
© 2024 Luis Camnitzer / Artists Rights Society (ARS), New York

Sobreviviente

Nadia Murad, activista de derechos humanos iraquí y ganadora del Premio Nobel de la Paz de 2018, afirmó en una entrevista al periódico *Folha de São Paulo* (Murad, citada en Campos Mello, 2 de julio de 2023): “Si no compartes tu historia, proteges a los criminales” (párr. 2). Comprometida con la lucha contra el uso de la violencia sexual como arma de guerra, y de la cual fue víctima y sobreviviente, argumenta que solo el testimonio puede evitar que otras mujeres pasen por lo que ella pasó y, de esa manera, castigar a los responsables.

De hecho, varios pensadores consideran que el rápido olvido de los crímenes de la dictadura militar en Brasil (1964-1985) a partir de una amnistía amplia, general y sin restricciones, e incluso de la esclavitud, no solo impidió políticas públicas de reparación, sino que también ayudó a perpetuar ciertas prácticas sociales, como la violencia policial y el trabajo análogo al trabajo esclavo. Por otro lado, Argentina no solo no olvidó, sino que condenó a los involucrados en las barbaries, dando así voz tanto a los que sobrevivieron como a los muchos otros que fallecieron, testimonio registrado casi cuarenta años después en la película *Argentina, 1985*, de Santiago Mitre (2022).

Son muchos los que no sobreviven: por las vidas robadas, por la situación a la que fueron sometidos o por el suicidio en función de la extrema desubjetivación, incluso por la culpa de haberse mantenido vivos. El sobreviviente es condenado al castigo de sus dolores, de las experiencias vividas y de las marcas en la memoria. Cuenta como testimonio para que no haya olvido, aunque muchos prefieran olvidar. Al exponer sus cicatrices, acaba denunciando, rompe con las narrativas que omiten hechos

e insisten en versiones únicas, y hace que su horror entre en el orden simbólico.

Sobrevivir es un modo privilegiado de entrar en la Historia. Por ese motivo, Primo Levi (1986/2016) divide a los sobrevivientes de los campos de exterminio nazis en dos categorías: por un lado, aquellos que callan, y por otro, aquellos que consiguen hablar sobre lo que ocurrió. Él eligió contar lo que vivió en Auschwitz, pero hay quienes vuelven sin palabras, como observa Benjamin (1933/2012) entre los combatientes de la Primera Guerra Mundial, los que ante la intensidad extrema de la experiencia volvieron en estado de mudez, incapaces de narrar lo vivido, y cuando ninguna narrativa sobrevive, los hombres pierden la capacidad de transmitir enseñanzas y el patrimonio cultural de la Humanidad se empobrece, al punto de que Agamben (1978/2005) afirma que el hombre contemporáneo tiene, como uno de los pocos datos de que dispone sobre sí mismo, la incapacidad de hacer y transmitir experiencias.

Es importante pensar que la supresión de la experiencia histórica funciona de la misma manera que en el psiquismo individual. La cultura también tiene aspectos negados y, como tal, siempre está lo que permanece indomable, lo que escapa al control y tiende a la repetición de hechos violentos y traumáticos, como ya lo indicaba Freud (1914/1969). O el retorno del oprimido que, a diferencia del reprimido, es el resultado de una censura que se organiza contra el derecho de ser del *self*, efectuada a partir de una sobredeterminación desde afuera y bajo el efecto de la opresión del otro (Bollas, 2015).

Por lo tanto, los sujetos deben realizar un doloroso trabajo, y es a través de la propia cultura. En las catástrofes sociales son fundamentales la rememoración individual y la colectiva como



He worked with forbidden symbols-

Luis Camnitzer

Uruguayan torture series, 1983-1984 (detail) Photoetching in 35 parts, 29 1/2 x 21 5/8 in (74.93 x 55.12 cm)
Courtesy Alexander Gray Associates, New York. © 2024 Luis Camnitzer / Artists Rights Society (ARS), New York

procesos interdependientes de elaboración, aunque para ello sea necesaria una represión temporal. Weil (13 de mayo de 2021) cita el caso del Holocausto, que requirió más de treinta años para que los testimonios pudieran tener un lugar de pertenencia, de reconocimiento y de memoria compartida en la comunidad.

Por ello, Zaltzman (2007) recuerda que el concepto de crímenes contra la humanidad, que surge como noción jurídica en 1945 en el Estatuto del Tribunal Militar Internacional de Nuremberg, pasó por sucesivas revisiones de lo que caracterizaría esa noción, mostrando la dificultad de definir este estatuto al punto de calificarlo como no-humano. Entendiéndola como una situación de excepción, se corre el riesgo de posicionar la dimensión criminal como por fuera de la condición humana, pre-

servando la ilusión de una humanidad idealizada. Lo que dejaría al “espíritu maligno” actuando de manera invisible. Por consiguiente, es fundamental el trabajo de la cultura que trae al nivel de la conciencia lo que hasta entonces era negado, para construir una nueva inteligibilidad que reúna la dimensión psíquica, individual y colectiva, y para transformar lo impensable en pensable para ser pensado.

Es decir, contar los recuerdos posibilita elaborar lo traumático. Es lo que determina la escucha del analista, es lo que transforma la vivencia cruda en resignificación individual y repertorio social. Y es lo que hace alcanzar vuelos transgeneracionales, ya que el contenido negado también se transmite de modo transgeneracional, una herencia inconsciente que en forma de síntoma aparece en la subjetividad de las

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo.

nuevas generaciones por medio de los procesos de identificación y construcción de ideales (Rosa, 2001). Y esa es la tarea del sobreviviente. Le corresponde el poder de la capacidad de resistencia histórica y, por lo tanto, política. Solo así quien sobrevivió a un genocidio físico o intelectual puede preparar las condiciones para el perdón de sí y del otro para la rehumanización reparadora del grupo (Bollas, 2011) y para poder hacer valer su historia en la Historia.

Para abordar el tema, nos apoyamos en el artículo de Enzo Traverso (Gavi), que recupera la importancia de los testimonios del sobreviviente Primo Levi en la política de su presente y del nuestro, y reflexiona sobre ciertos equívocos que lo persiguen. A continuación, Márcio Seligmann-Silva (San Pablo) nos cuenta sobre una nueva modalidad de construcción de la memoria de los explotados, que incluye los antimonumentos y las contraimágenes, provocando un giro testimonial y decolonial del saber. Las políticas de olvido del terrorismo de Estado que levantan voces negacionistas son el foco de Federico y Gerardo Caetano (Montevideo), que destacan el potencial civilizador de la memoria. Posteriormente, para abordar la potencia del registro fotográfico, Ángeles Donoso Macaya (Santiago de Chile) parte de imágenes familiares de fotos de autoría de su abuelo para trazar su testimonio personal sobre la dictadura de Augusto Pinochet en Chile (1973-1990), y Claudia Cavalcanti (Recife) trae el testimonio de su experiencia en Alemania Oriental y la espera de su documentación producida por la Stasi. Y, finalizando nuestro *Dossier*, Jhonatan Rangel y Claudine Chamoreau (Ciudad de México) hablan de la supervivencia de una lengua como constructo sociohistórico con el que un grupo de personas se identifica y del riesgo inminente de que algunas de las lenguas desaparezcan.

Referencias

Agamben, G. (2005). *Infância e história: Destruição da experiência e origem da história*.

UFMG. (Trabajo original publicado en 1978).

- Benjamin, W. (2012). Experiência e pobreza. En S. P. Rouanet (trad.), *Magia e técnica, arte e política: Ensaíos sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas* (vol. 1, pp. 123-128). Brasiliense. (Trabajo original publicado en 1933).
- Bollas, C. (2011). The fascist state of mind. En C. Bollas, *The Christopher Bollas reader* (pp. 79-83). Routledge.
- Bollas, C. (2015). Psicanálise na era da desorientação: Do retorno do oprimido. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 49(1), 47-66.
- Campos Mello, P. (2 de julio de 2023). “Se você não compartilha sua história, protege criminosos”, diz Nobel da Paz iraquiana. *Folha de São Paulo*, 34424. <https://www1.folha.uol.com.br/mundo/2023/07/se-voce-nao-compartilha-sua-historia-protege-criminosos-diz-nobel-da-paz-iraquiana.shtml>
- Freud, S. (1969). Recordar, repetir e elaborar. En J. Strachey (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 12. pp. 191-203). Imago. (Trabajo original publicado en 1914).
- Levi, P. (2016). *Os afogados e os sobreviventes: Os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. Paz & Terra. (Trabajo original publicado en 1986).
- Mitre, S. (diretor) (2022). *Argentina, 1985* [película]. La Unión de los Ríos, Kenya Films, Infinity Hill.
- Rosa, M. D. (2001). O não-dito familiar e a transmissão da história. *Psyché*, 5(8), 123-137.
- Weil, E. (13 de mayo de 2021). *Lugares do traumático, o genocídio: O nó coletivo-individual*. Conferencia de Eva Weil sobre su documento para el 81° Congreso de Psicoanalistas de Lengua Francesa, evento virtual.
- Zaltzman, N. (2007). *L'Esprit du mal*. Éditions de l'Olivier.

Traducción del portugués: Mariné Fernández Gianni

Calibán -
RLP, 22(1),
159-167
2024

Enzo Traverso*

Primo Levi y el uso público del pasado

Sería fácil –y banal– comenzar esta presentación mediante la enfatización de cuánto extrañamos la voz de Primo Levi en la actualidad, en tiempos de creciente xenofobia, racismo y movimientos de extrema derecha en toda Europa, Estados Unidos e Israel. En un momento en el que los intelectuales públicos casi han desaparecido en Italia. Pero evitaré los lamentos, ya que no eran propios del pensamiento de Primo Levi.

Hay dos maneras de referirse a Primo Levi y la política del presente: la primera consiste en inscribirlo en la política de *su* propio presente, que era significativamente diferente al nuestro, y la segunda está relacionada con la utilización actual de su obra. Estos distintos niveles de interpretación se entrecruzan y fusionan, y es casi imposible separarlos, sin importar cuánto esmero se ponga, pero este vaivén entre el pasado y el presente pone en manifiesto malentendidos relacionados con su legado que es interesante tomar en consideración. Actualmente persisten conceptos erróneos con respecto a la posición de Levi en la cultura italiana, su definición como escritor judío y, por último pero no menos importante, su papel como testigo literario del Holocausto. Palabra que le desagradaba profundamente y con la que en la actualidad se lo identifica. Intentaré analizarlos de forma secuencial.

El destino de los clásicos es ser permanentemente “utilizados” y reinterpretados, y Levi no escapa a ello. Hace veinte años, el filósofo italiano Giorgio Agamben escribió

* Universidad Cornell.

Remnants of Auschwitz [Lo que queda de Auschwitz] (1998), un libro notable construido a partir de una especie de diálogo póstumo con Primo Levi, en particular a través de una relectura de su último ensayo, *Los hundidos y los salvados [I sommersi e i salvati]* (1986). No estoy seguro de si Levi hubiese compartido la visión de Agamben de los campos de exterminio como el *nomos* biopolítico de la civilización occidental y la “vida desnuda” del *Muselmann* como la expresión moderna de su paradigma subyacente, el *homo sacer*, pero este no es el punto. El “uso” de Primo Levi por parte de Agamben es totalmente legítimo. La cuestión es que, pese a sus propias intenciones, Agamben engendró la idea falsa de que Levi fue un precursor de la denominada “teoría italiana”, una corriente de pensamiento representada por filósofos tan diversos como el propio Agamben, Toni Negri, Roberto Esposito, Mario Tronti o Simona Forti. Me parece que esta renovación del pensamiento crítico italiano conlleva tanto la asimilación de Foucault y del posestructuralismo como una ruptura radical con una tradición intelectual que va desde la Ilustración hasta el historicismo, una tradición que define con precisión los horizontes filosóficos de Primo Levi. Es cierto que llevó esta tradición al límite, casi cuestionándola, pero continuó siendo un ilustrado crítico, un escritor para quien la realidad era un producto material, antropológico, cultural e histórico, en lugar de una construcción lingüística o una construcción semántica. A pesar de su diálogo perdido, probablemente compartía la afirmación estoica de Jean Améry de un espí-

ritu “positivista”, el espíritu de alguien que cree en la experiencia, que “se aferra a la realidad y a su enunciación”. Y habría suscrito sin vacilación a la definición de Jean Améry de la Ilustración como *philosophia perennis*.

El clasicismo y el positivismo son los pilares de sus primeros libros. *Si esto es un hombre* [*Se questo è un uomo*] (1947) toma como modelo el Infierno de Dante: la deportación como caída en el Hades, el campo con sus círculos, la variedad inagotable de dolores infligidos a los internos y la gran diversidad de personajes, desde sus sufridos camaradas hasta los omnipotentes torturadores, mientras que *La tregua* (1963) trata sobre su vuelta a la vida: el viaje que le permitió, luego de su liberación de Auschwitz en enero de 1945 y una interminable peregrinación por Europa Central, llegar a su casa en Turín. Sin embargo, a diferencia de Dante, su prosa es despojada, sobria y humilde. También se opone a la retórica del antifascismo –al que, sin embargo, pertenecía– que proponía dictaminar sentencias morales y difundir mensajes políticos.

Además del modelo literario de Dante, *Si esto es un hombre* revela una segunda fuente fundamental, que es el paradigma científico: el legado de un químico que describe, ordena, clasifica y examina la abrumadora experiencia soportada en Auschwitz. La sensibilidad literaria del escritor y la mirada analítica del químico son los fundamentos de toda su obra. Los campos nazis eran para él laboratorios antropológicos en los que, además de la destrucción en serie de vidas, la condición humana revelaba sus límites extremos. De este laboratorio antropológico, Levi fue en un comienzo una parte –lo que el léxico nazi denominaba técnicamente “una pieza” (*Stück*), es decir, una víctima– y luego un testigo; incluso más que un testigo: un analista. Los testigos siempre filtran su experiencia a través de su propia cultura, seleccionan e interpretan sus recuerdos de acuerdo con sus conocimientos y preguntas. Los testigos se preguntan cuál es el sentido de su sufrimiento y sus respuestas no son únicas

ni inmutables. A los ojos de Levi, el Holocausto seguía siendo un “agujero negro”, término tomado del lenguaje de las ciencias naturales, pero este misterioso abismo debía ser explorado, estudiado y, de ser posible, comprendido. Explicó –este es el legado de sus libros– que es imposible investigar los campos nazis sin las declaraciones de los deportados. No se trata de añadir una nota de color o carácter de autenticidad a un conjunto de hechos claramente establecidos, sino que el objetivo era la utilización de una fuente insustituible para la comprensión de los campos de exterminio, para atravesar tanto la fenomenología como el significado de una experiencia que excedía los materiales de archivo y cuya evidencia sus arquitectos habían tratado de borrar. Así, *Se questo è un uomo* se ha convertido en un eslabón esencial en la cadena de un debate abierto sobre la relación conflictiva, pero sin embargo fundamental, entre la memoria y la historia.

Esta postura desvela un tipo de racionalismo que Levi había heredado de su formación científica, un racionalismo que había guiado su carrera como químico y se transformó en una característica permanente de su mente. Una de las líneas que describe el diagrama que abre su antología personal, *La búsqueda de las raíces* [*La ricerca delle radici*] (1981), expresa “la salvación del entendimiento” (*la salvazione del capire*). Está marcada por cuatro nombres que la recorre, desde la Antigüedad hasta el siglo XX, un canon científico y racional que había inspirado su viaje intelectual: Lucrecio, Darwin, Bragg y Clarke. Como enfatizó Levi durante sus conversaciones con Tullio Regge, él estaba apegado a una visión “romántica” de la ciencia: una ciencia “con rostro humano”, como expresó, que continuaba con las placenteras exploraciones de los estudiosos del Renacimiento y la Ilustración, en las antípodas de los procedimientos mortales de la razón instrumental. En sus escasos relatos de ciencia ficción, advirtió contra los proyectos prometeicos –y totalitarios– de

dominación de la naturaleza y el aniquilamiento del género humano por medio de la tecnología moderna.

La obra de Primo Levi, como enfatice previamente, debe ubicarse en un horizonte epistémico prefoucaultiano, pero su definición de Auschwitz como “una gigantesca experiencia biológica y social” propone con claridad una definición del nacionalsocialismo como un poder biopolítico. Este es un ejemplo de cómo reinterpretó y llevó al límite la tradición clásica de la que provenía. No pertenece al denominado “pensamiento italiano”, pero este ha encontrado en su obra muchos elementos para la construcción de sus propias hipótesis y categorías.

El segundo malentendido generalizado sobre Primo Levi está relacionado con su judaísmo: la tendencia a clasificarlo como un “escritor judío”. No hay dudas de que Levi era judío. Nunca intentó ocultar este hecho evidente: había sido perseguido y deportado a Auschwitz por judío, y pasó la mayor parte de su vida intelectual aportando su testimonio sobre el exterminio nazi de los judíos europeos. Sin embargo, él no fue un “escritor judío”, como sí lo fueron Elie Wiesel, Aaron Appelfeld o Philip Roth, por mencionar a algunos autores contemporáneos. Los escritores judeo-italianos del siglo XX se diferenciaban profundamente de sus colegas israelíes, así como de los intelectuales de Nueva York, por diversos que pudieran ser estos últimos. No solo nunca se consideró representante de una comunidad religiosa, su apego a la tradición científica y a la Ilustración implicaba una forma radical de ateísmo, reforzada considerablemente por su experiencia de deportación, aunque siempre se expresó respetuosamente con respecto a los creyentes, tanto en su vida personal como en sus novelas, pero probablemente nunca se sintió parte del ambiente judío, cuyas fronteras sociales y culturales se encuentran claramente definidas. En lugar de definirse como un judío italiano (definición en la que *judío* es

el sustantivo e *italiano* el adjetivo), prefirió presentarse como un *italiano hebreo*, un “italiano judío”.

Al ser entrevistado por Risa Sodi luego de su exitosa gira de conferencias por los Estados Unidos en 1985, señaló que en Italia la noción de “escritor judío” era muy difícil de delimitar. Allí, dijo, “soy conocido como un escritor que, entre otras cosas, soy judío”, mientras que en Estados Unidos se sentía “¡como si hubiese vuelto a usar la estrella de David!”. Por supuesto, estaba bromeando al decirlo, pero su intención fue hacer hincapié en que su enseñanza y su formación cultural no habían sido particularmente judías, y que la mayoría de sus amigos, así como la abrumadora mayoría de los lectores italianos de sus libros, no eran judíos. En una conferencia impartida en 1982, admitió que finalmente se había resignado a aceptar la etiqueta de “escritor judío”, pero “no inmediatamente ni sin reservas”. Esto podría extenderse a la mayoría de los escritores judíos de la literatura italiana del siglo XX, desde Italo Svevo hasta Alberto Moravia, desde Giorgio Bassani hasta Natalia Ginzburg, y muchos otros.

Entre 1938 y el final de la Segunda Guerra Mundial, es decir, entre la promulgación de leyes raciales fascistas y su liberación de Auschwitz, Levi probablemente se ajustaba a la famosa definición sartriana del judío: “El judío es alguien a quien los demás consideran judío [...] es el antisemita quien *crea* al judío”. En una conversación con Ferdinando Camon, mencionó su judaísmo como “un hecho puramente cultural”:

Si no fuese por las leyes raciales y el campo de concentración, probablemente ya no sería judío, excepto por mi apellido. En cambio, esta doble experiencia con las leyes raciales y el campo de concentración me marcaron de un modo similar al grabado de una placa de acero: en este momento soy judío, me han cosido la estrella de David, y no solo en mi ropa.

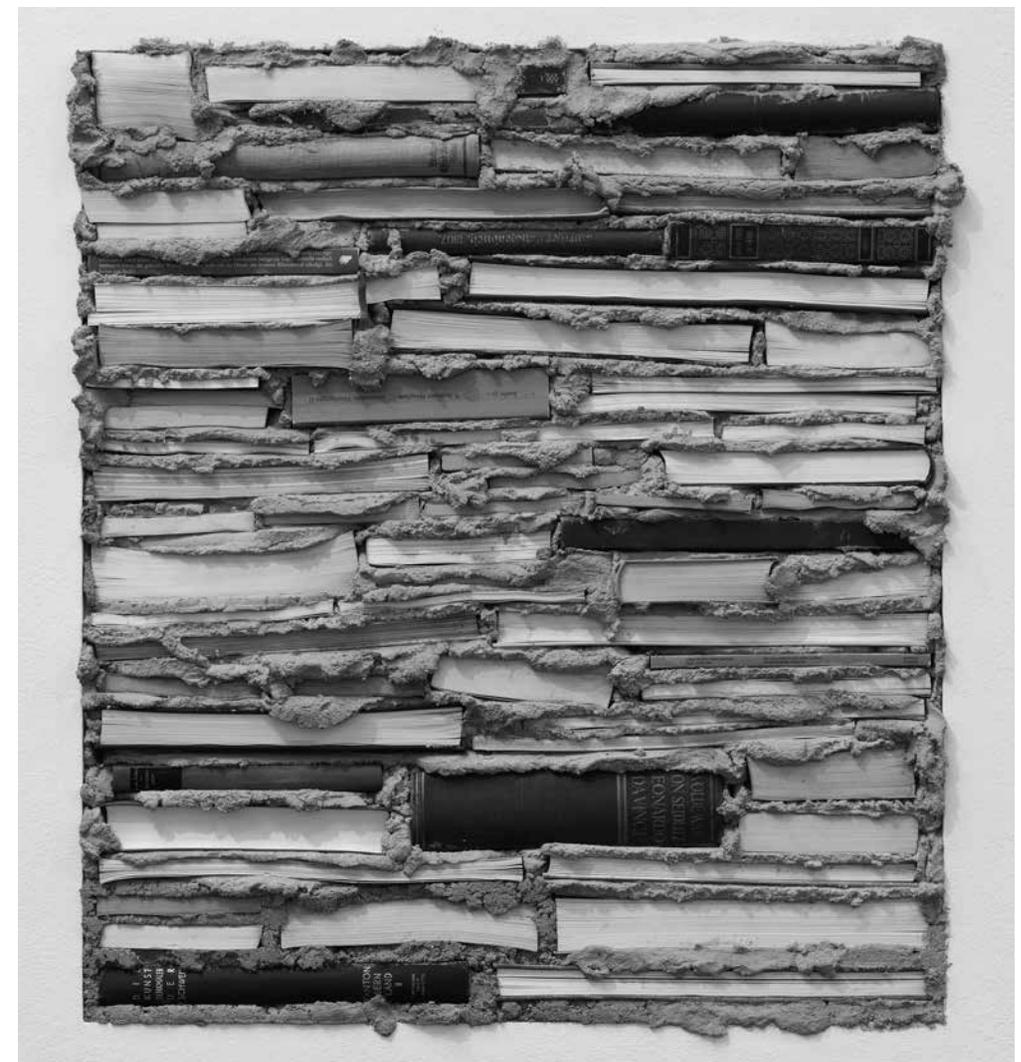
Levi ciertamente era un “judío sin Dios” (*gottloser Jude*), del mismo modo en que Peter Gay describió a Sigmund Freud, pero probablemente no se habría inscrito en la noble galería de aquellos a quienes Isaac Deutscher denominó los “judíos no judíos”, es decir, los judíos herejes. Al finalizar la guerra, Primo Levi no se sintió atacado por el antisemitismo y consideró la emancipación de la alienación religiosa y el oscurantismo como un legado de la Ilustración más que una tarea del presente. Él no se consideraba ni un iconoclasta ni un disidente.

En numerosos artículos y entrevistas, Levi afirmó que sus raíces italianas moldearon su forma de escribir –libros como *El sistema periódico* [*Il sistema periodico*] (1975) o *La llave estrella* [*La chiave a stella*] (1978) celebran la cultura judía piamontesa e incluso el dialecto piamontés–, pero que debían proyectarse a un mundo más amplio. Auschwitz fue el sitio paradójico donde, como judío italiano, descubrió el cosmopolitanismo. Uno de los primeros capítulos de *Si esto es un hombre* –significativamente titulado “Iniciación”– representa el campo como una “torre de Babel” donde la gente hablaba docenas de lenguajes y la capacidad de superar estas barreras lingüísticas se convirtió en una condición para la supervivencia. Al igual que *La tregua*, este libro ofrece una extraordinaria galería de personajes que pertenecen a diferentes culturas, de polacos a rusos, de ucranianos a griegos, de franceses a alemanes, así como de diferentes estratos sociales, pero fusionados en un mundo en el que todas las divisiones y jerarquías tradicionales se encontraban invertidas. Mientras que en Italia, como judío, era miembro de una minoría, en Auschwitz su singularidad era la de ser italiano, no judío. Tanto en *Si esto es un hombre* como en *La tregua*, sus orígenes italianos se convierten en un prisma a través del cual descubre y describe otras culturas, lejanas y desconocidas para él. Esto es así, en primer término, con la cultura *yiddish*, que parecía muy extraña, por no decir “exótica”, a un judío

italiano. Pero también invirtió esta mirada: desde la visión de un judío ruso o polaco, la imagen de un judío en una góndola o en la cima del Vesubio era igualmente exótica. En la actualidad, Auschwitz se ha convertido en el sitio por excelencia de una *memoria occidental del Holocausto*, pero el mundo que describió de una manera tan colorida y comprensiva es un mundo judío-oriental, eslavo, yiddish, centroeuropeo y balcánico. Y en este contraste reside la riqueza de sus libros. En Auschwitz se enteró de la existencia de una judería nacional, con su propia lengua y cultura, compuesta de tradiciones, prácticas y rituales. Su última novela, *Si ahora no, ¿cuándo?* [*Se non ora, quando?*] (Levi, 1982), es una historia de la resistencia judía en Polonia, vivida como una especie de redención nacional. Estaba fascinado por este tipo de judaísmo cuya historia había aprendido, había celebrado su grandeza y lamentado su destrucción, pero que no era su propio mundo.

En contra del cliché que representa al intelectual judío moderno como un personaje del exilio y la extraterritorialidad, Levi fue un asombroso ejemplo de arraigo en una sociedad, un idioma y una cultura nacional. Casi podemos referirnos a raíces físicas si simplemente recordamos las palabras con las que evocaba su casa familiar en Turín, donde nació el 31 de julio de 1919 y donde se suicidó el 11 de abril de 1987. Se presentaba como un “extremo ejemplo de vida sedentaria”, escribió que se había quedado incrustado en su departamento de la misma forma que un alga marina que “se fija a una piedra, construye su concha y ya no se mueve por el resto de su vida”. Describió con pasión las calles, el río y las montañas circundantes de Turín, así como el carácter austero y trabajador de sus habitantes. En 1976 retrató su pueblo con las siguientes palabras:

Estoy muy ligado a mi pequeña patria. Nací en Turín; todos mis antepasados son piamonteses; en Turín descubrí mi vo-



Luis Camnitzer
Fenster [Ventana, Window], 2001-2002/2010. Mixed Media 27 4/8 x 23 5/8 in (70.01 x 60.01 cm)
 Daros Latinamerica Collection. Courtesy Alexander Gray Associates, New York
 © 2024 Luis Camnitzer / Artists Rights Society (ARS), New York

cación, estudié en su Universidad, siempre viví ahí, escribí y publiqué mis libros en una editorial muy arraigada a esta ciudad, a pesar de su reputación internacional. Me gusta este pueblo, su dialecto, sus calles, sus adoquines, sus bulevares, sus cerros, las montañas circundantes que escalé cuando era joven. Me gusta el origen montañoso y campestre de su población.

En resumen, fue un escritor *arraigado*, que necesitaba un profundo anclaje en un contexto social, cultural, nacional e incluso regional especial para poder expresar la universalidad

de sus temáticas y mensajes. Quizás, añadió, fue debido a este notable arraigo que el viaje fue el *topos* de tantos de sus libros. Así como su melancolía por la Ilustración se encontraba en las antípodas del culto a la ciencia y la conquista de la tecnología, su “vida sedentaria” no fue ni provinciana ni nacionalista. Para él, la ciencia no representaba una racionalidad ciega e instrumental, sino más bien un lenguaje universal inseparable del humanismo clásico (una categoría que nunca cuestionó, a diferencia del posmodernismo o el estructuralismo); asimismo, su identidad italiana, tanto judía como piamontesa, era capaz de dialogar con

cualquier cultura, del mismo modo que Fausone, el héroe de *La llave estrella*, viajó a través del mundo para construir puentes, presas y centrales eléctricas.

Un tercer malentendido de la obra de Primo Levi está relacionado con su papel de testigo. Tras su muerte, ha sido canonizado como un testigo por excelencia del Holocausto, y de este modo alcanzó la condición de víctima paradigmática que no tuvo durante su vida. Escribió la mayoría de sus libros en una época en la que el Holocausto aún no había ingresado en nuestra conciencia histórica común como un acontecimiento central del siglo XX o, incluso, en términos más amplios, de la civilización occidental. Cuando publicó *Si esto es un hombre*, la palabra *Holocausto* no existía para definir el exterminio nazi de los judíos, y luego señaló que esta palabra, que etimológicamente refiere a un sacrificio ofrecido a los dioses, era “inapropiada”, “retórica” y, en última instancia, “equivocada”. Cuando murió, la “edad del testigo” estaba lejos de haber alcanzado su apogeo.

El giro conmemorativo en la cultura occidental –me refiero al surgimiento de la memoria como un tema central de los debates públicos, la industria cultural y la erudición académica– tuvo lugar precisamente a mediados de la década del ochenta. Sus hitos simbólicos fueron el éxito de libros como *Zakhor*, de Josef Haym Yerushalmi (1982), en Estados Unidos; los volúmenes colectivos *Realms of memory* (1984), editados por Pierre Nora; y la película *Shoah*, de nueve horas, de Claude Lanzmann (1985), en Francia; la denominada *Historikerstreit* en torno al pasado nazi “que no quiere pasar” en Alemania; *Los hundidos y los salvados*, del propio Primo Levi (1986), en Italia. Así, Levi contribuyó con fuerza al surgimiento de la memoria en la esfera pública, pero esto ocurrió al final de su vida y la mayor parte de su obra debería ubicarse antes de este giro conmemorativo. Observó este cambio con ojo crítico –yo diría con cierto escepticismo– y se sentía nervioso por esta metamor-

fosis, tanto en la percepción como en la representación del pasado, como lo evidencia su último ensayo testamentario.

Existen dos características de esta nueva era de conmemoraciones que son particularmente significativas: en primer lugar, la transformación de la conmemoración del Holocausto en una especie de “religión civil” de Occidente y, en segundo lugar, su separación de la memoria del antifascismo, que había sido la memoria hegemónica durante las tres décadas de la Italia de posguerra. La “religión civil” del Holocausto –creo que Peter Novick fue el primer estudioso en acuñar este concepto– tiene como objetivo sacralizar los valores fundamentales de nuestras democracias al conmemorar a las víctimas judías del nacionalsocialismo de una manera litúrgica e institucionalmente ritualizada. Convierte a los supervivientes en figuras icónicas que fueron testigos de la violencia y el sufrimiento humano en sus propios cuerpos. En resumen, *hominnes sacri* en el sentido opuesto a la definición de Agamben: no los que era lícito matar, sino los seleccionados para ser conmemorados.

Al releer en la actualidad el último ensayo de Levi, *Los hundidos y los salvados* (1986), muchas de sus observaciones parecen advertencias contra los peligros de esta “religión civil” del Holocausto. Siempre rechazó la tentación de convertir a las víctimas en héroes. Se negó a presentar a los supervivientes como los “mejores”, aquellos que opusieron la resistencia más implacable a la opresión. Según su explicación, su supervivencia en Auschwitz fue fortuita, simplemente una cuestión de suerte: el examen de química que lo salvó de ser inmediatamente seleccionado para las cámaras de gas, la ración adicional de sopa que recibía diariamente de su amigo Lorenzo Perrone y su enfermedad, en enero de 1945, en el momento de la evacuación del campo, lo que lo salvó de las “marchas de la muerte”. Así, eligió deliberadamente escribir *Si esto es un hombre* (1947) mediante la adopción de “el lenguaje tranquilo y sobrio del testigo, no la voz que-

josa de la víctima ni el tono enfadado de la venganza”. Se negó a juzgar y desempeñó su papel de testigo con gran humildad: “La historia de los campos nazis ha sido escrita casi con exclusividad por quienes, como yo, nunca los han entendido a fondo. Quienes lo hicieron no regresaron o su capacidad de observación quedó paralizada por el sufrimiento y la incompreensión”. Los supervivientes pudieron ser testigos de su experiencia, un fragmento del hecho histórico en el que se habían visto envueltos, y su testimonio no reveló ninguna verdad trascendente. En otras palabras, los “hundidos” que habían sido tragados por las cámaras de gas no podrían volver a atestiguar. Pero ellos, en lugar de supervivientes, fueron los “testigos completos”. En *Los hundidos y los salvados* (1986), escribió que los supervivientes eran “no solo una exigua minoría, sino una anomalía”; eran

aquellos que por sus evasivas, habilidades o buena suerte no tocaron fondo. Quienes lo hicieron, quienes vieron a la Gorgona, no han regresado para contarle o han regresado mudos, pero ellos son los “musulmanes”, los sumergidos, los testigos completos, aquellos cuya declaración tendría significado. Ellos son la regla, nosotros somos la excepción.

Cuando Levi escribió sobre el “deber de testificar” ético y político que cumplían los sobrevivientes del Holocausto, esta fórmula aún no se había convertido en un *topos* retórico del discurso dominante sobre la memoria. Destacó que los supervivientes no solo no *podían* olvidar, sino que no *querían* olvidar y no querían que el mundo olvidara porque sentían que el olvido era la amenaza más peligrosa. En *El sistema periódico* (1975) cuenta la historia de su correspondencia de posguerra con el Dr. L. Müller, uno de los químicos alemanes que dirigió el laboratorio de Auschwitz (Buna-Monowitz) donde Levi

trabajó cuando estuvo deportado y quien mencionó sus cartas como un intento ilusorio de “superar el pasado”. “Superar el pasado”, *die Bewältigung der Vergangenheit*: este eslogan, observó Levi, “es un estereotipo, un eufemismo de la Alemania actual, donde se lo entiende universalmente como ‘redención del nazismo’”. Cuando escribió estas palabras, a mediados de la década del sesenta, un Monumento del Holocausto en el corazón de Berlín era sencillamente impensable. En los escritos de Levi, la memoria nunca aparece como una *Aufhebung* hegeliana que supera las contradicciones de la historia; su función es cognitiva, no permite la reparación ni la reconciliación. Podemos aprender de la historia, pero el pasado no se puede reparar. En el mejor de los casos, los recuerdos podrían cumplir una función terapéutica, como cuando escribió *Si esto es un hombre*, un acto que experimentó como “el equivalente al diván de Freud”. En resumen, la afirmación de Levi del “deber de la memoria” ha sido consagrada en nuestra era de obsesión por el pasado, pero fue concebida en una época de amnesia colectiva.

La “religión civil” del Holocausto tiende a despolitizar la memoria, se centra en las víctimas inocentes como objetos de compasión. Surgió de una ruptura radical con la memoria antifascista, que se centraba en la celebración de los luchadores caídos. No es casualidad que el ascenso de los primeros se haya correspondido con la decadencia de los segundos, como en un sistema de vasos comunicantes. Primo Levi fue testigo de Auschwitz y en muchos de sus escritos hizo una diferenciación entre la deportación judía y la política. Desde su enfoque, esta diferencia no debe ocultarse ni se debe quitarle importancia, pero tampoco debe marcarse como una línea divisoria. Él había sido deportado por ser judío, pero arrestado por ser partisano, y cuando escribió *Si esto es un hombre*, después de regresar a Turín, decidió publicar algunos capítulos en una pequeña revista de

la resistencia piamontesa: *L'Amico del popolo*. Desde su perspectiva, la memoria judía y la antifascista solo podían existir juntas, como memorias gemelas.

En 1978, Levi escribió un texto breve para el pabellón italiano del Museo de Auschwitz que constituye una fuerte defensa del antifascismo. El texto se expresa en nombre de testigos que “proviene de un país que fue civilizado y volvió a civilizarse luego de la noche del fascismo”. Además, estos testigos son descritos como “hijos tanto de cristianos como de judíos”, con la aclaración entre paréntesis “pero no nos gustan estas diferencias”. En las últimas décadas, este pabellón, a cargo de la Asociación Nacional ex Deportados en los Campos Nazis (ANED) y realizado por un equipo de autores comprometidos –el arquitecto Ludovico di Belgiojoso, el compositor Luigi Nono y el pintor Mario Samonà–, se convirtió en un reino de la memoria del antifascismo italiano. Por no ajustarse a los estándares actuales de la memoria pública, finalmente fue cerrado.

El antifascismo –una forma particular de antifascismo, compuesta por una fusión de la Ilustración crítica con el republicanismo de izquierda– fue el bagaje político de Primo Levi, pero nunca reivindicó la retórica antifascista de la Italia de posguerra. Sus libros se alejan de los relatos épicos y heroicos de la lucha de la Resistencia por la liberación nacional. En *Los hundidos y los salvados* (1986) se describió a sí mismo como el peor de los partisanos, carente de valor físico, experiencia y formación política, y destacó que su carrera como partisano había sido muy “breve, dolorosa, estúpida y trágica: había asumido un papel que no era el mío”. El trágico legado de su experiencia como partisano se resume en un puñado de pasajes de *El sistema periódico*, que Sergio Luzzatto analizó, reinterpretó y explicó magistralmente algunos años atrás. Levi hizo referencia a un “feo secreto”: la ejecución de dos de sus camaradas acusados de traición –algo bastante común en la lucha partisana– que le representaba un cargo de conciencia y

lo destruía psicológicamente, al mismo tiempo que lo privaba de los recursos necesarios para continuar con la lucha.

En los últimos años de su vida, que estuvieron marcados por depresiones repetidas y cada vez más profundas, se obsesionó con la “zona gris”, el área de indistinción donde los límites entre perseguidores y víctimas, el bien y el mal, eran borrosos; un espacio ambiguo cuya “estructura interna increíblemente complicada” obstaculizaba la facultad de juzgar. Fue en este período cuando describió al *Muselmann* –el recluso deshumanizado, la encarnación de otra área intermedia suspendida entre la vida y la muerte– como el “testigo completo” de los campos nazis. Los sobrevivientes eran simplemente representantes indirectos de estos “testigos completos”, que estaban imposibilitados de hablar.

Levi siguió siendo un ilustrado melancólico, pero su optimismo había desaparecido. Prestó testimonio sin considerarse –por el hecho de ser un sobreviviente– un “testigo completo” y defendió el antifascismo a pesar de retratarse como un partisano lamentable. En definitiva, creía en la necesidad de la búsqueda de la verdad, pero nunca predicó verdades; más bien trató de excavarlas, de problematizarlas, mediante el reconocimiento de sus contradicciones y la exploración de sus sombras más oscuras. Este escepticismo crítico no perdonó su identidad judía y su rol como testigo. En 1967 tomó posición en defensa de Israel, que sentía amenazada de destrucción, y la definió en varias entrevistas como su “segunda patria”. En 1982, durante la invasión israelí del Líbano y la masacre de Sabra y Chatila, él denunció esta agresión y advirtió sobre el nacimiento de una forma paradójica de “fascismo” israelí encarnado por líderes como Menachem Begin, a quien consideró discípulo de Zev Jabotinsky, un admirador de Mussolini. Sabía que muchos de los fundadores de Israel habían sido personas que, como él, habían sobrevivido al Holocausto, pero no podían regresar a sus hogares. Esto se trataba de un hecho que no los inmunizó ni a

ellos ni a Israel contra el fascismo. Esta era otra dimensión de la “zona gris”.

En una entrevista de 1983, Primo Levi admitió su agotamiento. Ya no deseaba encontrarse con alumnos y estudiantes que le repitieran las mismas preguntas, pero añadió que tampoco estaba satisfecho con sus propias respuestas. Relató haberse sentido profundamente perturbado por la pregunta formulada por dos adolescentes en una escuela: “¿Por qué todavía vienes a contar tu historia, cuarenta años más tarde, luego de Vietnam, los campos de Stalin y Camboya, después de todo esto... por qué?” Permaneció frente a ellos, sin voz, boquiabierto, como un testigo en retirada. Sus convicciones, sus talentos pedagógicos y sus habilidades retóricas, su larga carrera como testigo de repente parecían inútiles ante esta simple pregunta. Se sintió abrumado por la vergüenza, la vergüenza humana que había descubierto en Auschwitz y con la que se reencontró al traducir *El proceso* de Kafka. El pasado es un receptáculo inagotable de materiales para la creación literaria, pero lamentablemente la historia no es una *magistra vitae*.

Referencias

- Agamben, G. (2002). *Remnants of Auschwitz: The witness and the archive*. Zone Books. (Trabajo original publicado en 1998).
- Améry, J. (1980). *At the mind's limits: Contemplations by a survivor on Auschwitz and its realities*. Indiana University Press.
- Ferrero, E. (ed.) (1997). *Primo Levi: Un'antologia della critica*. Einaudi.
- Gordon, R. S. C. (2012). *The Holocaust in Italian culture, 1944-2010*. Stanford University Press.
- Levi, P. (2015). *The complete works* (A. Goldstein, ed., 3 vol.). Liveright.
- Luzzatto, S. (2016). *Primo Levi's resistance: Rebels and collaborators in occupied Italy*. Metropolitan Books.
- Thomson, I. (2002). *Primo Levi: A life*. Vintage.

Traducción del inglés: Cristian Sema

El testimonio como estrategia de resistencia y como reexistencia

Tesis sobre el concepto de testimonio y la escritura de la historia

El testimonio fue tradicionalmente pensado como una técnica auxiliar en la construcción del saber histórico en un modelo de testigo jurídico y de la historia como verdad jurídica. El testimonio pensado a partir de la crítica a este modelo de verdad *testis*, o verdad jurídica, no ve en el testimonio y en el contenido testimonial de la historia algo secundario o instrumental, sino más bien la piedra angular de la construcción del saber histórico. Entra en escena el testimonio como *superstes*: testimonio con sus faltas, la narrativa de un “sobreviviente”. Este testimonio también es referencial sin ser falsamente objetivo (en el sentido positivista de la objetividad). El testimonio *testis* exige una anulación del sujeto. El testimonio *superstes*, como en el saber psicoanalítico, entroniza al sujeto.

En la práctica de la investigación histórica, con la valoración de este testimonio, tenemos un giro copernicano del saber. En vez de partir desde el presente hacia el pasado, borrando el contexto, este contexto pasa a ser lo más importante. El saber histórico pensado a partir del testimonio nace y está orientado al presente.

En primer lugar, el propio saber histórico nace como testimonio de este presente articulado a partir de sus luchas. El testimonio, como toda técnica, es fruto de su tiempo.

La mirada testimonial privilegia la construcción histórica desde el punto de vista de los conflictos de clase, género, etnia, raza y de las faltas (rupturas) de los sujetos y de los grupos. Su armadura histórica está estructurada a partir de las luchas del presente que se entrelazan con las luchas del pasado para revitalizarse.

A partir del pequeño grano de testimonio, se construye la narrativa abdicando a cualquier noción de totalidad. Las estructuras tradicionales que balizan las narrativas históricas, como las naciones y sus formaciones, son destruidas por la historiografía reproducida en los testimonios. Se privilegia lo *micrológico*, pero también los grandes flujos de la historia que nos determinan. Nuevas geografías y flujos surgen, y dibujan también otras posibilidades de futuro.

La mirada testimonial sobre la historia produce un revisionismo positivo. Se estructura la narrativa a partir de las marcas testimoniales, es decir, de los vestigios de las violencias y de las luchas emancipatorias. La imagen del pasado es concebida como el fruto de una rememoración que alimenta las demandas del presente.

La subjetividad del investigador-narrador es parte central de la construcción histórica y fuente de su autenticidad.

Se pasa de la representación a la presentación de la historia. El historiador se transforma en un curador de restos.

Si el poeta Paul Celan (1967/1983) escribió “Nadie/ testimonia por el/ testigo”¹ [*Niemand/ zeugt für den/ Zeugen*] (p. 72), como leemos en el poema *Aschenglorie*, para quien *vivió lo invivible*, es porque cada testimonio es único. La escritura que recoge fragmentos de testimonio es consciente de este hecho y de que su material es lo que queda del testimonio.

La escritura histórica testimonial es consciente de sus límites y de sus aporías constitutivas. El concepto de historia como trauma hace que se abandone la idea de una verdad que puede volverse toda consciente.

La historia pensada desde el punto de vista testimonial rompe con las fuentes tradicionales del trabajo del historiador, produce un temblor y un *anarchivamiento* de los archivos que son revisados en sus jerarquías de construcción y posibilidades de acceso.

El modo de presentación de la historia testimonial también rompe con el tradicional grafocentrismo de la historiografía.

Así como las fuentes son revisadas y expandidas, también el modo de presentación de la curaduría de los restos amplía el trabajo del historiador para otras modalidades de presentación: de la imagería, artística y performativa.

La historia testimonial vuelve a colocar el cuerpo en el centro del saber histórico.

La necropolítica y la ola de derrumbe de monumentos

En julio de 2021, el monumento al *bandeirante* Borba Gato (del artista Júlio Guerra, de 1957) fue incendiado en San Pablo, en un claro acto de protesta contra nuestro paisaje mnemónico aún dominado por la colonia-

lidad. Ese no fue el primer ataque en esta ciudad a una figura que representa la ideología colonial *bandeirante*. Esos ataques son parte de disputas en torno a la memoria que, de hecho, se desarrolla en buena parte del mundo con cada vez más énfasis desde el final de la Guerra Fría. Desplegándose con mayor o menor intensidad, recientemente ese corriente ganó volumen. Me refiero a la ola de revisionismo positivo que sacudió cientos de estatuas y monumentos en el año 2020, en plena pandemia de Covid-19, después del brutal asesinato de George Floyd, un afrodescendiente estadounidense de 46 años, ejecutado en Minnesota (Estados Unidos) el 25 de mayo de ese año, por unos policías que lo asfixiaron. Este evento y su respuesta dejan en claro en qué medida esta *guerra de memoria e imágenes* expresa traumas profundos de las sociedades contemporáneas. La frase de George Floyd “No puedo respirar” [*I can't breathe*] repercutió en el mundo interrumpiendo de nuevo los cimientos de la colonialidad y derribando monumentos. Floyd habló por cientos de millones de personas sofocadas bajo la radicalización de un pensamiento político de extrema derecha y de prácticas coloniales que se radicalizaron en medio de la pandemia. Fue como si, frente al evento biopolítico de la muerte en serie producida por la epidemia, la humanidad (o parte de ella) hubiera activado un proceso entrópico, de violencia genocida, respondiendo a la muerte con más muerte. Ese movimiento político reveló también la muerte como el auténtico *telos* de todo fascismo. Pero no solamente del fascismo.

En respuesta a esos gobiernos y políticas neofascistas, cayeron al suelo obras que homenajeaban a Cristóbal Colón, al rey belga Leopoldo II (responsable de la muerte de millones de africanos en el Congo Belga), a traficantes de esclavos (como la estatua en honor al traficante Edward Colston, en Bristol, Inglaterra), monumentos que reproducían imágenes humillantes de afrodescendientes

1. N. de la T.: Traducción de J. L. Reina Palazón. La traducción corresponde a la p. 235 de: Celan, P. (2002). *Aureola de cenizas*. En J. L. Reina Palazón (trad.), *Obras completas*. Trotta. (Trabajo original publicado en 1967).

* Profesor de la Universidade Estadual de Campinas.

e indígenas (como el que estaba delante del Museo de Historia Natural de Nueva York, con Theodore Roosevelt sobre un caballo flanqueado por un indígena y un afrodescendiente a pie) o a militares confederados de la Guerra Civil norteamericana (como el que homenajeaba a Jefferson Davis, presidente del ejército Confederado, en Virginia, Estados Unidos). Estos derrumbes muestran el poder del revisionismo crítico de historias coloniales que hasta hoy moldean los paisajes de nuestras ciudades, carreteras, nuestra cultura y nuestra práctica política.

En San Pablo, los cientos de homenajes a los “héroes *bandeirantes*” se equiparan a estos homenajes en los Estados Unidos a los militares confederados, esclavistas y racistas. Esas disputas apuntan al hecho de que las identidades pasaron a ser construidas a partir de la segunda mitad del siglo XX y con más intensidad desde los años noventa en adelante, a partir de memorias colectivas que son movilizadas para las nuevas luchas políticas. Los monumentos y toda una *imagerie* de la comunidad política se utilizan en la creación de otra concepción de lo propio, ya sea pensado como etnia, raza, nación o patria. No fue casual que el siglo XX haya dado lugar al nacimiento del concepto de “memoria colectiva” (Maurice Halbwachs) y de “sitios de memoria” [*lieux de mémoire*] (Pierre Nora). De las grandes narrativas de la historia monumental del siglo XIX que sostuvieron la construcción de esas estatuas ahora derribadas se pasó a las historias de lo cotidiano y, finalmente, a los testimonios. Ahora otros grupos sociales demandan nuevos repartos de poder y de representación. Pero esas nuevas negociaciones y conflictos identitarios no tuvieron soluciones unívocas. Ahora se inclinaron hacia propuestas de revisionismo crítico (que denomino “positivo”), en el sentido de intentar elaborar los traumas y las violencias acumuladas en la era moderna, aún no narradas y elaboradas, con el objetivo de producir sociedades menos desiguales y promo-

ver la convivencia con las diferencias; ahora bien, estos conflictos originaron respuestas fundamentalistas.

Nombres de calles, memoriales y monumentos en Brasil están todavía dentro de la lógica monumentalista y colonial heredada del siglo XIX. Estas marcas conservadoras de la memoria erigen muros que impiden la construcción de otras memorias, dificultan la inscripción de otras narrativas y la producción de nuevas subjetividades resistentes a la colonialidad. Ellas estructuran poderosos retratos de memoria que nos ciegan a nuestro racismo estructural, a la colonialidad como continuidad de valores y prácticas de la era colonial. Al hacerlo, estos retratos de memoria coloniales fundamentan también el *statu quo*, reafirman el modelo “occidental” de sociedad como el único válido y el *logos* heredado del Iluminismo como el único digno de ser valorado.

El ideal del capitalismo fascista es la *plantation*

En esas disputas contra los poderes neocoloniales quedó bastante claro que el paquete del colonialismo amplifica el racismo, la misoginia, la homofobia, prácticas ecodidas de explotación de la naturaleza y de regímenes de trabajo precario. El período 2019-2022 sirvió para resaltar de modo bastante evidente cuánto de la ideología colonial aún está fuertemente enraizado en Brasil. La verdad sea dicha, esto ocurre con claras variaciones regionales; el Noreste brasileño fue el área cuyos electores más resistieron la letanía neocolonial con rasgos fascistas. Una vez elegido aquel gobierno, se puso en práctica todo el aparato neocolonial del cual el Poder Ejecutivo (hermanado con el Legislativo) aún dispone. Este aparato venera el ideal del trabajo esclavo y la extracción máxima de las riquezas minerales y del campo. De acuerdo con su visión, el cuerpo de la población se reduce a mera máquina laboral, concepción (neo)colonial que se hermana

al fascismo. Lo que quiero decir es que lo que se manifestó (y se manifiesta) en la política de la extrema derecha brasileña y de la internacional es el capitalismo sin ataduras o máscaras. En el post-1989 (la caída del muro de Berlín) los regímenes capitalistas se sintieron a gusto para instituir su “proyecto social” sin frenos. El resultado es la reducción de la tierra al régimen de *plantation* (es decir, al régimen de esclavitud y de explotación colonial de los cuerpos y de la tierra).

Dominio (neo)colonial y memoricidio

La Modernidad desde el siglo XVI creó la necesidad de colonizar para alimentar lo que llamamos *capitalismo*. En la colonización, grupos étnico-culturales son racializados, animalizados y explotados hasta causarles la muerte. Ellos también son despojados del derecho a la memoria y a la historia. Contrariamente a la imagen vulgar del Iluminismo, en la Modernidad la educación debe ser mantenida, idealmente, como privilegio de la élite dirigente. Por eso los Ministerios de Educación son entregados a pistoleros contrabandistas de biblia y de oro. En el mismo tono, el Ministerio de Medio Ambiente queda en manos de traficantes de bosques, y así sucesivamente.

Pero si bien esas disputas entre élites (neo)coloniales y el levantamiento contra las mismas fueron intensificados en las últimas décadas, es verdad que ellas ya marcaban los conflictos políticos desde el siglo XIX. Y ya durante la Revolución Francesa, de modo paradigmático, la Bastilla fue tomada y simbólicamente destruida por los revolucionarios; la columna Vandôme, construida en París en 1810 para conmemorar al emperador Napoleón, fue demolida durante la Comuna de París de 1871 (y luego reconstruida); el Monumento al Káiser Guillermo I, construido en Berlín en 1897, fue parcialmente demolido durante la revolución

de Berlín de 1918; en 1956 una gigantesca estatua de Stalin fue derribada durante los levantamientos en Budapest, y muchos hoy aún recuerdan las imágenes que recorrieron el mundo de la caída de la estatua de Saddam Hussein, durante la entrada de las tropas norteamericanas a Bagdad en 2003. Los ejemplos son innumerables, y también en Brasil esa misma disputa alrededor de imágenes y memoriales puede ser trazada con innumerables ejemplos. La historia, después de todo, es una sucesión de luchas de clases atravesada por conflictos de género y raciales, y esas imágenes son piezas centrales de los constructos narrativos que nacen durante esos embates. Nuestras “comunidades imaginadas” (en la expresión de Benedict Anderson) se construyen con piezas, con imágenes de la memoria que sirven de base para crear nuestro “en común”. Pero ese “en común” solo existe en el capitalismo con la producción de una *otrificación subalternizadora* en la cual algunos son más que otros. La Modernidad produce esos otros subordinados vía racialización, memoricidio y mucha violencia real y simbólica.

La tarea de detonar la falsa imagen de la historia monumental

El *dispositivo estético* tiene un papel fundamental en esa división de la sociedad entre élites dominantes y subordinados, pues produce imágenes que justamente sustentan los retratos de memoria conservadores ya referidos. Por lo tanto, no hay salto fuera de la colonialidad y su terrible continuidad, sin una revolución en el campo cultural de las imágenes. El arte es una cosa muy seria y no por casualidad todos los regímenes autoritarios censuran, crean sus ministros de propaganda, adoran a sus héroes y sofocan otros retratos de memoria que no se corresponden con su visión monolingüe. Recordemos el bullicio ne-

gacionista racista que marcó la Fundación Cultural Palmares entre 2019 y 2022, en un verdadero intento de borrar la cultura afrodescendiente en Brasil.

Como Walter Benjamin percibió en 1940, en sus tesis *Sobre el concepto de historia* (1942/2020), las élites presentan un concepto único de la historia como una línea continua y ascendente, pavimentada por dicho “progreso” en las naciones y pueblos. En esta visión ideológica de la historia, el mundo se perfecciona automáticamente bajo la tutela de una élite supuestamente competente y sabia. Esa historia lineal estructurada en un tiempo pensado como homogéneo es en realidad un enorme tapón que encubre la visión real de la historia que se revela como una sucesión de regímenes de explotación. El Monumento a las Bandeiras, de Brecheret, en San Pablo, con los portugueses dirigiendo el cortejo colonial en fila, es una imagen perfecta de esa concepción colonialista y eurocentrista de la historia. En las mismas tesis, Benjamin propuso la construcción de la historia a partir del tiempo-ahora, que debe detonar la falsa imagen de la historia monumental y ascendente.

En ese sentido, es fundamental que los desde siempre explotados asuman el papel de narradores de sus historias. Benjamin, por lo tanto, estaba a un paso de describir lo que denominó “giro testimonial del saber”. Si todavía estaba sometido a una idea de universalidad de la “clase obrera” que construiría esa historia a contrapelo, ahora nos damos cuenta de que ese modelo de pensamiento fue superado. Desde finales del siglo XX percibimos que esa contrahistoria está siendo escrita por mujeres, por poblaciones LGBTQIA+, por afrodescendientes, por poblaciones originarias como las amerindias, por minorías perseguidas, por todos aquellos que luchan contra la perpetuación del modelo capitalista que se reveló como refugio de todos los fascismos. El giro testimonial empodera estas nuevas narrativas.

Pensar la historia más allá de los retratos de las naciones: El testimonio

En la contemporaneidad, por lo tanto, ocurrió ese retorno violento de la violencia neocolonial aceptada por el derrocamiento del bloque llamado comunista, pero que tuvo como respuesta dialéctica el levantamiento de las voces de los hasta entonces subordinados. Esa respuesta a la violencia capitalista neocolonial se dio ahora más allá de los retratos de memoria de las naciones. Eso es fundamental, pues esos retratos nacionales sirvieron para escamotear las diferencias de clase, de género y de raza. Los retratos nacionales amordaban discursos diaspóricos, como en el caso de la diáspora afroatlántica. La historia basada en la epopeya de la nación no pasa del “romance de formación” de las burguesías nacionales y de su ostentación. Este paso del modelo de la nación a retratos más localizados, sostenidos por una auténtica experiencia en común, fue acompañado por el aumento de la importancia de los *testimonios* y de lo que yo llamo *dispositivos testimoniales*.

Este concepto del testimonio no se trata de aquel pensado, por ejemplo, por Foucault, como una parte de la ortopedia y educación, sea vía religión o sus modelos secularizados. Este filósofo veía la confesión y los testimonios como técnicas de construcción de la verdad que fueron apropiadas por el paradigma judicial de la verdad. Más bien, describo aquí el ascenso del testimonio resultante de la era de catástrofes que fue el siglo XX, con sus dos grandes guerras, con las innumerables guerras de liberación decoloniales y con nuevas guerras de dominio imperiales, con sus dictaduras y gobiernos totalitarios. Lo que yo llamo un *giro testimonial del saber histórico* determina nuevas modalidades de construcción de la memoria, atravesadas por los cuerpos, por la experiencia individual y colectiva, y se despide poco a poco de la noción más abstracta y artificial de una unidad del “pueblo” y de la “nación”, así como los parámetros de una supuesta “razón universal”.

Los antimonumentos

Fue a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, a partir de ese giro testimonial y de la necesidad de inscribirse y elaborar los horrores de aquel período, que también se desarrolló una estética de lo que se hizo conocido como *antimonumento*. En contra de los monumentos, el antimonumento se asocia a la visión de la historia de los oprimidos. Ellos se oponen, por lo tanto, a estos monumentos, frutos de la historiografía monumentalizante eurocentrista, machista y belicista, asociada también a un modelo estético clásico y a una larga historia, de la antigua Grecia a las modernas naciones más ricas. Mientras que, como modalidad de escenificación del pasado, el antimonumento de cierta manera funde la tradición del monumento con la de la conmemoración fúnebre. De ese modo, el sentido heroico del monumento es totalmente modificado y desplazado a un lugar de recuerdo (en clave de amonestación) de la violencia y del homenaje a los muertos. Los antimonumentos, en la medida en que se vuelven hacia los muertos, y no hacia las figuras singulares de supuestos “héroes”, inyectan una nueva visión de la historia en la escena de la conmemoración pública y, al mismo tiempo, restituyen prácticas antiquísimas de conmemoración y rituales de culto a los muertos. Tanto el testimonio como el antimonumento están marcados por la fragmentación del discurso (y no por una falsa totalidad), por una visión más humanizada y fuerte de la historia, más cercana a la memoria que a la historiografía, una visión desde el punto de vista de los vencidos y de los muertos, una estética de lo efímero, y no del triunfo eterno.

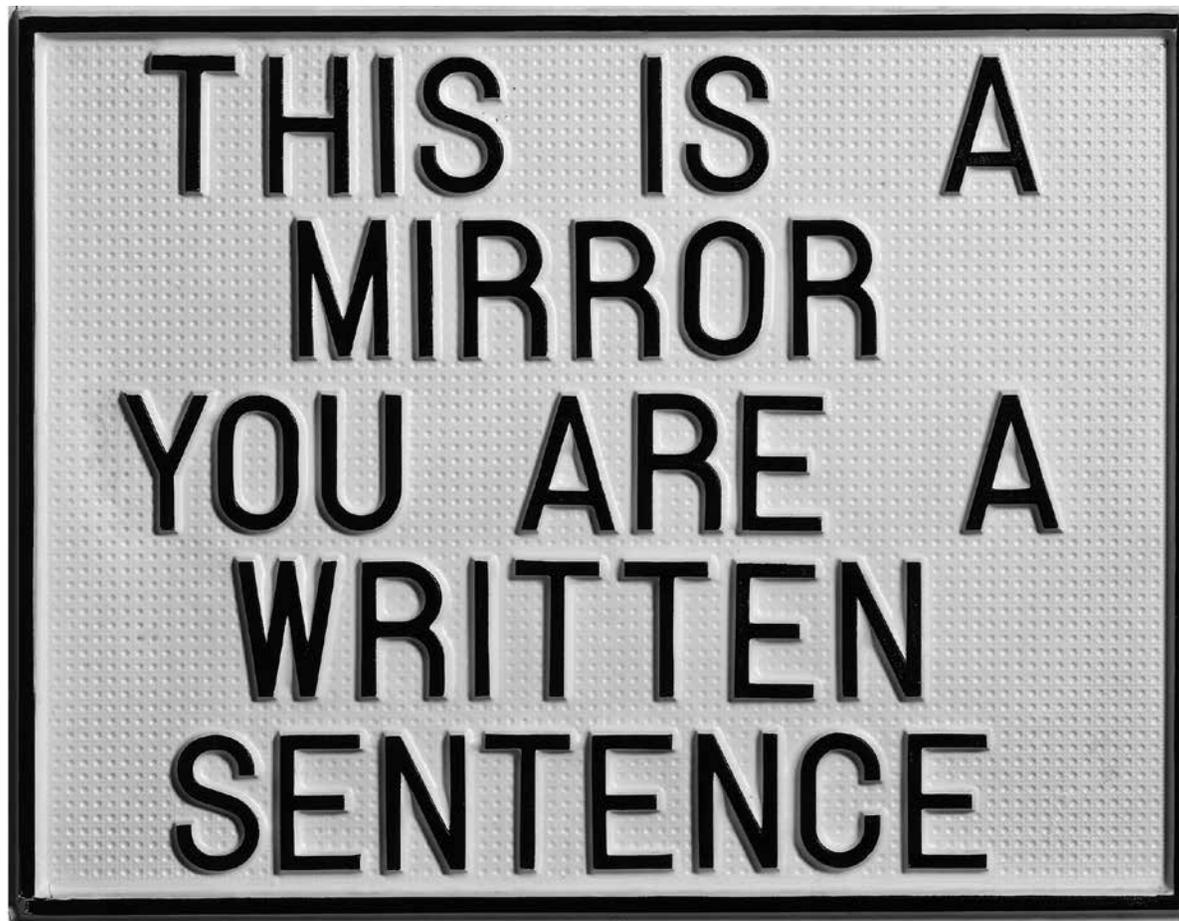
Para ilustrar esa (anti)estética del antimonumento, basta recordar la obra de Demétrio Albuquerque, en Recife, en la Plaza Padre Henrique, que homenajea a las víctimas de la tortura de la dictadura de 1964-1985 ocurrida en Brasil. Es cierto que esa obra recibe el nombre oficial de Monumento Tortura Nunca

Más, pero se trata, en aras de la verdad, de un memorial dentro de la práctica del antimonumento. Podemos recordar también que, en 2014, durante la gestión en la prefectura de Fernando Haddad, fue inaugurado en la región paulista del parque de Ibirapuera un (también nombrado) Monumento en Homenaje a los Muertos y Desaparecidos Políticos, de autoría del arquitecto Ricardo Ohtake, en homenaje a las víctimas de la misma dictadura cívico-militar.

Pero esa región de la ciudad de San Pablo deja explícita la “guerra de imágenes” en relación con la construcción de los referidos retratos de memoria. Allí cerca se encuentra el ya referido megalómano Monumento a las Bandeiras, de Victor Brecheret (de 1920), símbolo del poder y del dominio colonial, monumento que constituye uno de los vértices de un verdadero triángulo de la memoria paulista. Los otros son la estatua en homenaje a Pedro Alvares Cabral (de 1988) y el Obelisco recordando los cuatro caídos en 1932 (construido de 1947 a 1970, el Mausoleo a los Héroes del 32, homenaje a los “mártires” paulistas de la Revolución Constitucionalista). Pese a la importancia que podemos atribuir al Monumento en Homenaje a los Muertos y Desaparecidos Políticos, la verdad es que este aún no consiguió sacudir el dominio “soberano” de los tres referidos ángulos del triángulo de la memoria paulista.

La persistencia de los retratos de memoria coloniales

La memoria de la violencia de la dictadura (así como de toda nuestra historia de violencia en Brasil) aún es recesiva frente a la visión edulcorada de nuestro pasado con sus “héroes conquistadores”. En Brasil, los monumentos, a la horma de los que reverencian a los Bandeirantes, continuaron siendo erigidos en homenaje a los dictadores, como el Mausoleo Castelo Branco, en el centro de



Luis Camnitzer
This is a mirror, you are a written sentence, 1966-1968. Vacuum formed polystyrene
19 1/8 x 24 4/8 x 0 4/8 in (48.42 x 62.49 x 1.48 cm). Daros Latinamerica Collection
Courtesy Alexander Gray Associates, New York
© 2024 Luis Camnitzer / Artists Rights Society (ARS), New York

Fortaleza, la mayor obra que refiere al período dictatorial y lo hace en tono laudatorio. Recién ahora, en septiembre de 2023, el gobierno de Ceará anunció que retirará de la Plaza de la Abolición ese homenaje a Castelo Branco. En ese juego de imágenes-recuerdo vemos cómo inscripción y omisión actúan simultáneamente todo el tiempo, con una ventaja irrefutable de las versiones que edulcoran nuestra historia de la violencia. De no ser así, no habríamos elegido un presidente que exaltó el período de la dictadura, venera tor-

turadores y figuras execrables como Augusto Pinochet y Alfredo Stroessner.

Si nos preguntamos cómo fue posible que eso sucediera, cómo fuimos capaces de elegir esa figura, es porque no entendemos aún nuestra historia y la preponderancia de los retratos de memoria coloniales. Solo un *giro testimonial y decolonial del saber* puede servir de base para una sociedad abierta a otras posibilidades políticas, que no incurrirá nuevamente en el error de apostar en autoproclamados “salvadores de la patria”. Estos

líderes populistas y los regímenes fascistas fueron y son sostenidos por falsas promesas de redención (es decir, por imágenes seductoras de salvación). Ellos consiguen canalizar para sí las insatisfacciones populares (como sucedió aquí desde 2013) y, por medio de manipulaciones de la historia (llamadas hoy *fake news* o *deep fakes*), se presentan como el elixir universal para los desvíos morales. Ellos construyen enemigos imaginarios (el comunismo, el fin del binarismo de géneros, la “defensa de la vida”, entre otros) para lanzarse como soluciones únicas. Se pintan como la fortaleza capaz de evitar el apocalipsis. El teológico-político se moviliza fácilmente en estos discursos y, por desgracia, con bastante eficacia.

Para empeorar las cosas, existe una adecuación entre las nuevas técnicas de comunicación y los discursos fascistas. El fascismo se basa en la propagación vehemente de eslóganes. Se trata de una comunicación unidireccional, simple, banal, del líder hacia sus masas. Hitler instrumentalizó con competencia la radio; en el siglo XXI, los neofascistas instrumentalizan con igual competencia las redes sociales. La preferencia por redes más propensas a la comunicación unidireccional, como WhatsApp, Telegram o la creada por Donald Trump, cómicamente denominada Truth Social(!), refleja la ideología centralizante de esas vertientes.

El contenido testimonial de la cultura

Frente a ese cuadro, es necesario que aquella porción de la sociedad que se opone a los proyectos neofascistas también ocupe el campo comunicacional. El testimonio constituye también una fuerza propulsora de *contraimágenes* con gran potencial para resistir los discursos de derecha que buscan manipular los afectos de la población, promoviendo el odio contra las fuerzas democráticas. El testimonio se hace cara a cara

con aquel que porta historias y experiencias que, al ser compartidas, promueven una *identificación positiva*. Si en nuestras escuelas pudiéramos tener acceso a los testimonios indígenas, a los testigos de historias de la esclavitud y de las luchas por su abolición, si nuestros alumnos conocieran las narrativas de víctimas de situaciones violentas en el trabajo o en la vida doméstica, los relatos de las luchas e ideales de las víctimas de la dictadura de 1964-1985, esas historias podrían promover otra ética de las relaciones. El resultado sería también la construcción de subjetividades más resistentes y resilientes al discurso de odio fascista. Estaríamos allanando el terreno para la construcción de una *cultura del cuidado*, en lugar de la actual *cultura del odio*.

Para promover esta nueva ética también tenemos que aprender a (re)leer la historia y toda la cultura desde el punto de vista de su *contenido testimonial*. Inspirado en la frase de Walter Benjamin (1942/2020), que afirmaba en sus referidas tesis que “No hay un documento de la cultura que no sea al mismo tiempo un documento de la barbarie” (p. 117), debemos aprender a leer, por ejemplo, que detrás de las construcciones de nuestras ciudades tenemos una historia de violencia enmascarada y programáticamente olvidada. En cualquier obra artística o literaria podemos aprender a medir su contenido testimonial, o sea, a leer su marca de agua hecha de sangre, la que nos acostumbramos a fingir no ver.

Sobre testimonios, memorias y justicia

Para concluir estas breves reflexiones en torno al *viraje testimonial* que, espero que haya quedado claro, también es y debe ser un *viraje decolonial*, recuerdo otra importante acepción del término *testimonio*. No solo la tradición judeo-cristiana, como mostró Foucault, aprovechó el dispositivo testimonial. En la Modernidad, el testimonio sirvió y sirve a la esfera

jurídica del poder y del saber. Hablé aquí de la importancia de un nuevo concepto de testimonio asociado a nuevas prácticas de inscripción de la memoria y para la construcción de una cultura resistente y deconstructora del fascismo. Ese elemento testimonial de la cultura puede ser visto como una repaginación epistemológica y política de nuestro estar en el mundo después del derretimiento de las grandes narrativas e ideologías que pautaron los siglos XIX y XX. La cultura del testimonio es reproducida en la práctica del diálogo y en el respeto del otro, y en la apertura para su escucha. Es inclusiva y celebra al otro en lugar de demonizarlo y odiarlo. Sin embargo, no debemos olvidar la importancia en nuestras sociedades del testimonio jurídico. Después de todo, a pesar de los conocidos límites de la esfera jurídica, en ella se puede eventualmente luchar por un poco de justicia.

En Brasil, particularmente, tenemos que saber llevar ese giro testimonial hacia los tribunales. Se trata de abrir un espacio para los testimonios de las víctimas de una cultura profundamente violenta y marcada por la continuidad de estructuras coloniales. En ese sentido, nuestros tribunales deben abrirse a los testimonios de las víctimas de la dictadura de 1964-1985, suspendiéndose la falsa amnistía que, en verdad, es solo una ausencia de voluntad política de nuestras élites para juzgar a los criminales de aquel período. No existe amnistía para crímenes imprescriptibles contra la humanidad. De 2019 a 2022 vivimos en carne propia las consecuencias de esta actitud de intentar barrer los crímenes de Estado bajo la alfombra. Cientos de miles de brasileños fueron víctimas fatales del regurgito del vómito dictatorial (es decir, la pandemia y su descuido por políticas negacionistas de viudos de la dictadura). Tenemos, finalmente, que abrir nuestro sistema jurídico para las víctimas del racismo estructural, de las políticas genocidas contra negros y poblaciones indígenas. Cuanto más atraviesen la

esfera jurídica esos testimonios y esos testigos, con sus cuerpos cargados de historias, más podrá nuestra sociedad alcanzar otras estructuras de poder, más democráticas. Brasil debe ser considerado como uno de los sólidos bastiones de la colonialidad, y hoy la esfera jurídica fundamenta ese poder. También tenemos que intentar ocupar las salas de la corte con testimonios. Se trata de hacer que el campo de la justicia fiel a una idea reduccionista del testimonio como *testis* sea ocupado también por el testimonio sobreviviente, *superstes*.

Testimonio y la conquista de una reexistencia

En la cultura, en general, y en el sistema jurídico, en particular, el viento que sopla de los *actos testimoniales* infla la vela del buen-vivir en común. Sería esencial que nos dedicáramos más a reconocer la importancia de esos portavoces de testimonios, que en nuestra sociedad suelen ser silenciados, desautorizados (Ferenczi), lo que repite la situación traumática de aquellos que no encuentran espacio para sus narrativas. Si, además de artistas como Jaime Lauriano, Rosana Paulino y Aline Motta, autores tan diversos como Frederick Douglass, W. E. B. Du Bois, Richard Wright, Primo Levi, Paul Celan, Aimé Saircée, Frantz Fanon, Albert Memmi, Jacques Derrida, Charlotte Delbo, Boris Pahor, Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo, Abdias Nascimento, Mia Couto, Grada Kilomba, Sueli Carneiro, Ana Gonçalves Magalhães, James Baldwin, Saidiya Hartman, Françoise Vergès, Scholastique Mukasonga, Renato Tapajós, Urariano Mota, Bernardo Kucinski, Ailton Krenak y David Kopenawa practicaron o practican la autoescritura de cuño programáticamente testimonial, es porque partieron de una *necesidad esencial de testificar*. Ellos, al lado de una legión de cineastas, como Eduardo Coutinho,

Chris Marker, Alain Renais, Lucia Murat, J. L. Godard, Rithy Panh, Karim Aïnouz y tantos otros, son la vanguardia del viraje testimonial. El testimonio es la paradójica savia nacida de un árbol que sufre en medio del incendio provocado por la colonialidad. De esa savia extraemos vida y fuerza para sobrevivir y, quizás, vivir verdaderamente más allá de todo testimonio. Tenemos que ir de la resistencia a la reexistencia a través y más allá de los testimonios.

Las estatuas y los monumentos coloniales derribados no restituyen la dignidad de las víctimas de la colonialidad. Pero los pedestales vacíos abren espacio para nuevas políticas del vivir en común. Nuestra tarea es reconocer la importancia de esta tarea de reconstrucción de nuestros retratos de memoria antes que, nuevamente, la locomotora colonial nos atropelle.

Referencias

- Benjamin, W. (2020). *Sobre o conceito de História: Edição crítica* (M. Seligmann-Silva y A. Müller, org. y trad.). Alameda. (Trabajo original publicado en 1942).
- Celan, P. (1983). Aschenglorie. En P. Celan, *Gesammelte Schriften* (vol. 2). Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1967).

Traducción del portugués: Mariné Fernández Gianni

Negacionismos, batalla cultural y memoria: Nuevas (viejas) disputas

A Juan Pedro

Introducción

El terrorismo de Estado no se constituyó desde un desborde represivo, sino que conjugó un proyecto ideológico que tuvo como principal eje el objetivo de la inmovilización de la sociedad, configurando, a través del miedo como plataforma paralizante, el imperio del anquilosamiento y la totalización de la vida colectiva. Y esta búsqueda se desarrolló en el ámbito de un discurso particular: desde una vocación totalizante y disciplinadora, en la que el “otro” pasó a constituirse en un actor sospechoso y amenazante del orden público al que había que socavar y destruir o normalizar. La imagen de un “enemigo invisible” y omnipresente al que había que eliminar a toda costa pasó así a ser el norte de la acción represiva. Para ello, se ilegalizó la lucha social y se impuso una cultura del miedo a través de una vigilancia y de un control social sistemáticos. Se abrieron las fronteras del espanto, habilitando un repertorio de prácticas ominosas y burocratizadas de profanación y vejación de la integridad subjetiva que incluyeron el despliegue de la tortura sistemática, la metodología del encierro masivo, la desaparición o el exilio forzado, también la muerte.

Al iniciarse la azarosa y difícil tramitación de los procesos de transición democrática, bajo el precepto de la reconciliación se activaron políticas de olvido y de impunidad a lo largo y a lo ancho de todo el continente,

que tuvieron por objeto el imperativo del no juzgamiento de los delitos de lesa humanidad cometidos, con la consiguiente abdicación del sentido de justicia y el silenciamiento de un pasado traumático cargado de atrocidades. De ese modo, no solo se condenaba a las víctimas de esta tragedia social al sufrimiento en soledad, sino que se imponía al conjunto de la sociedad el oxímoron de una democracia sin justicia ni verdad. Sin embargo, lejos de la resignación del silencio y del anquilosamiento fatalista del olvido impuesto, las reverberaciones de la memoria se tradujeron en una lucha republicana por la verdad y la justicia, generando líneas de subversión sobre el relato oficial a través de una proliferación de testimonios y documentaciones. De esta forma, el mosaico de prácticas atroces y abominables de violaciones a los Derechos Humanos quedó en evidencia y pasó a formar parte del acervo del espanto, desplazándose hacia el terreno magmático y vivo de la “memoria ejemplar” (Todorov, 1995/2000). En la construcción de esta última, sus enclaves reflexivos compusieron una perspectiva movilizadora, activando así la profilaxis del horror a través de una conciencia crítica y colectiva del “nunca más”.

No obstante, a casi medio siglo de la proliferación del terrorismo de Estado en el marco de las dictaduras de la seguridad nacional en América Latina, en los últimos años hemos asistido perplejos a un retorno de voces negacionistas que, desde trincheras conservadoras

y a menudo desde amañadas maniobras legales, buscan perforar la memoria colectiva desde otras versiones de sentido sobre el pasado. En la mayoría de los casos, ya no se trata de las “políticas del olvido” a través del recurso institucional de las amnistías oficiales a los represores y de la búsqueda de la parálisis represiva (Huyssen, 2002) propia de las democracias transicionales de la posdictadura. Frente a la imposibilidad del silenciamiento de la memoria a través de un disciplinamiento totalizante y ante el fracaso del proyecto que buscaba la claudicación colectiva de la movilización por verdad y justicia, durante los últimos años las fuerzas negacionistas han renovado sus tácticas, trasladando su marco de acción hacia una “batalla cultural” que ha tenido como escenario central una nueva esfera pública. Esta busca radicarse de manera especial en las nuevas redes sociales, demarcadas por la gramática tecnocomunicacional y la configuración de un ámbito representacional volátil y fuertemente disruptivo.

En las páginas que siguen se perfilan los nuevos marcos epocales que enmarcan las renovadas disputas a propósito del resurgimiento de visiones negacionistas sobre las dictaduras y el terrorismo de Estado, inscribiendo estos procesos en el contexto de emergencia de los movimientos de ultraderecha, con especial referencia a lo sucedido en Argentina y Brasil.

La volatilidad disruptiva del espacio público contemporáneo y sus efectos sobre la memoria

Haciendo caso omiso al acervo de evidencia acumulada, un conjunto de actores diversos ha comenzado a generar grietas narrativas aun en los pactos básicos de repudio a las dictaduras como acuerdo civilizatorio de convivencia colectiva. En esa dirección, se ha buscado introducir dentro del debate público una

lógica postfactual signada por una disrupción semántica sobre los consensos tácitos instalados respecto a las fronteras del espanto, que operaban como clave para la no reiteración de pasados traumáticos, como diques profilácticos del terrorismo de Estado. De esta forma, las dictaduras y lo abominable de sus prácticas, lejos de ser objeto de un rechazo inherente a la adhesión democrática, hoy vuelven a ser objeto de debate dentro de la esfera pública de toda América Latina. Y su reivindicación no emerge desde actores marginales, sino desde la acción sistemática de contendientes políticos-electorales relevantes que disputan efectivamente el poder institucional del Estado.

Así las cosas, esta renovación de movimientos tácticos emerge dentro de una nueva estructuración de la temporalidad dentro del concierto público, cuyo trasfondo está cargado de una fuerte volatilidad política, propia de las sociedades contemporáneas que construyen su relación con la memoria y su correlato en términos de la administración dialéctica entre el olvido y el recuerdo desde territorios efímeros (Lipovetsky, 1983/2000) y anclados dentro de una “cultura de lo instantáneo” (Ignatieff, 1992). En el marco de estas matrices ansiógenas del “imperio del instante”, caracterizado por una “aversión a la espera” (Sarlo, 2001), la rítmica temporal resulta frenética, fuertemente atravesada por la incertidumbre, y obtura la ampliación de una conciencia colectiva que instrumente procesos para una elucidación crítica y pluralista sobre el pasado. En efecto, desde estas coordenadas sociales, el lenguaje contingente y turbulento del espectáculo mediático instituye una gramática epiléptica y vertiginosa en la cual la configuración de la narrativa de un “nosotros cívico” de manera progresiva se ha ido sustituyendo por un “agolpamiento incoherente” de significados (Ignatieff, 1992), componiendo un limo semántico confusional y altamente inestable. Como sostiene el ensayista e historiador británico Ignatieff (1992), esta “cultura de lo instantáneo”, hiperestimulada desde un pre-

* Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República.

sentismo continuo y confusional, compone una territorialidad árida para la configuración de una memoria reflexiva y diluye las condiciones de posibilidad para la emergencia de enclaves narrativos que operen como instrumentos mnemotécnicos colectivos. Es desde esta atmósfera de significados disruptivos y su correlato en términos de opacidad narrativa que se obtura la organización de la temporalidad como elemento estructurante de la mis-midad y continuidad civilizatoria, abriendo las compuertas para la territorialización de la amnesia, cuyo reverso a menudo es la banalización del terror.

De esta forma, dentro de un escenario amnésico de saturación subjetiva, la organización de la realidad está sujeta a amplios contornos de incertidumbre, generando una crisis de confianza en las instituciones que operaban como refugio del sujeto de la modernidad, además de una deslegitimación de los partidos y las instituciones como catalizadores políticos clásicos (Rosanvallon, 2006/2007). Sin estos espacios de estabilidad, en el marco de las sociedades del vértigo informacional, matizadas de forma simbiótica con las plataformas tecnocomunicacionales, la dimensión del espacio público como ecosistema de controversias se debilita de manera acelerada. Se erosionan así los procesos dialógicos de construcción de significados y generación de categorías de entendimiento colectivo, se desanclan de la evidencia, dando lugar a la emergencia de la posverdad y de la “autoverdad” como nuevo vocabulario societal (Brum, 2019).

Como corolario de este universo de disputas sobre la hegemonía narrativa, las operaciones tácticas se orientan hacia una “batalla cultural”, que toma como escenario central las redes sociales del espacio digital, demarcando un nuevo enfoque del ejercicio de la política, más orientado hacia las posibilidades de influir dentro de un sistema de creencias cada vez más fragmentado e indeterminado. Así,

en el marco de las “sociedades de la transparencia” (Han, 2021/2022), en las que la ciudadanía de forma voluntaria hace pública su intimidad, la generación de una “infocracia” matizada por lógicas algorítmicas genera espacios sinérgicos de subjetividad tautológica, cercados dentro de burbujas informacionales que se retroalimentan a sí mismas. De forma análoga, ejércitos de nuevos actores operan dentro de la disrupción semántica del mundo de la vida en los ámbitos digitales: dentro de los escenarios de los relatos contingentes, múltiples e incomunicados de la posverdad, existe una participación protagónica tanto de *bots*, como de *trolls* y *haters* que influyen y generan matrices sinérgicas en la cognición y el entramado representacional de lo público.

En el marco de estas climáticas de política volátil, más allá de la irremediable tozudez de los hechos anclados dentro del terreno de la evidencia empírica, lo que más impacta e influye dentro de las oscilaciones de la opinión pública es el golpe de efecto emotivo, lo que estructura un nuevo escenario en el que la *performance* es la principal referencia para los actores, en contraposición al contenido (Brum, 2019). En efecto, se configura así una nueva gramática de lo público, en la que los modelos de inteligibilidad de lo real ya no están sujetos a una controversia argumentativa por su plausibilidad dentro de un intercambio dialógico, conversacional y reflexivo dentro del espacio público.

El discurso ya no opera desde la figura omnipresente de una otredad, sino que los interlocutores se diluyen en función de una nueva lógica insular que se retroalimenta de forma tautológica dentro de “cámaras de eco”, estructurando vocabularios crípticos que conjugan burbujas semánticas autorreferenciales y herméticas. Es desde esta fragmentación del espacio público en vertientes solipsistas que se produce un desfondamiento de los mecanismos dialógicos de resolución de controversias, instalando progresivamente un caldo de cultivo propicio para la emergencia de discursos

maniqueístas, en los que la otredad opera como enclave amenazante de los sistemas de creencias, y no como un agente potencialmente heurístico de horizontes comunes.

El negacionismo del terrorismo de Estado como tónica cada vez más común en América Latina: Los casos de Argentina y Brasil

Es dentro de la configuración de estos territorios amnésicos contemporáneos, demarcados por una saturación informacional y la contingencia simbólica, donde juegan sus fichas las fuerzas narrativas de una derecha revisionista y negacionista, instituyendo, a través de la multiplicación de *fake news* sin ninguna preocupación en la recopilación de evidencias, una disrupción de los consensos civilizatorios respecto al rechazo de las dictaduras y del terrorismo de Estado (Castro-Rea y Solano, 2023; Sanahuja y Stefanoni, 2023). A menudo se lo hace a través de un vocabulario de persuasión sensacionalista, cimentado en golpes de efecto mediáticos. Así, pues, la gramática pública de la posverdad y la disrupción de la politicidad contemporánea en una lógica fragmentaria ha generado un terreno fértil para la emergencia de populismos de derecha en todo el continente que, agrupados detrás de la irrupción de líderes autoritarios barnizados desde cierto taimiz mesiánico, instituyen movimientos orientados a “arcadias regresivas”, con traducciones específicas en los territorios de la hermenéutica del pasado.

En el caso de Brasil, desde una prédica autoritaria y destituyente hacia el orden democrático, Bolsonaro triunfó en las elecciones de 2018, montando un discurso beligerante, maniqueo y atravesado por el golpe de efecto emotivo y sensacionalista. Su mensaje de odio llegó a niveles paroxísticos, polarizando a toda la sociedad brasileña. El menosprecio y la ausencia de reconocimiento de la otre-

dad como interlocutor válido y agente de un relato alternativo sobre lo público, además de expresar una falta de escrúpulos absoluto en la reivindicación de la atrocidad de la tortura y el terrorismo de Estado, instituyeron un limo semántico que nucleó y reavivó a los sectores más reaccionarios y conservadores del espectro político brasileño. Dentro de sus imágenes negacionistas y destituyentes pronunciadas a lo largo de los años, pueden citarse dos momentos que condensan su pensamiento: sus afirmaciones producidas en 1999 durante el programa de televisión *Cámara Aberta*, cuando sostuvo: “Yo soy favorable a la tortura, tú lo sabes” (Jair Bolsonaro gana en Brasil, 28 de octubre de 2018, párr. 7) y “a través del voto, no va a cambiar nada en este país. Solo va a cambiar, desafortunadamente, cuando nos partamos en una guerra civil. Y haciendo el trabajo que el régimen militar no hizo: matando a unos 30.000” (párr. 12), y la tristemente célebre reivindicación de Carlos Alberto Brilhante Ustra, uno de los principales artífices del sistema de tortura durante la dictadura, a quien denominó como el “*pavor*” de Dilma en ocasión de la votación que tuvo lugar a propósito de su *impeachment* (Dieguez, 2022).

Por otro lado, resalta también el proceso argentino, cuyos preceptos, modalidades y enfoques conectan en clave metonímica con Bolsonaro a través de múltiples vínculos y resonancias conjuntas. Desde la lógica de un *stand up* propia del espectáculo de las sociedades contemporáneas, a través de la configuración de un discurso maniqueo contra la “casta” política, los “nuevos libertarios” aglutinados bajo la figura de Milei han logrado ganar las elecciones presidenciales en 2023, catalizando el descontento y la desconfianza popular. Además de su tónica de agravios, en la que el insulto emerge como estrategia sensacionalista, la configuración del discurso de Milei se articula desde una narrativa confrontativa y desafiante, en la que el mercado emerge como deidad, proponiendo un giro radical de desregulación y recorte del Estado. Desde su crispación tota-

lizante, al referirse a los crímenes cometidos durante la dictadura militar, más que operar de forma directa, Milei y su vicepresidenta electa, Villarruel, evocan un entramado de representaciones que amortiguan y normalizan la dictadura, desplegando categorías como “desborde” o “exceso” en el marco de la “teoría de los dos demonios”, desarrollando un discurso negacionista asociado al terrorismo de Estado como un plan criminal y sistemático dirigido desde el Estado, cuestionando el número de desaparecidos afirmado desde las luchas de las organizaciones de Derechos Humanos. Dentro de esta minimización y banalización de lo trágico del “pasado traumático”, destaca la expresión de Villarruel desarrollada en una entrevista con el diario *La Nación* en 2010, en la que sostuvo que “la expresión terrorismo de Estado no solo es desafortunada, sino también confusa. El terrorismo de Estado es una categoría política” (“Sobre el silencio y el dolor de los inocentes, no tenemos futuro”, 25 de abril de 2010, párr. 12), desconociendo así el cúmulo de documentos y testimonios asociados a la planificación estratégica del horror a través de la mecanización sistemática de la tortura y la desaparición forzada.

Reflexiones finales

Lejos del “pasado-espectáculo” (Sarlo, 2005) en el que lo pretérito emerge desde matrices museificadas, definidas desde la inamovilidad y el anquilosamiento, la inmersión reflexiva y crítica dentro de las territorialidades de la memoria implica hurgar dentro de escenarios contingentes y conflictivos, cargados de disputas laberínticas y dinámicas, configurando un espacio hermenéutico magmático y bullicioso. En efecto, más que un mapa estático prefigurado, demarcado por una temporalidad absoluta y uniforme, los campos de la memoria se desenvuelven más bien desde un territorio enigmático y

cargado de vida, más asociado a un “Jardín de los senderos que se bifurcan” –utilizando el título del famoso cuento de Borges (1944)– en el que las luminarias siempre están abiertas a una amplia madeja de posibilidades. Dentro de este marco, las luchas por la memoria no se constituyen en contiendas sobre sedimentos fosilizados, sino que, más que una discusión sobre un pasado estático, se trata de una contienda sobre los futuros posibles civilizatorios.

En suma, desde una sensibilidad epocal demarcada por un perímetro semántico volátil y segmentado, en la que la experiencia subjetiva está sujeta a una cultura de lo instantáneo y matizada desde una temporalidad vivencial efímera, las arenas de los pleitos por la construcción del relato histórico se han vuelto escenarios de disputa. Desde múltiples sectores conservadores y negacionistas, se han banalizado y minimizado los hechos trágicos y ominosos de los procesos espurios de las dictaduras latinoamericanas, fogueando el mito peligroso de “dar vuelta la página” y “mirar hacia adelante” para reconstruir las heridas y el lazo social. ¡Cómo si se pudiera decretar el olvido y el anquilosamiento de las sociedades en su lucha por la memoria, verdad y justicia!

La configuración de una memoria ejemplar que tome como referencia la reflexividad sobre los pasados traumáticos se constituye en uno de los principales cimientos de los acuerdos de régimen democráticos: toda convivencia republicana y pluralista requiere, de forma inexorable, la incorporación de una mirada crítica que integre los sucesos del terror y las atrocidades que se vivieron durante la dictadura. Y esto no como un acontecimiento propiciado por agentes externos, ubicados en un pasado remoto, sino como un desenlace posible y trágico dentro del drama humano. Solo desde la tramitación colectiva de las huellas y laceraciones del pasado se pueden construir diques semánticos que instituyan una conciencia colectiva que, desde su dimensión na-

rrativa en clave prospectiva, edifique senderos alternativos a la repetición sistemática de lo mismo.

Referencias

- Borges, J. L. (1944). *Ficciones*. Sur.
- Brum, E. (2019). *Brasil, constructor de ruínas: Um olhar sobre o país, de Lula a Bolsonaro*. Arquipélago.
- Castro-Rea, J. y Solano, E. (2023). *The rights in the Americas: Distinct trajectories and hemispheric convergences, from the origins to the present*. Routledge.
- Dieguez, C. (2022). *O ovo da serpente: Nova direita e bolsonarismo. Seus bastidores, personagens e a chegada ao poder*. Companhia das Letras.
- Han, B.-C. (2022). *Infocracia: La digitalización y la crisis de la democracia*. Taurus. (Trabajo original publicado en 2021).
- Huyssen, A. (2002). *En busca del futuro perdido: Cultura y memoria en tiempos de globalización*. FCE.
- Jair Bolsonaro gana en Brasil: 7 frases que reflejan el pensamiento político, social y económico del nuevo presidente electo (28 de octubre de 2018). *BBC*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-45969725>
- Ignatieff, M. (1992). La cultura de lo instantáneo. *Letra Internacional*, 27, 45-47.
- Lipovetsky, G. (2000). *La era del vacío*. Anagrama. (Trabajo original publicado en 1983).
- Rosavallón, P. (2007). *La contrademocracia: La política en la era de la desconfianza*. Manantial. (Trabajo original publicado en 2006).
- Sanahuja, J. A. y Stefanoni, P. (2023). *Extremas derechas y democracia: Perspectivas iberoamericanas*. Fundación Carolina.
- Sarlo, B. (2001). *Tiempo presente: Notas para el cambio de una cultura*. Siglo XXI.
- Sarlo, B. (2005). *Tiempo pasado: Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Siglo XXI.

“Sobre el silencio y el dolor de los inocentes, no tenemos futuro” (25 de abril de 2010). *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/lifestyle/sobre-el-silencio-y-el-dolor-de-los-inocentes-no-tenemos-futuro-nid1257599/>

Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1995).

Una historia personal del despojo (reconstruida a partir de cuatro fotos instantáneas tomadas por mi tata)

¿Cómo testimonian las fotos? ¿Qué implica decir que las fotos pueden servir como evidencia o documentos? ¿Qué tan necesaria es la relación de contigüidad entre una foto y un evento? En *La insubordinación de la fotografía* (Donoso Macaya, 2021), exploré estas preguntas a la luz de contados registros realizados por la fotógrafa Helen Hughes en los exteriores de una mina abandonada en Lonquén, donde fue hallado un cementerio clandestino¹. Esos registros, sugerí en mi libro, parecían “llegar tarde” a la noticia del hallazgo. Dicha sensación de tardanza era sugerida por los pies de foto, todos escritos en pretérito, publicados junto a las fotos la primera vez que estas fueron diseminadas en el número 62 del boletín *Solidaridad*: “Visión exterior de los hornos de la mina de cal, donde fue encontrado un hacinamiento de cadáveres” (citado en Donoso Macaya, 2021, p. 177) o “Salida de la chimenea, donde fueron encontrados los cadáveres, bajo capas de cemento” (p. 177). Además de referir a la

espectadora a un tiempo anterior, los registros tampoco mostraban la prueba material del crimen –esos cadáveres mencionados en los pies de foto y en el título de la nota: “Lonquén: ¿Quiénes son estos muertos?”–. No, las fotos solo repetían, desde distintos ángulos y empecinadamente, los exteriores de la chimenea de los hornos. A pesar de esta radical insuficiencia (me refiero a que, contra toda expectativa positivista, las fotos no mostraban ni el crimen cometido ni la evidencia de dicho crimen), estas fotos fueron tremendamente eficaces como herramientas de denuncia y como azuzadoras de la memoria. En sus sucesivas iteraciones, fueron refiriendo a *tanto*: a la incertidumbre de la espera, al engaño sostenido por años, a la desazón y el trauma que produjo el hallazgo, al horroroso crimen cometido ahí. Todo esto inscribía, irrefutable, la boca del horno enfocada en el centro de una foto (figura 1). Esa fisura, hueco, eran la tortura, la muerte y la desaparición, eran la herida y el

vacío imposible de reparar y mucho menos de representar².



Figura 1

2. Para quienes no sepan sobre el caso Lonquén: el 7 octubre de 1973, pocas semanas después del golpe cívico-militar, una patrulla a cargo del oficial Lautaro Mendoza detuvo a cuatro jóvenes que estaban en una plaza en Isla de Maipo, y por separado, a once campesinos pertenecientes a tres familias que trabajaban y vivían en el fundo Naguayán en Lonquén. Miembros de la misma patrulla los torturaron e interrogaron en la comisaría, y luego los llevaron a la mina abandonada; una vez ahí, los amarraron, los golpearon hasta la muerte y los enterraron. Los familiares de estas quince víctimas nunca más volvieron a saber de su paradero. Los mismos oficiales de la patrulla asesina les dijeron que se los habían llevado detenidos al Estado Nacional. Sus restos fueron hallados cinco años después, en noviembre de 1978. Gracias a la precisa y estratégica labor de la Vicaría de la Solidaridad, este hallazgo se investigó de forma exhaustiva. Adolfo Bañados Cuadra, el Ministro en Visita designado por la Corte Suprema luego de la denuncia presentada por la Vicaría ante la misma Corte, logró determinar (a pesar de la intensa vigilancia y a pesar también de la desinformación generada por los medios de prensa adeptos al régimen) que las osamentas pertenecían a estos quince hombres, que habían sido enterrados ahí de manera clandestina cinco años antes (sus nombres figuraban en las nóminas de personas detenidas y desaparecidas), y que los oficiales que participaron en su secuestro, tortura y muerte habían mentido en sus testimonios. Sobre Lonquén, ver Donoso Macaya (2021, pp. 141-198; 2023b) y Pacheco (1983).

Estudí la condición performativa y la expansión semántica de estos y otros documentos fotográficos en diálogo con las ideas de Ariella Aisha Azoulay, Thomas Keenan, Hito Steyerl y Eyal Weizman, quienes nos invitan a interrogar y a desaprender los marcos positivistas –o lo que Azoulay llama “el régimen escópico imperial”– en el que se han tendido a interpretar la evidencia y los documentos fotográficos. Keenan y Weizman (2012) enfatizan, en su estudio sobre la calavera de Mengele, la dimensión estética de la evidencia forense, esto es, la idea de que la evidencia que se presenta ante un tribunal no es un hecho dado, sino efecto de una operación que apela a los sentidos y, como tal, no tiene garantías (es por eso que hay que probarla). El mismo Keenan (Keenan y Steyerl, 2014) ha definido el documento como una “máquina productora de demandas de verdad, una forma operativa, estructurada de manera tal que incluso estando hueca funciona y continuará haciéndolo” (p. 62). Azoulay, por su parte, ha indagado en diferentes archivos e historias para señalar –y desaprender de– los modos en que se han relatado (o no) la expulsión de palestinos árabes de Palestina y la ocupación de este territorio por parte del Estado de Israel (Azoulay, 2008) o las violaciones a mujeres alemanas cometidas por soldados de los Países Aliados al final de la Segunda Guerra Mundial (Azoulay, 2018)³. Inspirada en estas ideas y formulaciones, en este ensayo vuelvo sobre unas pocas fotos y sobre eventos ocurridos en un tiempo anterior a ellas, pero no “pasado”, porque, como plantea Azoulay en *Potential*

3. En “The natural history of rape”, Azoulay (2018) lee el diario de vida de una mujer que fue violada por soldados aliados a contraluz del extenso archivo fotográfico y de los varios libros que rumian sobre la destrucción arquitectónica de Berlín. Ese diario de vida, un testimonio anónimo, le permite a la investigadora interpretar las fotos de la destrucción de la ciudad como evidencia visual de esas violaciones, crímenes del que, supuestamente, no hay registro o evidencia alguna.

* The City University of New York.

1. Hughes era fotógrafa de la Vicaría de la Solidaridad y fue parte de la comitiva que viajó al sitio de la mina para confirmar una denuncia hecha en la Vicaría en noviembre de 1978. Ver: Donoso Macaya (2021, pp. 174-188).

history (2019), los efectos materiales, epistemológicos y simbólicos del pasado siguen reverberando, haciéndose manifiestos de diferentes formas en el presente. Dejándome guiar por esta capacidad performativa de las fotos, o lo que aquí llamo su latencia testimonial, interpreto un conjunto de fotos, a primera vista inocentes, como documentos de la violencia usurpadora y colona del país en el que nació.

Se trata de cuatro fotos que tomó mi tata (mi abuelo materno) con una cámara instantánea a comienzos de los años ochenta, cuando yo todavía era pequeña. Estas son las únicas que sobreviven de un cartucho de doce fotos, probablemente el único que mi tata usó (la cámara y el cartucho fueron un regalo de mi tío, y las evocaciones de mi madre y de mi tío coinciden en esto: no creen que su padre haya comprado otro cartucho porque era extremadamente tacaño). ¿Qué muestran estas fotos? En una, que mi tata tomó en el patio de su casa en Santiago, aparecemos mi primo mayor y

yo, montados en triciclos. Otra enfoca al centro la casa donde veraneábamos, construida entre 1982 y 1983 en un terreno en pendiente con orilla de lago. Otra muestra a mi abuela mirando hacia la cámara, sentada en los peldaños de una especie de terraza construida a medio camino entre la casa, edificada más arriba en la pendiente, y la orilla de la playa. En otra, aparecemos mi hermano menor y yo jugando a la orilla del lago, también mirando a la cámara (figura 2).

No recuerdo cuándo fue que encontré estas instantáneas; seguramente después de que murió mi abuela, en 2008, mi madre me haya mencionado que tenía una caja enorme con sus fotos. Es probable que, hurgando ahí, haya dado con las fotos de mi tata. A veces digo que las heredé, a veces digo que me las robé, porque estos verbos, *robar* y *heredar*, operan como sinónimos en mi historia personal. Heredadas o robadas, lo importante es que soy yo, desde hace años,

la guardiana de este archivo mínimo que ya muestra signos de deterioro. Porque a pesar de estar enmarcadas y fijadas detrás de un vidrio, me consta que se consumen. Temo que sus superficies acuosas sucumban al poder de las emulsiones fotográficas, tan activas como destructivas.

Este archivo ínfimo y perecedero es el punto de partida de *Lanallwe*, un ensayo autobiográfico que publiqué en Chile en 2023. Considerar estas cuatro fotos como un archivo puede parecer poco apropiado⁴; también puede que resulte extraña la elección de este corpus (fotos familiares, en apariencia inocentes) porque en mi trabajo me he dedicado a investigar y estudiar prácticas fotográficas que circulan en el espacio público⁵. Sin embargo, como elaboro en *Lanallwe* y como quiero sugerir aquí en un registro distinto (menos literario, más expositivo), explorar e interrogar la historia del Estado-nación chileno a la luz de esta historia familiar o, más específicamente, a la luz de una reducida colección de fotos íntimas, resulta revelador. Porque estas cuatro fotos que me hacen evocar momentos alegres, la sensación de una infancia plena y feliz (a pesar de la dictadura), me implican, a la vez, en una historia más vasta y más larga: la del despojo territorial mapuche. Y esa historia no está desligada de mi historia personal.

Me pasé algún tiempo pensando de qué forma compartir parte de lo que escribí en *Lanallwe* para este dossier especial de *Calibán* sobre el testimonio y sus cicatrices. Lo de la forma es importante, porque lo que comenzó como un breve texto en fragmentos que escribí para un taller facilitado por la escritora

Alia Trabucco Zerán a comienzos de 2021 se transformó en un ensayo autobiográfico más largo que conecta, metonímicamente, fotos instantáneas y negativos fotográficos, el flujo de las aguas, la madera y sus vetas, el papel y la memoria, como si fueran hebras de lana (una comparación inspirada en mi abuela, que era una tejedora talentosa). Una de esas hebras es la cámara de mi tata, que no era una Polaroid, sino una Kodak Fiesta, la versión hispanohablante de la Kodak Party que Kodak lanzó a mediados de los setenta para ganarle a Polaroid parte del mercado de la fotografía integral (más conocida como fotografía instantánea). Aunque Polaroid acusó muy pronto a Kodak de plagiar su tecnología, la batalla legal entre las compañías duró varios años, y en el intertanto Kodak pudo comercializar diferentes cámaras (Donoso Macaya, 2023a, pp. 59-61). La Kodak Fiesta de mi tata tiene que haber llegado a Chile a comienzos de los ochenta, efecto de las políticas económicas implementadas por el almirante y segundo miembro de la Junta Militar, José Toribio Merino, quien liberó de importes aduaneros a los productos fotográficos, seguramente para satisfacer su propio hobby (Donoso, 1990, p. 30). Si bien me pasé años escribiendo sobre el campo fotográfico que emergió durante la dictadura, nunca reparé en la relación entre las políticas económicas implementadas a fuerza de cañón en esos años y las cuatro fotos instantáneas que atesoro. Solo pensé en este vínculo después de conversar con mi tío.

Empecé a escribir sobre este archivo entrañable poco antes de abocarme a estudiar un archivo visual mucho más extenso, uno que forma parte del patrimonio del Estado nación chileno, uno de incuestionable interés público: libros, fotos y folletos producidos durante los gobiernos de Eduardo Frei Montalva (1964-1970) y de Salvador Allende (1970-1973) para promover los programas de reforma agraria impulsados por sus respectivos gobiernos, incluidos los manuales de al-



Figura 2

4. El debate crítico en torno al archivo es extenso y variado. La lista a continuación no es exhaustiva, pero sirve para quienes se interesan en aprender sobre diferentes perspectivas: Azoulay (2012), Donoso Macaya (2021), Derrida (1995/1997), Hartman (2008), Ribalta (2008), Steedman (2001), Stoler (2008).

5. Para una consideración crítica de la fotografía familiar, ver el excelente libro de Marianne Hirsch *Family frames* (2012).

fabetización para adultos basados en el método psicosocial de Paulo Freire, quien trabajó para el Instituto de Desarrollo Agropecuario (Indap) entre 1964 y 1969, durante el gobierno de Frei Montalva. Mi interés en el archivo visual de la reforma agraria (un proceso que en Chile no alcanzó a durar diez años) creció mientras escribía sobre la dictadura. Fue de hecho el expediente de Lonquén y la historia de los documentos consignados en ese archivo –“una sentencia de muerte, una tumba”, como ha dicho Saidiya Hartman (2008, p. 2) sobre el archivo de la trata de esclavos– lo que me llevó a reconsiderar la profundización de la reforma agraria durante la Unidad Popular y a ver la seguidilla de asesinatos y desapariciones perpetrados por carabineros, servicios de inteligencia y militares en zonas rurales después del golpe del 11 de septiembre como la manifestación material de la contrarreforma que inició la Junta Militar entonces. La reflexión que me encuentro desarrollando ahora sobre la reforma agraria está atravesada afectivamente por las fotos instantáneas que tomó mi tata, tres de ellas en el lago Lanalhue (Lanallwe en mapudungún), donde mi familia iba a acampar cada verano desde mediados de los años sesenta, cuando mi madre tenía diez años y cuando la reforma agraria comenzaba a ganar terreno (el gobierno de Frei Montalva promulgó la Nueva Ley de Reforma Agraria en julio de 1967).

El lago Lanallwe, cuyo nombre en mapudungún significa “lugar de almas en pena”, está ubicado a los pies de la cordillera de Nahuelbuta, al sur del río Biobío, dentro de territorio usurpado a los Mapuche en la segunda mitad del siglo diecinueve; es un lugar históricamente reclamado por agrupaciones mapuche lafkenche y uno de los epicentros de la guerra que por décadas han librado las corporaciones forestales (apoyadas por los medios de prensa y habilitadas por el Estado chileno) en contra de las comunidades mapuche en el Wallmapu. *Lanallwe* parte evocando recuerdos de mi infancia en este lago ubi-

cado en esta zona fronteriza. Fue en Cañete, la ciudad más cercana al lago, donde los españoles asesinaron al cacique Caupolicán, en 1558; los colonos chilenos solo lograron “refundar” esta ciudad-fuerte en 1868, es decir, más de trescientos años después de la última gran batalla entre españoles y Mapuche, pero no sin antes crear los instrumentos legales que les permitirían legitimar esta empresa usurpadora. El primero de estos instrumentos fue la creación, en 1852, de la provincia de Arauco al sur del río Biobío, que era hasta entonces el límite natural entre la República de Chile y el Gulumapu.

El primer especulador y usurpador, el primer colono de estas tierras, fue Pedro Etchepare Borda, quien fue comprando enormes paños de tierra a precio de huevo o simplemente apropiándose los por medio de arriendos fraudulentos a 99 años que eran prontamente inscritos en el Conservador de Bienes Raíces (Donoso Macaya, 2023a, pp. 125-128). A comienzos del siglo XX, los dominios de Etchepare Borda se extendían desde Cañete hasta la Cordillera de Nahuelbuta. En la alameda que llevaba a la entrada de la casa patronal en la Hacienda Lanalhue, Etchepare Borda mandó instalar cientos de eucaliptus y pinos. En 1967, dicha hacienda fue expropiada por la Corporación de la Reforma Agraria (CORA); en 1974, en el contexto de la contrarreforma, Pinochet les regaló a los descendientes de la familia Etchepare doscientas hectáreas a orillas del lago, que conservaron, y setecientas hectáreas más en la montaña, que vendieron a empresas madereras. Crecí escuchando sobre los Etchepare, “los dueños” que les daban permiso a mis abuelos, a mis tíos y a mi madre para que acamparan “en la playa con orilla de lago” que tenían “dentro de su propiedad” a fines de los años sesenta, y escribo estos términos entre comillas porque en *Lanallwe* interrogo el significado de aquellas expresiones que marcan dominio o posesión. Tres libros

indispensables que abordan diferentes facetas del despojo territorial mapuche son: *¡...Escucha, winka...!*, de Pablo Mariman, Sergio Caniuqueo, Jose Millalen y Rodrigo Levil (2006); *¡Xipamün Pu Ülka!*, de Pu Lov y Comunidades Lavkenche en Resistencia (2017); y *La historia del despojo*, de Martín Correa Cabrera (2021). Leer estos libros después de la revuelta de octubre de 2019 azuzó mi urgencia por escribir. Provocada por un sentimiento que en *Lanallwe* denomino “responsabilidad vicaria” –un afecto inevitablemente contradictorio, marcado por zonas grises y opacidades–, quise dilucidar lo que estas fotos radicalmente personales me enseñaban de esa historia.

Lanallwe, mi historia personal del despojo, vincula varias historias que la escritura trata como si fueran fotos instantáneas cuyas emulsiones acuosas no terminan nunca de revelarse, extendiéndose en diferentes direcciones, sin seguir una línea recta, sino oblicua, como las vetas que recuerdo haber visto de niña en los tablones de madera de la casa del lago. Por ejemplo: investigando sobre los árboles nativos y no nativos de esta zona, aprendí que los pinos y los eucaliptus son plantas pirrófitas, amantes del fuego. La dimensión más poética de *Lanallwe* me permite ubicar en la inmensa avenida de pinos y eucaliptos que Etchepare plantara en la Hacienda Lanalhue a comienzos del siglo XX el inicio simbólico y material del monocultivo depredador en el Wallmapu. En el presente, las Comunidades Lavkenche en Resistencia, grupo que se ha adjudicado varios incendios en el lago, exige el cierre de la forestal Mininco y la salida definitiva de los Etchepare del territorio mapuche.

En el ensayo, mis recuerdos son activados por la visión y re-visión de la foto de la casa que mis abuelos construyeron con ayuda de carpinteros locales, usando solo madera de pellín, un árbol nativo de Nahuelbuta. Además de las fotos, de la cámara de mi abuelo y de la lana de los tejidos de mi

abuela, otras formas de la materia me incitan a evocar, imaginar e interrogar: la madera con la que construyeron la casa, las cenizas del incendio que la consumió diez años después, el pellín que le daba sombra a la casa y que sobrevivió al incendio, las aguas del lago y las cenizas de mi abuela, que ahora son parte de esas aguas. Es decir, el archivo opera en *Lanallwe* de manera expandida, como un dispositivo epistemológico y afectivo que activa, al mismo tiempo, la indagación familiar, la reflexión histórica y la imaginación poética. Las fotos instantáneas de mi tata me ayudaron a ir tramando las distintas hebras que conforman mi historia personal del despojo, sin enredarlas para que no se volvieran un nudo imposible de desatar, como ocurre a veces con las hebras de la lana. La apertura y la reflexividad tan propias del ensayo me permiten sugerir que hay algo anterior que subyace sumergido en el fondo acuoso de esas fotos y que si nos detenemos a considerar aquello que sobre-vive, es posible ver en ellas las sucesivas formas de violencia ejercidas ahí desde el siglo XIX por diferentes agentes: por el Estado chileno y sus distintas instituciones e instrumentos legales (el Ejército de Chile, Carabineros de Chile, la Caja de Colonización Agrícola, el Conservador de Bienes Raíces y muchas leyes coloniales), por un puñado de familias (comenzando por la familia Etchepare), por la dictadura cívico-militar y la contrarreforma agraria, y por los gobiernos concertacionistas desde los noventa en adelante.

Es la latencia testimonial de las fotos la que me permite reconstruir esta historia: al mirarlas a contraluz –esto es, a la luz de la historia del despojo territorial mapuche y de las políticas económicas neoliberales que habilitaron en Chile la importación de productos de lujo a comienzos de los años ochenta–, se van activando distintos significados, y las mismas fotos se vuelven *otra cosa*: evidencia material de todo lo que ha ocurrido y sigue ocurriendo en esa zona, porque el despojo territorial al sur

del río Biobío sigue vigente, no es un asunto “del pasado”. Porque me veo en estas fotos, sé que soy parte de la historia que va del despojo territorial del pueblo Mapuche al desmantelamiento de la reforma agraria a la imposición del modelo económico neoliberal. Como si fueran el lago, en el fondo de esas fotos impresas a todo color (un color que lentamente se desvanece, se apaga) imagino sedimentada esta historia. Escribir sobre ella es mi manera de encarnarla, de “hacerla propia” o al menos cercana. La escritura especulativa me permite imaginar las vetas de madera de la casa del lago como una fotografía en eterno proceso que va revelando, lentamente y nunca por completo, las zonas grises donde la historia del pueblo Mapuche, la historia del Estado-nación y los recuerdos familiares se encuentran y chocan. Hasta ahora, el vínculo entre estas historias macro y micro no había sido explorado por mi familia *winka* (no mapuche). Me gusta imaginar que permanecía sumergido en las aguas turbias y barrosas del mismo lago y que *Lanallwe* lo ha sacado a flote.

Referencias

- Azoulay, A. (2008). *The civil contract of photography*, (R. Mazali y R. Danieli, trad.). Zone Books.
- Azoulay, A. (2012). Archive (T. Haran, trad.). *Political concepts: A critical Lexicon*. <http://www.politicalconcepts.org/archive-ariella-azoulay/>
- Azoulay, A. (2018). The Natural history of rape. *Journal of Visual Culture*, 17(2), 166-176.
- Azoulay, A. (2019). *Potential history: Unlearning imperialism*. Verso.
- Correa Cabrera, M. (2021). *La historia del despojo: El origen de la propiedad particular en el territorio mapuche*. Pehuén y El Ceibo.
- Derrida, J. (1997). *Mal de archivo: Una impresión freudiana* (P. Vidarte, trad.). Trotta. (Trabajo original publicado en 1995).

- Donoso, C. (1990). 16 años de fotografía en Chile: Memoria de un descontexto. *Revista de Crítica Cultural*, 2, 28-32.
- Donoso Macaya, Á. (2021). *La insubordinación de la fotografía*. Metales Pesados.
- Donoso Macaya, Á. (2023a). *Lanallwe*. Tusquets.
- Donoso Macaya, Á. (2023b). Por una mirada indisciplinada: Volver a Lonquén, 40 años después. *Porto Arte: Revista De Artes Visuais*, 27(48). <https://seer.ufrgs.br/index.php/PortoArte/article/view/136202/90457>
- Hartman, S. (2008). Venus in two acts. *Small Axe*, 12(2), 1-14.
- Hirsch, M. (2012). *Family frames: Photography, narrative and postmemory*. CreateSpace.
- Keenan, T. y Weizman, E. (2012). *Mengle's skull: The advent of forensics aesthetics*. Sternberg.
- Keenan, T. y Steyerl, H. (2014). What is a document? *Aperture Magazine*, 214, 58-64.
- Mariman, P., Caniuqueo, S., Millalen, J. y Levil, R. (2006). ¡...Escucha, winka...! *Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. LOM.
- Pacheco, M. (1983). *Lonquén*. Aconcagua.
- Pu Lov y Comunidades Lavkenche en Resistencia (2017). *¡Xipamün Pu Ülka! La usurpación forestal del Lavkenmapu y el proceso actual de recuperación*. Libros del Perro Negro.
- Ribalta, J. (2008). *Universal archive: The condition of the document and the modern photographic utopia*. Museu d'Art Contemporani de Barcelona.
- Steedman, C. (2001). Something she called a fever: Michelet, Derrida, and Dust. *American Historical Review*, 106(4), 1159-1180.
- Stoler, A. (2008). *Along the archival grain: Epistemic anxieties and colonial common sense*. Princeton University Press.

Calibán -
RLP, 22(1),
191-194
2024

Claudia Cavalcanti*

Pretérito perfecto compuesto del indicativo

*La verdad no solo es mucho más increíble que la ficción,
sino que es mucho más difícil de inventar.*

Millôr Fernandes, 1994

Me pasa con frecuencia, aún hoy, cuando espero para cruzar la avenida Angélica, en la esquina de la calle Piauí, cerca de donde vivo, en San Pablo: el tránsito, pesado; peatones que cruzan con el semáforo en rojo, algunos conversando entre sí; habitantes de la calle, cada vez más numerosos, que avanzan sin rumbo cierto; el puesto de agua de coco rodeado de transeúntes que esperan sus botellitas; y, en la esquina transversal, un vendedor de frutas, menos requerido. Nadie usa barbijo. Ni yo, que escondo el celular, pero uso auriculares para oír algún *podcast*. En términos generales, este es el camino a la lotería. No cuesta nada probar suerte.

En estas ocasiones, precisamente en esa esquina, me atrapa un pensamiento recurrente hasta que cruzo la avenida: es casi increíble, pero la pandemia acabó y la vida volvió a la normalidad. Así como nunca había esperado atestiguar tamaño jaleo de proporciones globales, tampoco imaginé que iba a sobrevivir al fin de todo aquello. Pero la vida realmente siguió su curso, gracias a la gran conquista del siglo: la vacuna contra el Covid-19.

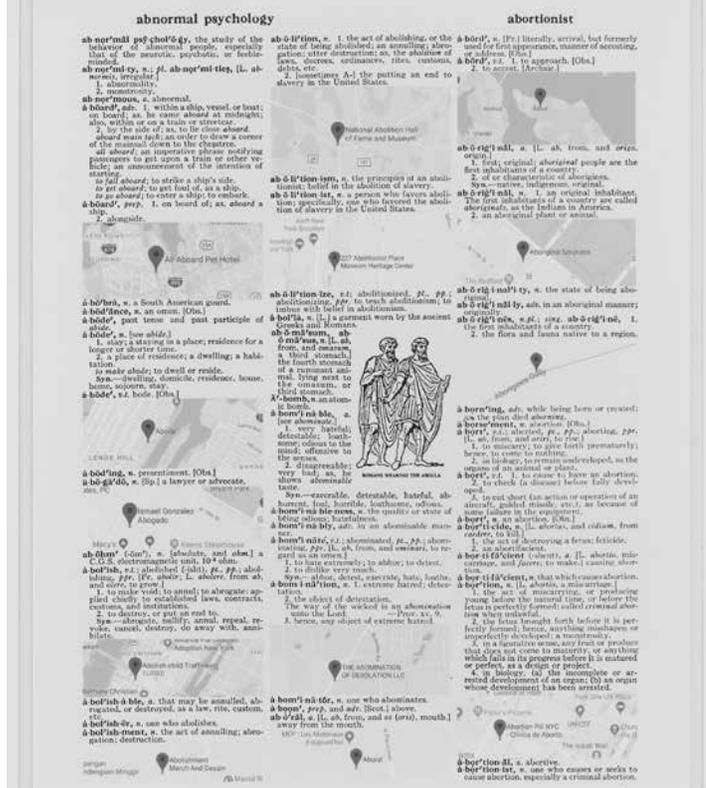
Espero no tener que pasar por todo ello nuevamente, pienso. Y recuerdo cómo fueron aquellos más de dos años de tensión, agravados por el pozo de fango en cuyo fondo un gobernante y sus súbditos insistían en hundirnos; también hube de atestiguar esa agonía colectiva.

* Germanista, traductora y escritora.

Mientras todo ello sucedía, y no era poco, había más de un desafío a superar, día tras día. A comienzos de 2019 había solicitado acceder a los documentos que la policía secreta de Alemania Oriental, conocida como Stasi, hubiese producido sobre mi persona.

Gracias a la Ley sobre los Documentos del Servicio de Seguridad del Estado en la Antigua República Democrática Alemana, promulgada en 1991, era (y aún es) posible solicitar esos papeles, que constituyen, por su volumen, un acervo mayor a la totalidad de lo que ya se había producido sobre la historia alemana, y que hoy forman parte del Archivo Nacional. Los documentos ya indexados, si se ordenaran en fila en la zona cero de la ciudad de San Pablo, llegarían más allá de Campinas. Son 111 kilómetros de registros (descripciones, fotografías, transcripciones) guardados en carpetas. Esto significa millones de personas espiadas y centenares de miles que las espieron. Mucho antes, en 1795, en el auge del clasicismo alemán, Goethe afirmó: “Si un archivo debe preservar testimonios de los *bríos* de una época, entonces al mismo tiempo su deber es eternizar las *cobardías*”. Es lo que se ha hecho en Alemania, incluso a pesar de los admiradores remanentes del autoritarismo socialista.

La mía era una espera exigente y morosa porque las carpetas físicas, posiblemente aún no indexadas, después de treinta años siguen siendo miles y se deshacen al tocarlas, de tanto deterioro. Para aplacar la expectativa, que duraría



Luis Camnitzer
A to cosmopolite, 2020-2022 (detail). Lambda c-type prints in 678 parts, 11 x 8 1/2 in each (27.9 x 21.6 cm each). Courtesy Alexander Gray Associates, New York
 © 2024 Luis Camnitzer / Artists Rights Society (ARS), New York

cerca de dos años, traté de escribir sobre ella. El resultado fueron dos textos para la revista *piauí* (C. Cavalcanti, 2019; 2021b) y el libro *A vida dos outros e a minha* (C. Cavalcanti, 2021a), una versión más extensa de ambos ensayos.

Terminé de escribirlos bajo el impacto de la llegada de un sobre con 42 páginas, recibido con mucha serenidad y pocas sorpresas, en noviembre de 2020, 31 años después de la caída del Muro. Pero comencé a escribirlos teniendo en mente la razón de aquel pedido a las autoridades alemanas. Como estudiante en Leipzig entre 1984 y 1989, no presencié lo peor de aquella dictadura, pero sí la efervescencia de la era Gorbachov, en noviembre de aquel último año, un mes antes de mi regreso a Brasil. Sentía curiosidad por saber si algún conocido o amigo me había espiado, y estaba preparada para lo peor, aunque munida de la capacidad de perdón construida a lo largo de tres décadas; el tiempo ayuda mucho, a veces. Además, había participado con entusiasmo

de las primeras manifestaciones callejeras del país, precisamente en Leipzig, las que, sin que nadie pudiera preverlo, culminarían en el fin de la Guerra Fría. ¿Qué nos impide percibir que somos testigos de la Historia en proceso? Tal vez la euforia del momento. O la liviandad juvenil. O ambos factores, combinados.

Al aceptar escribir este texto y volver a reflexionar sobre el asunto, me doy cuenta de que aquel sobre, delgado y desordenado (muchos documentos pueden haberse extraviado), más que el fruto de la estupidez reinante, escrito en el silencio de la noche y a la luz del día por *ghostwriters* de la peor calaña, es mi “testimonio indirecto” del fin de un período sombrío de la Humanidad. Que devino Historia, y yo lo vi¹. Y viví.

Durante la pandemia, durante la espera y la llegada de los documentos (procuró y no

1. Las palabras *testigo* (aquel/aquella que asiste a algo) y *testimonio* (lo que se declara) están relacionadas, en lenguas antiguas como el sánscrito, con lo que se ve, y remiten automáticamente a los testigos que conocemos en los tribunales.

hallo una palabra mejor para designarlos a fin de conferir mucho menos importancia a quien los produjo), recibí también, no por casualidad: las cartas que le envié a mi madre en aquellos años, registro contundente de una joven estudiante que aprendió a escribir de forma cifrada para dificultar la vida de quien las leyera antes de que llegasen a su destino; las cartas que mi abuelo le escribió a mi abuela cuando estuvo preso en un cuartel, en 1964, como militante comunista, escritor y abogado, y que él le entregaba cuando ella lo visitaba; y las fotos de mi primera infancia, en buena parte reunidas y luego arrancadas de un álbum armado, como deja suponer la cronología, cuando él estaba preso. Son todos, a su modo, testimonios de distintos géneros e intensidades.

Considero las cartas (las mías y las de mi abuelo, en momentos asincrónicos pero simétricos) próximas al diario, relatos regulares de una vida concreta, no ficción antes que nada, diferentes a la autoficción que, como acabamos de leer, se compone de autobiografía e incluye ficción. Ya las fotografías son un testimonio del testigo, pero nunca el testigo del testigo, recordando a Paul Celan (1967/2021) en referencia al contexto trágico, central en su obra, del Holocausto: “Nadie/ testimonia por el/ testigo” (p. 235)² [“Niemand/ zeugt für den/ Zeugen”]³. Es decir, por quien experimentó lo indecible.

Entre mediados de las décadas de 1970 y 1980, Paulo Cavalcanti, mi abuelo, escribió cuatro abultados volúmenes de memorias, no solo autobiográficas, sino también del siglo transcurrido hasta entonces: memorias de amigos presos, torturados, desaparecidos. A él le interesaba reproducir un retrato fiel, aunque con tintes propios, del tiempo que vivió. No en

vano los libros tienen un título en común: *O caso eu conto como o caso foi* [El caso lo cuento como el caso fue] (P. Cavalcanti, 1985/2008), que tomó prestado de la literatura popular⁴. En parte fueron escritos al calor de la hora, por lo que son también testimonio de su coraje, de un coraje distinto al de Annie Ernaux, conocida por obras que hablan de una realidad conducida por lo que ella vivió. En *El acontecimiento* (Ernaux, 2000/2022), ella escribe: “El hecho de haber vivido algo, sea lo que sea, otorga el derecho imprescriptible de escribir sobre ello. No existe verdad inferior”⁵ (p. 35). Su apego por la realidad cruda y, claro, su distanciamiento programático de la ficción llevaron a su literatura a la distinción con el Premio Nobel 2022.

El historiador británico Timothy Garton Ash fue uno de los primeros en recibir su expediente personal de la Stasi y procesar las informaciones contenidas allí. Publicado en 1997, su libro *El expediente: Una historia personal* [Die Akte “Romeo”: Persönliche Geschichte] es un clásico de la literatura post Guerra Fría. Ni su *status* profesional le confirió derecho a leer los documentos sin las franjas negras (también presentes en mi expediente) que ocultan toda mención a situaciones y datos que pudiesen identificar a terceros o menciones a los mismos involucrados, para bien (raramente) o para mal (casi siempre). Garton Ash, que consideró aquel expediente, diez veces más voluminoso que el mío, “un presente para recordar”, trató de armar su rompecabezas y salió en busca de las personas con los nombres ocultados por esas franjas, cuyo trabajo sucio (y gracias a la posición nada discreta de Ash, en su función

4. Dice la cuadrilla anónima: “De circunlóquios eu nada sei./ O caso eu conto como o caso foi./ Na minha frase de dura lei,/ O ladrão é ladrão, o boi é boi” (“De circunloquios nada sé./ Al caso lo cuento como el caso fue./ En mi frase de dura ley,/ el ladrón es ladrón, y el buey es buey”).

5. N. del T.: Traducción de B. Corral y M. Corral. La traducción corresponde a la p. 54 de: Ernaux, A. (2019). *El acontecimiento*. Tusquets. (Trabajo original publicado en 2000).

de historiador y periodista) resultó en su expulsión de la Alemania Oriental en determinado momento. En cada espía encontrado, un abrumador testimonio de vida. En cada testimonio, la justificación o la negación de cada uno. Al británico le quedó intentar comprenderlos.

La escritora Christa Wolf (2019) recibió 42 carpetas confeccionadas por la Stasi sobre ella y su marido entre 1968 y 1980 –al parecer, las posteriores, referidas a los diez últimos años de la República Democrática Alemana, han sido destruidas–, resultado de su insistente confrontación con las decisiones del partido (es decir, del Estado), abordó ese material no como un presente para recordar, sino como una traición de la propia memoria. Aparte de las carpetas consideradas de las *víctimas*, ella supo, leyendo su material, que sobre ella había otro material, mucho menos voluminoso, casi ínfimo, encuadrado como referente a los *criminales*. Sin que ella lo supiese o, peor aun, lo recordara, entre 1959 y 1962 fue considerada “informante social” (en alemán, bajo la sigla GI), y más tarde, “colaboradora informal” (en alemán, IM, sigla mucho más conocida luego de que el acceso al material de la Stasi develara a la población un sinnúmero de parientes, amigos y conocidos designados con esas dos malditas letras). El hecho de que la escritora haya pasado gran parte de su vida abogando en favor de un Estado democrático, en confrontación muchas veces abierta y siempre constructiva con el aparato socialista (era opositora a la reunificación, incluso), fue anulado por el abordaje aparentemente puntual de la policía secreta, a fin de que ella proporcionara informaciones sobre determinado colega de trabajo. Décadas después, aquello bastó para arruinar su reputación.

Mi libro no se convirtió en un *best-seller* internacional, como tantos que tienen a la Stasi como antagonista, sin hablar de las películas y series que no dejan de aparecer para nuestro deleite. En definitiva, la ficción permite guiones que incluyen planos de fugas fantásticas, agentes dobles y hasta triples, dramas familiares por traiciones al Estado o la causa democrática (según el punto de vista),

negociaciones inimaginables para salvar al país de la bancarrota, experimentos científicos con seres humanos a cambio de la necesaria moneda fuerte: todos ingredientes con éxito garantizado. Pero todo eso existió también en la no ficción, de todo ello hay testigos y testimonios en abundancia, y son también factores de éxitos aun mayores –y causa del trauma colectivo que perdura–. Guardadas las debidas proporciones, el manoseo de mis memorias de estudiante en la Alemania Oriental, cuya esencia parecía más bien salida de la ficción, proporciona entusiastas devoluciones de parte de los lectores que he encontrado. Yo sobreviví y ellos se divierten. Solo por eso, sin contar todo el resto, ha valido la pena.

Referencias

- Ash, G. T. (1997). *Die Akte Romeo: Persönliche Geschichte*. Hanser.
- Cavalcanti, C. (2019). A vida dos outros e a minha. *piauí*, 158. <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/vida-dos-outros-e-minha/>
- Cavalcanti, C. (2021a). *A vida dos outros e a minha*. Cultura e barbárie.
- Cavalcanti, C. (2021b). Uma história acabada. *piauí*, 178, 58.
- Cavalcanti, P. (2008). *O caso eu conto como o caso foi: A luta clandestina*. Cepe. (Trabajo original publicado en 1985).
- Celan, P. (2021). *Ar-Reverso (Atemwende)* (G. Gontijo Flores, trad.). Editora 34. (Trabajo original publicado en 1967).
- Ernaux, A. (2022). *O acontecimento* (M. Garcia, trad.). Fósforo. (Trabajo original publicado en 2000).
- Fernandes, M. (1994) *Millôr definitivo: A Bíblia do caos*. L&PM.
- Goethe, J. W. von. (s. f.). *Literarischer Sansculottismus*. <https://pt.scribd.com/doc/89519357/Goethe-Literarischer-Sansculottismus#> (Trabajo original publicado en 1795).
- Wolf, C. (2019). *Umbrüche und Wendezeiten*. Suhrkamp.

Traducción del portugués: Gastón Sironi

Los “últimos hablantes” y los lingüistas: Una relación afín y compleja

Todos los seres humanos hablamos al menos una lengua. Este instrumento de comunicación nos permite interactuar con los demás. También sirve para expresar ideas y transmitir culturas. Una lengua es uno de los componentes esenciales de nuestra identidad y también puede convertirse en un marcador de la misma. Para definir una lengua existen varios criterios, entre los que cabe destacar dos: las características tipológicas de la lengua (las reglas fonológicas, sintácticas y morfológicas que le son propias, así como su léxico) y la intercomprensión. Mientras que la tipología lingüística es un criterio objetivo derivado del análisis y el estudio de una lengua, la intercomprensión es un criterio a menudo subjetivo, basado en la escucha y la aceptación de la otra persona. Si dos personas se entienden, es que hablan la misma lengua. Pero no siempre es así. En México, el zapoteco suele considerarse una lengua. Una persona que hable zapoteco del norte de Oaxaca no entenderá a otra que hable zapoteco de Teotitlán del Valle (cerca de la ciudad de Oaxaca) o a otra que hable zapoteco del Istmo de Tehuantepec. El mismo término *zapoteco* se refiere en realidad a más de sesenta lenguas distintas, como el español difiere del francés, es decir, sin intercomprensión entre las personas. En cambio, los hablantes de danés, noruego y sueco se entienden cuando hablan su propia lengua. Sin embargo, cada lengua se considera distinta. En este último caso podríamos hablar de lenguas como constructo sociohistórico con el cual se identifica

un grupo de personas, sin que esto tenga necesariamente una correspondencia directa en términos estrictamente tipológicos o de intercomprensión.

Ausencia de vitalidad de algunas lenguas

Aunque es difícil establecer el número exacto de lenguas que se hablan hoy en día, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco, por sus siglas en inglés) ha establecido que existen alrededor de 6000. A pesar de la falta de investigación en este campo, los lingüistas estiman que alrededor del 96% de las lenguas solo las habla el 5% de la población. En otras palabras, el 95% de la humanidad habla menos de 300 lenguas. Las diez lenguas más habladas son el inglés, el chino mandarín, el hindi, el español, el francés, el árabe estándar, el bengalí, el ruso, el portugués y el urdu¹. Actualmente, más de la mitad de las 6000 lenguas que se hablan en el mundo se encuentran en peligro de desaparecer (Unesco 2017). Este es un fenómeno mundial que afecta a todos los continentes y regiones del mundo, y que se ha ido acelerando en los últimos años. Sin embargo, este riesgo no es igual para todas las lenguas y presenta distintos grados o contextos de desaparición que se pueden establecer utilizando escalas de evaluación con múltiples factores (Chamoreau, 2023).

1. Información obtenida en 2022 del sitio <https://www.ethnologue.com/>

* Centro Nacional Francés de la Investigación Científica.

Los factores que más se usan para evaluar la vitalidad de una lengua son el número absoluto de hablantes y su proporción con relación a la población total, la transmisión de la lengua de una generación a otra y su grado de desplazamiento en la sociedad; este último factor comprende los ámbitos de uso de una lengua y utilidad como elemento de comunicación o de socialización dentro de un determinado grupo (Unesco *ad hoc* expert group on endangered languages, 2003; Lewis y Simons 2010).

En el punto más bajo de estas escalas de evaluación de la vitalidad de las lenguas se encuentran aquellas que están en muy alto riesgo de desaparición. Estas son lenguas que podrían desaparecer en esta década si su situación actual no cambia radicalmente. En este segmento de desaparición casi inminente se encuentran alrededor del 10% de las lenguas del mundo (Moseley, 2010; Rangel, 2023).

Se trata de lenguas que solo las hablan muy pocas personas con relación a la población total; todos pertenecen a la generación de los abuelos o bisabuelos. Estas lenguas no han sido transmitidas de una generación a otra por varias décadas, han tenido poca presencia en sus distintos ámbitos de uso y dejaron de usarse como vehículo de comunicación o socialización dentro de una comunidad (Rangel, 2019). Es decir, se trata de lenguas completamente desplazadas por otras lenguas (Fishman, 1991), minoritarias, en el sentido demográfico, y minorizadas, en el sentido sociolingüístico, ya que han sido marginadas, perseguidas o prohibidas en algún momento de su historia.

En México, algunas de las lenguas que están en peligro inminente de desaparecer son el ixcatéco –lengua otomangue hablada en Oaxaca–, el ayapaneco –lengua mixe-zoque hablada en Tabasco–, el chichimeco jonaz –lengua otomangue hablada en Guanajuato–, el lacandón –lengua maya hablada en Chiapas–, el kiliwa –lengua cochimí-yumana hablada en Baja California–, el paipái –lengua cochimí-yumana hablada en Baja California–, el cucapá –lengua cochimí-yumana hablada en Baja California y Sonora– (Chamoreau, 2022a, 2022b; Embriz Osorio y Alarcón, 2012).

Hablantes pertenecientes a la última generación en hablar una lengua

Usualmente, el público en general, los medios y los profesionales de la divulgación lingüística recurren al término últimos hablantes para referirse a los individuos que hablan estas lenguas en muy alto riesgo de desaparición (Harrison, 2010; Abley, 2006). En los últimos años, esta figura se ha popularizado en un sinnúmero de reportajes y artículos periodísticos de carácter emocional, destacando que estos individuos serían los últimos guardianes de estas lenguas al borde de la extinción. Sin embargo, dentro de esta etiqueta aparentemente homogénea se pueden encontrar múltiples perfiles de individuos con distintas prácticas lingüísticas y que se relacionan con su lengua también de forma muy heterogénea (Rangel, 2017).

Los hablantes de lenguas en muy alto riesgo de desaparición no siempre están conscientes de que ellos probablemente serán la última generación que haya adquirido y usado la lengua en su comunidad. Esto se debe a múltiples factores. Uno de ellos es que el desplazamiento de la lengua pudo haber sido tan gradual que un periodo largo de bilingüismo haya antecedido el desplazamiento y sustitución total de la lengua. Es decir, poco a poco los espacios de la lengua se fueron reduciendo y la alternancia de lenguas fue dando lugar a un monolingüismo en lengua dominante o hegemónica.

Algunos hablantes toman conciencia de la situación de su lengua y su posición como hablantes al entrar en contacto con personas externas a la comunidad que se interesan en su lengua por alguna razón. Puede tratarse de maestros, periodistas, funcionarios públicos o lingüistas, en muchos de los casos, que desencadenan este proceso de identificación. En otras palabras, frecuentemente la concientización es el resultado de una intervención externa que pone el foco en esta situación. La descripción externa se vuelve dramática, aunque no siempre era experimentada en tales términos por los hablantes.

Una vez que han tomado conciencia de que su lengua está al borde de la desaparición, usualmente muchos sentimientos los embargan. Algunos experimentan inicialmente indiferencia, otros, angustia y nostalgia; el caso del remordimiento es uno de los sentimientos más comunes. El origen del remordimiento es que ellos pudieron haber transmitido la lengua a sus hijos y haber hecho así algo más para evitar su situación precaria actual. Remordimiento y responsabilidad son sentimientos muy fuertes provocados por la concientización externa. El estudio de muchas situaciones de ausencia de transmisión de una lengua nos indica que la pérdida de una lengua en una comunidad es raramente responsabilidad individual, sino colectiva. Además, generalmente el hecho de escoger una lengua con respeto a otra está fuertemente influenciado por el sistema hegemónico opresor del que son víctimas los hablantes como minorías. La lengua mayoritaria en el país se impone en la escuela, en la administración y en los medios de comunicación, dejando muy poco espacio para la lengua minorizada, que progresivamente desaparece del ámbito familiar en el cual estaba recluida.

Frente a los sentimientos de responsabilidad y remordimiento, muchos de estos hablantes deciden luchar por su lengua en esta última etapa de su vida para no dejar que desaparezca. Su voluntad es también contribuir a su documentación para futuras generaciones. De ese impulso han nacido múltiples proyectos de documentación y revitalización lingüística que en los últimos años se han incrementado por todo el mundo. Estos proyectos permiten grabar muchas horas de conversaciones y cuentos en una lengua, transcribirlos, traducirlos, a veces proponer el análisis lingüístico y poner toda esta información en un sitio de internet al alcance de toda persona interesada.

Para algunos hablantes, el peso mediático y la responsabilidad de ser considerados los últimos hablantes es mucha. Hay que pensar

que por décadas se les hizo creer que su lengua no valía nada y eran perseguidos y castigados por hablarla. Ahora, paradójicamente, se los incita a hacer algo por salvar su lengua y se los celebra por hablarla. Conciliar la tensión psicológica, social y lingüística de estos dos momentos de su vida no es fácil.

Testimonio de lingüistas

Los lingüistas podemos tener distintos intereses de investigación, nos puede interesar la descripción tipológica de las lenguas, es decir, estudiar su gramática, por ejemplo. Podemos interesarnos en el manejo de las lenguas en una comunidad, podemos estudiar el papel del lenguaje en un contexto social y cultural, para citar algunos de los intereses de los lingüistas. Sin embargo, sea cual sea el enfoque y el objetivo del lingüista, trabajar con esas lenguas al borde de la desaparición, pero sobre todo con sus hablantes, presenta particularidades y dificultades que no podemos obviar. Cuando se trabaja con estas lenguas, las posibilidades se reducen considerablemente por el poco tiempo con el que se cuenta y la poca cantidad de hablantes con los que podemos trabajar. Esto limita y dificulta nuestra labor, tanto metodológica como profesionalmente.

Más allá del aspecto académico, la perspectiva personal es uno de los niveles que se ve más afectado trabajando en estos contextos complejos como lingüistas. Esto se debe a que trabajamos y estamos en contacto con un grupo muy pequeño de personas por un periodo extendido. Contrario a la experiencia que tienen otros lingüistas que trabajan con múltiples personas poco tiempo, nuestro contacto e interacciones son con pocas personas, pero de forma sostenida. Generalmente, vivimos en las comunidades, compartiendo los momentos de vida familiar y comunitaria. Esto forzosamente implica tejer relaciones personales muchas veces más allá de la simple relación investigador-comunidad. Esto, por supuesto,

es válido para los lingüistas externos a la comunidad. En el caso de los lingüistas internos o que son parte de la comunidad, las vivencias y complejidades que enfrentan son otras que no vamos a detallar aquí.

Para los lingüistas trabajando con comunidades de lenguas en muy alto riesgo de desaparición, el posicionamiento que tomemos es de suma importancia. Algunos colegas adoptan un posicionamiento menos personal y de menos cercanía con las comunidades con las que trabajan. Usualmente, se trata de una relación clásica investigador-comunidad en la que los objetivos o intereses de investigación los fija el investigador. Este ha sido el modelo de posicionamiento dominante en la disciplina por muchos años.

Sin embargo, recientemente este paradigma o posicionamiento ha ido cambiando. En parte por los reclamos comunitarios que denunciaban una relación asimétrica y utilitaria que muchas veces puede cosificar a las personas por parte de los investigadores. En parte también por los cambios y avances metodológicos, y la adopción de estándares éticos al trabajar con personas. Sea cual sea la razón, hoy los lingüistas que trabajamos con lenguas en muy alto riesgo tenemos una doble responsabilidad que impacta en nuestro posicionamiento.

Responsabilidad con nuestra disciplina porque probablemente seremos los últimos lingüistas documentando estas lenguas si su situación actual no cambia. Es importante documentar precisamente y de manera objetiva una lengua y la manera en la que se utiliza en la comunidad. Responsabilidad también con la comunidad, que en muchos casos requiere más que un investigador, un colaborador que los pueda ayudar a articular algún proceso de revitalización antes de que sea demasiado tarde.

Ante esta disyuntiva, algunos lingüistas eligen hacer su mejor esfuerzo académico para documentar lo mejor posible la lengua, teniendo en cuenta que en un futuro esta

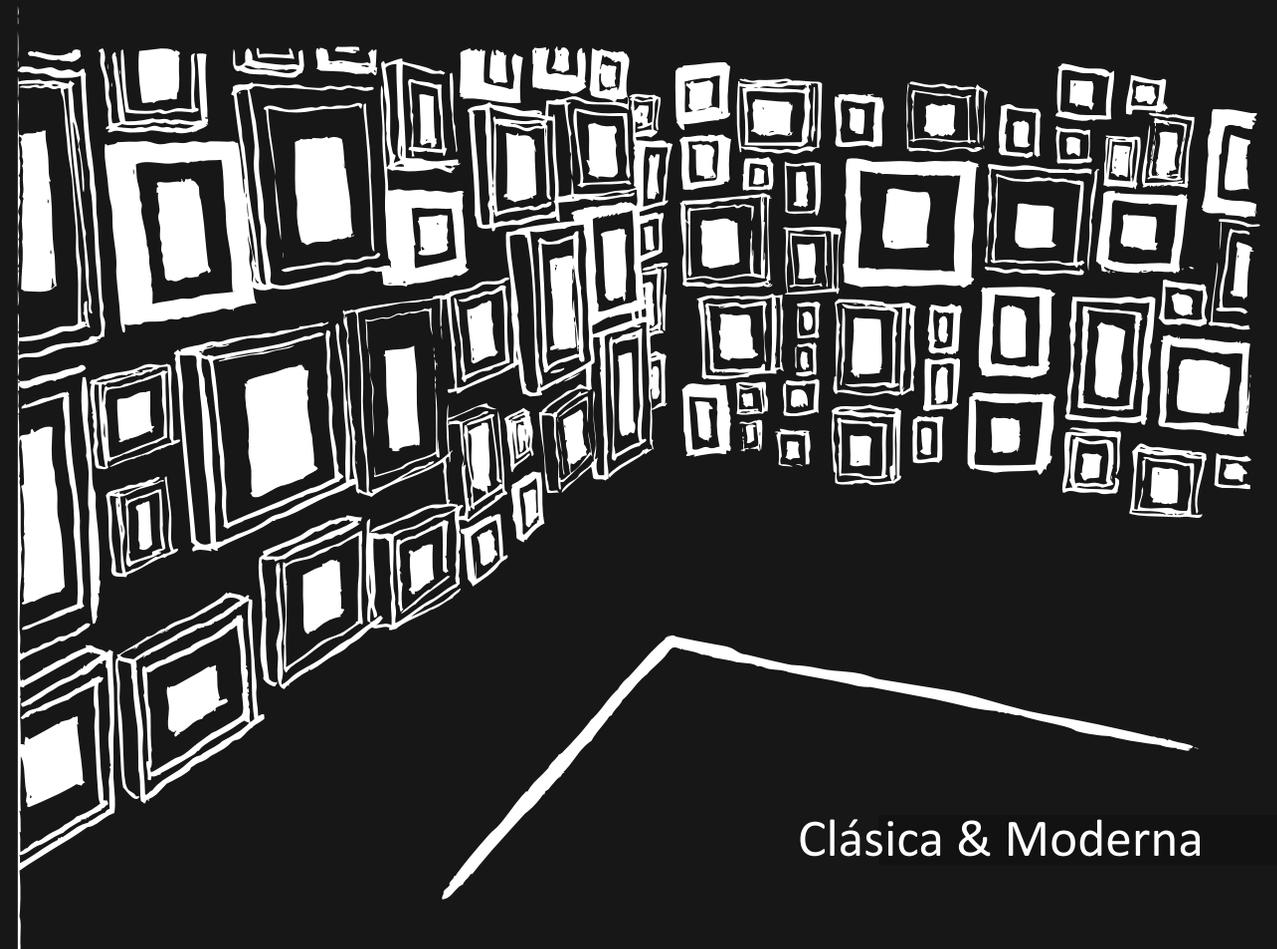
documentación puede ayudar a “revivirla” o “despertarla”. Otros lingüistas optan por tomar un rol más colaborativo con la comunidad y articular proyectos e iniciativas en conjunto, a petición de la comunidad. Un tercer tipo de lingüistas toma un posicionamiento intermedio. Es decir, un rol de investigador, sí, pero siempre atento a las demandas de la comunidad en la medida de lo posible.

Sea cual sea el posicionamiento que se tome, no será nada fácil. A imagen de los hablantes que pueden experimentar remordimiento por la pérdida de su lengua, los lingüistas que trabajan en este contexto también pueden experimentar remordimiento por creer que no están haciendo lo suficiente por la comunidad y la lengua con la que trabajan. Siempre queda esa sensación de que se podría hacer más o que no se hizo lo suficiente, sobre todo cuando acontece el fallecimiento de algunos de los hablantes con quienes se habían tejido relaciones estrechas.

El trabajo lingüístico en estos contextos se vuelve personal, dando como resultado una tensión en el momento de separar lo académico de lo personal, que se vuelve un evento complejo. Se entrelazan lo lingüístico, lo personal y las relaciones que tejemos con comunidades e individuos, a lo largo de muchos años si tenemos suerte. En el camino, más que ver en tiempo real que una lengua ya no se utiliza y cómo sucede, vemos personas, amigos y relaciones que nos van dejando por el ciclo natural de la vida. Esto es lo que hace especial ser un lingüista que trabaja en lenguas en muy alto riesgo de desaparición.

Referencias

- Abley, M. (2006). *Aquí se habla: Un recorrido por las lenguas amenazadas*. RBA.
- Chamoreau, C. (2022a). Diversité linguistique au Mexique. *Lettre culturelle de Mexico*, 6. <https://lettreculturellemexico.wordpress.com/levenement-du-mois-21-fevrier-journee-de-la-langue-maternelle-de-lunesco/>
- Chamoreau, C. (2022b). Dynamique des langues autochtones au Mexique: Pluri-dénomination des langues et utilisation des technologies digitales. *Lettre culturelle de Mexico*, 9. [https://lettre-9-chronique-de-claudine-chamoreau/](https://lettreculturellemexico.wordpress.com/lettre-9-chronique-de-claudine-chamoreau/)
- Chamoreau, C. (2023). La gestion politique de la diversité linguistique. *Lettre culturelle de Mexico*, 25. [https://lettre-25-chronique-de-claudine-chamoreau/](https://lettreculturellemexico.wordpress.com/lettre-25-chronique-de-claudine-chamoreau/)
- Embriz Osorio, A. y Alarcón, Ó. Z. (coord.) (2012). *México. Lenguas indígenas nacionales en riesgo de desaparición: Variantes lingüísticas por grado de riesgo*. 2000. INALI.
- Fishman, J. A. (1991). *Reversing language shift: Theoretical and empirical foundations of assistance to threatened languages*. Multilingual Matters.
- Harrison, K. D. (2010). *The last speakers: The quest to save the world's most endangered languages*. National Geographic.
- Lewis, P. M. y Simons, G. F. (2010). Assessing endangerment: Expanding Fishman's GIDS. *Revue Roumaine de Linguistique*, 55(2), 103-120.
- Moseley, C. (ed.) (2010). *Atlas of the world's languages in danger*. Unesco Publishing.
- Rangel, J. (2017). Les derniers locuteurs: Au croisement des typologies des locuteurs de langues en danger. *Histoire Epistémologie Langage*, 39(1), 107-133.
- Rangel, J. (2019). *Variations linguistiques et langue en danger: Le cas du numte oote ou zoque ayapaneco dans l'Etat de Tabasco, Mexique*. Institut National des Langues et Civilisations Orientales.
- Rangel, J. (2023). Writing for the future: An orthography for heritage and new speakers of a critically endangered language. En R.-L. Valijärvi y L. Kahn (ed.), *Teaching and learning resources for endangered languages* (pp. 289-309). BRILL.
- Unesco *ad hoc* expert group on endangered languages (2003). Language vitality and endangerment. *Unesdoc*. <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000183699>
- United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization [Unesco] (2017). Unesco atlas of the world's languages in danger. *Unesco.org*. <http://www.unesco.org/languages-atlas/en/statistics.html>



Clásica & Moderna

La historia cultural del psicoanálisis latinoamericano

Introducción

La historia del psicoanálisis en América Latina comprende un fenómeno complejo que busca entender la configuración de un universo de ideas, prácticas e instituciones que se han visto inmiscuidas en la importación y circulación de las teorías psicoanalíticas desde comienzos del siglo XX. Este campo investigativo hoy reúne a historiadores profesionales, psicoanalistas, antropólogos y sociólogos, los cuales toman el psicoanálisis como objeto para reconstruir varios aspectos de las sociedades del pasado. A mi modo de ver, el psicoanálisis es un objeto privilegiado para analizar la genealogía de discusiones y experiencias sobre la sexualidad, la infancia, la autoridad del Estado, la enfermedad mental, el crimen, entre otros aspectos que vienen preocupando a muchas personas en nuestros países. En consecuencia, el presente trabajo busca ofrecer algunas reflexiones sobre el proceso de recepción de las teorías freudianas que se inició hace más de un siglo y que excede los modos tradicionales que los psicoanalistas tenemos, regularmente, de entender la historia de nuestra práctica.

Hablar de historia cultural –y social– del psicoanálisis implica introducir más variables que las que ofrece la historia del *movimiento psicoanalítico*. Desde 1914 Sigmund Freud inauguró una manera de analizar el pasado del psicoanálisis ligada a su persona y a la expansión institucional del movimiento. Los conflictos relativos a las lealtades y disidencias de sus primeros colaboradores –especialmente, Carl Jung, Alfred Adler y Wilhelm Stekel– habría obligado a Freud a poner orden sobre el devenir (y el porvenir) del campo fundado por él. Varios de los detalles de esos conflictos son bien conocidos para nosotros, pero cabe preguntarse: ¿Cómo fue leído Freud a comienzos del siglo XX? ¿Fueron solo médicos y psiquiatras los que leyeron e implementaron las técnicas freudianas? ¿Qué otros paradigmas sobre, por ejemplo, la enfermedad mental eran más importantes que el psicoanálisis? ¿Qué otros intelectuales hubo y qué lecturas hicieron de las teorías freudianas?, etc.

Lo anterior permite superar la idea de que la historia oficial del psicoanálisis estaría alojada exclusivamente en nuestras sociedades profesionales, las que en su mayoría se fundaron en los años cuarenta en adelante. Y, además, nos ayudaría a salir del tradicional debate de quién podría ser considerado como un “verdadero” psicoanalista en una época en la cual la institucionalización del movimiento en América Latina era casi inexistente.

* Sociedad Chilena de Psicoanálisis. Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires.

Creo que incluir estas variables nos da una versión enriquecida de la naturaleza misma del psicoanálisis. Para nosotros que habitamos el campo resulta extraño reconocer como parte de nuestra historia a personajes tan distintos y con lecturas distantes de lo que entenderíamos como psicoanálisis. Este “desborde” freudiano fue tempranamente reconocido por Stefan Zweig en 1931, cuando señalaba: “Hoy las ideas “freudianas” –tenidas veinte años atrás por blasfemias y herejías– circulan corrientemente en el lenguaje y la sangre de la época” (p. 14).

Como psicoanalista, gracias a los aspectos propios de la historia cultural, he podido esquivar el *presentismo* y algo –porque es bastante difícil de lograr– del *etnocentrismo* para conversar con los representantes latinoamericanos en el pasado de Freud en nuestros países. Vale decir, la ventaja que tengo para mirar el pasado, intuitivamente desde el presente, por mucho tiempo me hizo pensar que las personas que comentaremos aquí eran una especie de prepsicoanalistas o que habían leído mal a Freud o se alejaban del espíritu de lo que pensamos que es el psicoanálisis. Así, la historia del psicoanálisis se hace interesante como método para poder reconfigurar los horizontes y límites de lo que los individuos del pasado podían pensar y actuar, qué cosas el psicoanálisis, con su ánimo renovador, les permitió resignificar y qué hacer con un número bastante importante de problemas sociales que hasta el día de hoy nos afectan. La pobreza, la falta de trabajo, la inmigración, el componente étnico de la población, el crimen, la educación y el desarrollo interno de los países también tuvieron una lectura psicológica –o mental– en la que el psicoanálisis tuvo una participación interesante.

Es una época de un “psicoanálisis sin diván”, en la que algunos especialistas comenzaron a ensayar privadamente con el método freudiano, pero el reconocimiento social de Sigmund Freud en esa época lo situó como un intelectual extranjero que había descubierto ciertas verdades sobre la naturaleza humana. Este componente, el psicosexual, de la teoría freudiana se hizo atractivo en varios países del continente en un momento en el cual las sociedades locales buscaban que los sectores populares se subieran al carro del progreso. Algunas de las características de las llamadas, por Michel Foucault (1975/2021), *sociedades disciplinarias* centradas en el control y el orden de los habitantes se pueden reconocer en varios países de América Latina. Especialmente el rol que la burguesía y los intelectuales tuvieron en apoyar los proyectos políticos que tendieron a construir un proyecto de ser humano que era capaz de educarse, dominarse y estar al servicio del trabajo. Este punto es bastante polémico para los que creemos que el psicoanálisis es un ejercicio que estimula la libertad del sujeto y rescata su particularidad.

Pero la evidencia histórica va mostrando que los procesos de recepción del psicoanálisis estuvieron íntimamente relacionados con las realidad social, cultural y política de nuestros países. Y que a comienzo del siglo, como veremos, el psicoanálisis estuvo ligado a una pedagogía social sobre la infancia, la familia y la sexualidad en clave individual. Hoy en varias de nuestras sociedades psicoanalíticas regionales se comienza a discutir sobre el factor colonial (y decolonial) en la práctica y reproducción institucional del psicoanálisis, facilitando mirar aquellos factores que han estado presentes en las sociedades latinoamericanas mucho antes de la llegada del psicoanálisis. El ánimo de esta publicación es abrir el abanico temporal y espacial para analizar cómo las ideas freudianas fueron usadas con bastante elasticidad para hacerlas compatibles con los planes políticos y proyectos sociales

presentes en el continente hace más de cien años. Hace varios años ya, muchos colegas historiadores abrieron el camino para generar una reflexión muy útil para rescatar las particularidades del desarrollo del psicoanálisis en nuestros países y cómo esto se asemeja y diferencia de otras latitudes del mundo (Plotkin, 2003; Vezzetti, 1996; Russo, 2002; Ríos, 2016; Plotkin y Ruperthuz, 2017).

Un componente para pensar el futuro latinoamericano: El psicoanálisis a comienzos del siglo XX en América Latina

La novela de Ian McEwan *Máquinas como yo* (2019) dibuja un futuro distópico en el que las personas pueden comprar los primeros humanos sintéticos. Esta imagen del futuro hace que todo lo conocido sobre nuestras sociedades y especialmente sobre la naturaleza humana sea puesto en tela de juicio. Esta obra permite proyectar la idea de un tiempo que está por venir, tomando el presente como punto de partida. Interesantemente, los estudios históricos muestran que nuestra historia reciente es el futuro de las personas del pasado. Y lo que se sabía sobre el ser humano fue reconfigurado significativamente por el psicoanálisis a comienzos del siglo XX (Illouz, 2010). El impacto cultural de las teorías freudianas permitió que alcanzara un rendimiento epistémico sin igual, logrando transformarse de una teoría psicopatológica –sobre la histeria y otras dolencias mentales– a un conjunto de ideas científicas sobre la cultura en general. Esto último habilitó que el psicoanálisis pudiera hablar de que lo patológico era, finalmente, la construcción de la civilización misma gracias a la represión de las pulsiones. Las huellas de esto se podían encontrar en distintos productos, como la religión, el arte, la literatura, entre otros (Freud, 1930/2012b).

Ya en Chile, específicamente en la ciudad de Concepción, en el año 1925 las ideas del psicoanálisis eran comentadas en la revista *Atenea* de un modo bastante parecido al que veíamos con Stefan Zweig. Esta publicación de ciencias, letras y humanidades dedicó un artículo a las enseñanzas psicoanalíticas –titulado “Notas freudianas”– escrito por el periodista y editor de esta revista, Raúl Silva Castro (1925). En ella Silva dejaba ver cómo un acto fallido ya no podía dejar de ser analizado *freudianamente*:

Cuando hemos leído a Freud con algún detenimiento nos encontramos impregnados de su obra, reparamos en los hechos que interpreta y –en forma instintiva casi– aplicamos a la realidad sus teorías psicológicas. Si antes nos pasaron inadvertidas, siempre una equivocación, un acto fallido, cualquiera, en fin, de esos hechos que sirven a Freud de materia experimental, ya no nos volverá a suceder lo mismo. Freud estará siempre presente en un caso así, y si hemos logrado penetrar un poco en su obra, podremos aplicar su análisis y sorprender, siguiendo sus métodos, importantes secretos de la subconsciencia. (p. 318)

Como mencionaba, Sigmund Freud fue conocido, especialmente en América Latina, desde muy temprano en el siglo XX. Si bien él tomó contacto con varios intelectuales de esta parte del mundo, nunca se mostró muy entusiasmado por conocer los detalles

de cómo las ideas freudianas fueron recibidas, aplicadas y discutidas por aquí (Plotkin y Ruperthuz, 2017). Lo que sí se puede decir con cierta convicción es que las ideas psicoanalíticas fueron parte de varios de los proyectos modernizadores en nuestros países. Esto hizo que el psicoanálisis fuera, más bien bajo el rótulo de *freudismo* (Vezzetti, 1996; Ruperthuz, 2021a), empapando varios sectores de la sociedad, tomando distintos adherentes que permanecieron leales a las teorías de Freud.

Lo anterior hizo que se produjera un nutrido número de publicaciones, conferencias, reportajes y ediciones de los trabajos psicoanalíticos en buena parte de las sociedades latinoamericanas. El creador del psicoanálisis se consolidó como un personaje público y la herramienta psicoanalítica fue ofrecida en términos prácticos. Así, por ejemplo, la revista argentina *Idilio* en el año 1948 inauguró una columna llamada “El psicoanálisis te ayudará” (Rest, 26 de octubre de 1948). En ella la revista les pedía a las lectoras que enviaran sus sueños, los que serían interpretados por el supuesto Dr. Richard Rest –que, como ha comentado Mariano Ben Plotkin, era un personaje ficticio, y detrás de él estaba Gino Germani–, diciendo: “Queremos ayudarlo a conocerse a sí misma, a fortalecer su alma, a resolver sus problemas, a responder sus dudas, a vencer sus complejos y a superarse” (p. 2).

Como ya se empieza a ver, los llamados a consumir psicoanálisis estaban acompañados de una misión de autoconocimiento. Es otra dimensión que se alejaba de lo que corrientemente conocemos por psicoanálisis y se acercaba más a que las personas tuvieran noticias de su mundo interior y lo dominaran. Con Freud, en varias sociedades de América Latina fue posible imaginar un mundo nuevo y mejor usando los instrumentos prácticos que ofrecían las teorías psicoanalíticas. La idea de la profilaxis de la enfermedad mental acercó el psicoanálisis a la higiene mental, promoviendo una fórmula en la que la energía pulsional debía ser canalizada hacia productos culturales como el trabajo, el deporte y el arte. La sanidad mental entendida desde esta óptica era sinónimo de la capacidad de generar una actividad económica consigo mismo. Trabajar era el objetivo, y por eso, males como la masturbación –que llevaban, según los médicos, a la neurastenia– debían ser combatidos. Esto precisamente dista de la tríada de “profesiones imposibles” que Sigmund Freud indicó en 1937 –junto con la de gobernar y educar–, las que reconocen las limitaciones y dificultades propias del psicoanálisis como práctica terapéutica. Sin embargo, varios de los seguidores europeos –especialmente, suizos, como Oscar Pfister y Pierre Bovet– impulsaron los vínculos entre el psicoanálisis y la pedagogía. Este último afirmaba: “Digamos de una vez, que según nuestra opinión, el mayor de los servicios que el psicoanálisis haya podido proporcionar a la educación, consiste en haber enriquecido y vivificado nuestra psicología y en particular nuestro conocimiento del niño” (Bovet, 1920, p. 42).

El vínculo entre las teorías psicoanalíticas, la pedagogía y el papel educador del Estado operó fuertemente para que el freudismo fuera sumergido en las aguas de la psicología y pusiera la infancia como centro de operaciones del debate ideológico sobre las pulsiones sexuales. Autores como Nikolas Rose (2019), Marisa Miranda (2011) y la clásica denuncia sobre este tema realizada por Néstor Braunstein, Marcelo Pasternac, Gloria Benedito y Frida Saal (1975) nos ayudan a demostrar la distancia epistémica y autonomía que los centros periféricos tuvieron para llevar a Freud a sus respectivos campos de interés.

Como lo ha planteado Jane Russo (2002) para el caso brasileño, las teorías freudianas participaron de un marcado interés gracias a la propuesta de una necesidad reformadora sobre la moral sexual. La necesidad de recibir una educación sexual temprana se puso en la discusión pública y, como señalaba tempranamente el médico Julio Porto-Carrero (1929),

el gran maestro Freud aconseja que la educación sexual debe completarse a los diez años. No crea que esto es una exageración; otros autores ya habían fijado este límite en los 11 y 12 años. En efecto, es necesario brindar instrucción técnica, antes de que el médium malévolo haya hecho la instrucción obscena y errónea. Y a la edad de diez años, muchos niños, sin educación sexual en casa o en la escuela, ya han aprendido una gran cantidad de errores inmorales. (p. 129)

Con estos antecedentes es difícil seguir sosteniendo que la cultura se resistió vehementemente a los descubrimientos freudianos. Todo lo contrario, ya que la circulación del psicoanálisis ayudó fuertemente a hablar públicamente de sexualidad, agresividad, deseos reprimidos y los sueños. Ya lo decía el prominente psiquiatra peruano Honorio Delgado, el único que realmente estuvo cerca del círculo freudiano original (Plotkin y Ruperthuz, 2017), intercambiando cartas con Freud y visitándolo más de una vez, cuando afirmaba:

Cuando el profesor Freud, en Viena, lanzó la primera piedra psicoanalítica, las olas así suscitadas se extendieron y extendieron y extendieron hasta que finalmente bañaron las costas de todo país en el mundo civilizado. Ni la nación más remota ha escapado a su influencia, y no hay dominio alguno del saber que no haya tenido que contar con ella. (Delgado, 1922/1989, p. 173)

Los psicoanalistas tenemos mucho que aprender de esta época para abrir los bordes de la naturaleza del psicoanálisis como objeto cultural polisémico y extendido. No existían sociedades, analistas didactas o candidatos. Había *freudianos*, que era una denominación que aglutinaba a una diversidad de personas que seguían los postulados de Freud. Existieron, así, médicos, jueces, profesores y políticos freudianos que tenían un proyecto modernizador y, según ellos, civilizatorio que deseaban concretar en varios países. A diferencia de los médicos especialistas, psiquiatras y neurólogos que criticaban a Freud desde una óptica francesa –precisamente por el exagerado factor sexual de la teoría, según los galos, de ahí la denominación *pansexualismo*–, una buena porción del público valoró el psicoanálisis por el dinamismo pulsional que proponía. Así ocurrió en la Argentina y Chile, donde los especialistas tenían una fuerte influencia gala (Ruperthuz, 2016; Dagfal, 2009). La sexualidad freudiana era un elemento poco científico y grosero para los médicos franceses. El psicoanálisis fue valorado como técnica y criticado como teoría.

El inconsciente era la parte atávica que todos los seres humanos tenían. Se le llamó “el demonio interior” que cada uno portaba. Esto ayudó a poner en duda las teorías psicopatológicas extremadamente biológicas sobre la enfermedad mental y entusiasmó a la clase

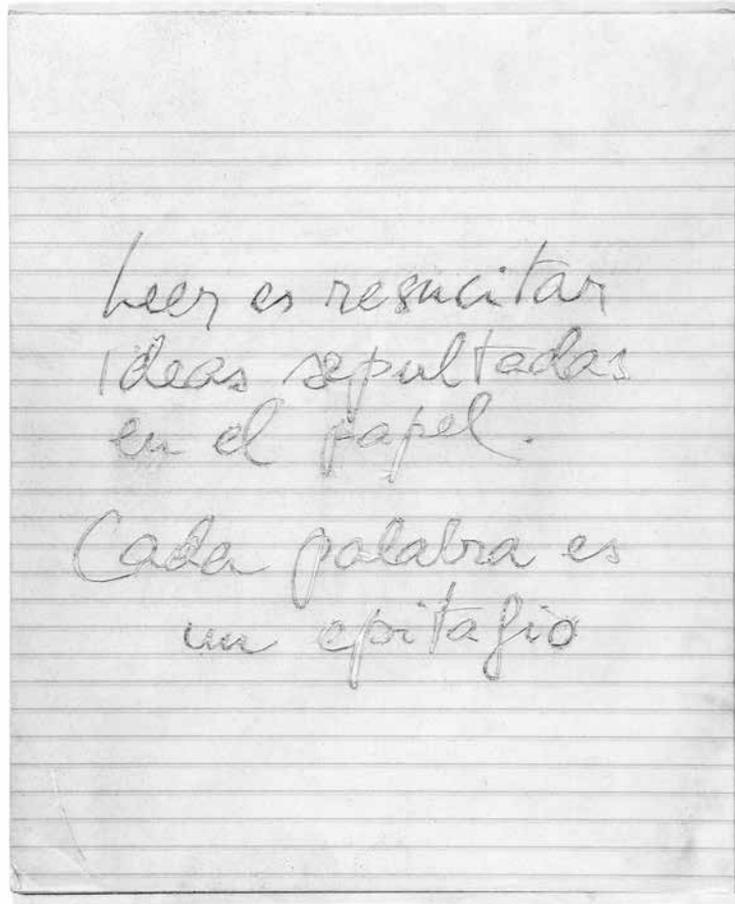
dirigente de muchos países fantaseando con un mundo mejor. Esta potencia psicodinámica que se vio en el psicoanálisis cruzó el siglo XX, generando lo que varios autores han llamado una *cultura psicoanalítica* (Damousi y Plotkin, 2009; Russo, 2002; Turkle, 1983). Ya se ha repetido muchas veces que Buenos Aires es la capital mundial del psicoanálisis y que Río de Janeiro y San Pablo han sido polos de desarrollo. Pero ¿esto sigue siendo así? ¿Es un hecho inamovible? Reflexionaremos sobre esto.

El mapa mundial del psicoanálisis y América Latina

El psicoanálisis se ha convertido en objeto de investigación histórica en América Latina desde hace más de veinte años. Analizar su pasado ha ayudado a comprender una porción significativa de la historia cultural y social de varios países de la región donde se recibieron las ideas de Sigmund Freud. Según autores como Andrew Scull (2019), el éxito del psicoanálisis en los Estados Unidos en la década de 1950 solo es comparable a la prominencia de las teorías freudianas en Buenos Aires hoy. Como objeto de estudio histórico, el psicoanálisis ha ayudado a descubrir diferentes aspectos de sociedades pasadas. La reconstrucción de los procesos asociados a su implantación ha permitido acceder a una serie de discusiones y prácticas en torno a la sexualidad, la infancia, la familia, las enfermedades mentales, la delincuencia y el papel del Estado.

Como se dijo antes, las primeras relaciones que Freud estableció con América Latina confirman, más que todo, la alta receptividad que los intelectuales de esta parte del mundo tenían de lo que se publicaba en Europa y América del Norte (Plotkin, en APA, 30 de mayo de 2023, 53m55s). Además, para los psicoanalistas, estos vínculos suspenden la idea de que la historia del psicoanálisis tiene que ver exclusivamente con la *historia del movimiento psicoanalítico*. Durante muchos años, en la historia de la fundación de sociedades, los pacientes y analistas se concentraron en las preocupaciones expansionistas de los representantes del freudismo. El intercambio de cartas, libros y algunas fotografías ha demostrado que ya se hablaba de psicoanálisis mucho antes de cualquier fundación “oficial” (Plotkin y Ruperthuz, 2017).

Por lo tanto, hacer una historia del psicoanálisis en América Latina implicaría, como decíamos al comienzo, estudiar una porción de la vida social y cultural del continente, más que el desarrollo de una corporación profesional específica. La distancia de 10.000 kilómetros entre Viena y América Latina se superó rápidamente. La transnacionalización de las ideas psicoanalíticas se tradujo en una importación de técnicas terapéuticas y en un apasionante mercado editorial. Las ideas freudianas fueron rápidamente conocidas –hay registros sorprendentes de que sus textos sobre la cocaína fueron leídos en Chile en 1885–, discutidas y practicadas en varias capitales del continente. Incluso el mencionado Honorio Delgado y el psicoanalista chileno Fernando Allende Navarro se ofrecieron como posibles traductores de las obras de Freud. Desgraciadamente para ellos, Freud ya había contratado al poeta español Luis López Ballesteros, quien inició la traducción oficial (Ruperthuz, 2016). Las ideas de Freud se incluyeron en tesis de posgrado en derecho, educación y trabajo social. Si América Latina era un espacio por desarrollar, era necesario tener una retórica ligada a la fuerza disponible de los sujetos para la construcción. Muchas narrativas asociadas con el desarrollo de nuestros países



Luis Camnitzer

Leer es resucitar ideas sepultadas en el papel. Cada palabra es un epitafio, 1992
Notebook 11 x 8 1/2 in (27.9 x 21.6 cm)
Courtesy Alexander Gray Associates, New York
© 2024 Luis Camnitzer / Artists Rights Society (ARS), New York

estaban llenas de metáforas energéticas (De la Fabián *et al.*, 2019) e imágenes sociales que pensaban en los individuos como máquinas que debían avanzar eficientemente hacia el progreso (Levy y Ruperthuz, 2019).

Con todo, más allá de la psiquiatría, el psicoanálisis se abrió a diferentes disciplinas, dándoles rápidamente legitimidad para hablar sobre la naturaleza humana. Como lo deja ver Jane Russo (2002), el psicoanálisis “traspasó las fronteras de la academia y de la corporación médica. Libros de vulgarización comenzaron a ser publicados, surgieron columnas sobre el tema en revistas femeninas y programas radiales comenzaron a salir al aire” (p. 22). Grandes divulgadores en nuestros países fueron, entre muchos, el brasileño Gastão Pereira da Silva (1897-1987) quien lanzó el programa radial “O mundo do sonhos”. Este radioteatro, como la revista *Idilio*, en Buenos Aires, ponía en escena sueños que los auditores enviaban. Otro personaje que iba en esta misma senda fue el abogado y masón chileno

Samuel Gajardo Contreras (1894-1969), primer Juez de Menores de Santiago, en 1928. Gajardo, partidario del psicoanálisis, fue un gran divulgador, publicando libros doctrinales y novelas con personajes psicoanalíticos. Incluso llegó a impulsar una escuela nocturna en la Universidad de Chile para que cualquier interesado se pudiera formar en el psicoanálisis (Ruperthuz, 2016, 2023a).

La cartografía global tradicional del psicoanálisis relega comúnmente esta parte del mundo a la periferia de la escena freudiana internacional. Los epicentros clásicos del psicoanálisis –como Viena, Londres, Nueva York y París– han perdido su relevancia en sus propios países, y la preeminencia que alguna vez tuvo el freudismo se ha debilitado. Para muchos, el psicoanálisis está desapareciendo gradualmente, a medida que la búsqueda de procesos inconscientes a través de experiencias terapéuticas largas, laboriosas y costosas ha perdido su atractivo. Sin embargo, América Latina sigue a la vanguardia en la producción de conocimiento psicoanalítico, la práctica clínica del análisis y una posible comprensión de la vida cotidiana en términos freudianos.

Distintos psicoanálisis, distintos usos

Como se sabe, profundas desigualdades sociales, pobreza, falta de trabajo y muchos problemas de salud de la población afectaron a muchos países de la región. Los casos de Brasil y Chile son paradigmáticos con respecto a cómo se valoró el pensamiento de Freud como mecanismo de mejoramiento y control social. Un ejemplo es la frase del médico chileno Juan Marín, uno de los freudianos más convencidos y activos en Chile (Ruperthuz, 2023b), que imaginaba “un mundo mejor” bajo la siguiente consigna: “El demente precoz, el esquizofrénico y el paranoico tienen una posibilidad de ser curados sin duchas frías, látigo o celda solitaria a perpetuidad. Y especialmente la Higiene Mental, ahijada del Psicoanálisis, permite imaginar una humanidad sin locos, ni neuróticos” (Marín, 1938, p. 41).

Prevenir se puso delante de mucho de los intentos y planificaciones de las cúpulas políticas de los gobiernos latinoamericanos. En una investigación reciente sobre la historia de la higiene mental en Iberoamérica, se han expuestos bastantes argumentos para poder considerar cómo este movimiento transnacional en salud mental también potenció varios elementos ligados al desarrollo psicosexual propuesto por Freud. El determinismo biológico fue matizado por el peso del ambiente y, por ende, de la crianza (Campos y Ruperthuz, 2022). Y si anteriormente los discursos eugenésicos dominaban el escenario médico-social, con Freud fue posible reconocer que la educación (de las pulsiones) era muy relevante para la construcción de una sociedad sana. El psicoanálisis, por tanto, tomó fuerza como discurso, al darse cuenta de que la sexualidad era una fuerza interna que había que dominar sublimándola. La educación, el arte, el deporte y el trabajo serían los puertos de escala en esta transformación alquímica. Asimismo, expresiones artísticas, como el modernismo brasileño y algunos grupos surrealistas, vieron la expresión de la naturaleza latinoamericana en términos freudianos. Para ello, la expresión de lo más profundo de la tierra ayudaría a la construcción más arraigada en el inconsciente instintivo. Estos dos patrones de recepción son identificables y reconocen una relación temprana entre las teorías de Freud y las esperanzas latinoamericanas (Facchinetti y Dias de Castro, 2015).

Por otro lado, el tratamiento ambulatorio como alternativa al internamiento en un asilo supuso un cambio significativo con la introducción de la psicoterapia. Este desafío generó debates esenciales sobre la aplicabilidad del tratamiento psicoanalítico en términos ortodoxos. Por ello, como en Chile con el mismo Fernando Allende Navarro (1925), se comenzaron a aplicar versiones de un psicoanálisis breve y focal.

Se incorporó también una visión ambiental de la crianza; la infancia como parte esencial de la vida y la crianza como elemento que cuestiona las teorías más deterministas en términos biológicos se incorporaron dentro del campo psicopatológico y psicosocial. En consecuencia, la infancia fue vista con menos determinismo y las nuevas teorías sobre la paternidad empujaron a los padres a informarse con teorías psicológicas, entre ellas, el psicoanálisis. La acción de los padres fue tan crucial que evitó la aparición de desviaciones de comportamiento como las adicciones y la delincuencia. En aquella época se realizaban exámenes psicológicos de estos problemas sociales. En Chile y Brasil se abrieron escuelas para padres donde, como clave preventiva, aprendieron las teorías de Freud.

En Chile, México y Ecuador, algunos jueces también consideraron el psicoanálisis como una herramienta para comprender las motivaciones de los crímenes. La dimensión inconsciente de los actores criminales apareció en las pericias médicas y en las teorías criminológicas que explicaban la transgresión de la ley. Casos emblemáticos como el juicio, a manos del juez mexicano Raúl Carranca y Trujillo, por el asesinato de León Trotsky (Gallo, 2010) muestran la importancia del psicoanálisis en este campo. El uso de técnicas proyectivas y el supuesto “análisis” que este juez realizó sobre Ramon Mercader –el asesino– reflejan la incorporación de ideas freudianas como marco compartido de comprensión. Asimismo, en algunos países del continente se utilizó como método experto de investigación la prueba de asociación de palabras de inspiración junguiana. Las cátedras de medicina forense de Brasil y Chile tenían a Freud como referente obligado.

La cultura de masas, a través de revistas, programas de radio y periódicos, fue un canal abierto para la difusión del psicoanálisis en América Latina. A lo comentado sobre Brasil con Gastão Pereira da Silva, autores como el conocido juez Samuel Gajardo Contreras, en Chile, difundieron las teorías freudianas como parte del conjunto de conocimientos que cualquier chileno promedio debería conocer (Ruperthuz, 2017). Algo similar pasó en Perú con el Seminario Psicopedagógico impartido por Honorio Delgado y Hermilio Valdizán. Los avances de Delgado en psicoanálisis fueron transmitidos a Freud en varias cartas desde 1919 hasta mediados de los treinta. Paradójicamente, Delgado se convirtió en uno de los críticos más importantes de la obra de Freud en el continente (Rey de Castro, 1983).

Si bien la configuración del *boom* psicoanalítico en Buenos Aires se comenzó a producir en las décadas de los sesenta y setenta, su presencia estaba mucho antes de la fundación de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). En la capital argentina, como ha señalado el trabajo etnográfico de Xochitl Marsilli-Vargas (2022), existiría una forma de escucha analítica compartida por buena parte de la población porteña. Para ella, existiría una especie de “oreja psicoanalítica” que ha empujado a que las categorías freudianas sean el sello de la formación profesional de psicólogos y que Buenos Aires sea la ciudad con un número récord de estos profesionales –en su mayoría de tendencia freudiana– por habitante. Esta investigación fomentaría una visión optimista de la permanencia y proyección del psicoanálisis en el continente. No está mal

recordar que, en términos institucionales, la APA fue, desde sus inicios a mediados de los años cuarenta, un foco de irradiación de este tipo de formación para profesionales de otros países.

Sin embargo, al mismo tiempo este panorama ha sido matizado por el trabajo que Piroška Csúri, Mariano Ben Plotkin y Nicolás Viotti (2022) han publicado recientemente, en el que muestran cómo en Buenos Aires y Río de Janeiro se comienza a resquebrajar la idea de una cultura psicoanalítica sólida y compacta. Realizando encuestas sobre las prácticas de tramitación subjetiva del dolor mental en ambas ciudades, estos investigadores confirman que el recurso “psi” es visto con desconfianza por el público y pierde adeptos en comparación con un ascenso de las prácticas religiosas como alternativa. Muchos de los encuestados responden que nunca irían al psicólogo y que los santos católicos tienen más efectividad en recuperarlos del dolor mental. ¿Cuánto somos conscientes los analistas de esta realidad? Incluso esta investigación tiene el valor de mostrar la configuración de redes terapéuticas híbridas, en las que el público combina alternativas terapéuticas mágico-religiosas con distintos dispositivos psicoterapéuticos y psicoanalíticos. Por lo tanto, se hace necesario poder cuestionar esa supuesta naturalidad que hay con el psicoanálisis en varias capitales del continente y proyectarla como duradera en el tiempo.

Consideraciones finales

Como se vio en este artículo, no solo los intelectuales o expertos eran lectores o practicantes activos de las ideas freudianas desde comienzos del siglo XX. Esto se hace importante porque habla de la naturaleza del psicoanálisis como artefacto cultural transnacional y culturalmente diverso. Se puede decir que la historia cultural del psicoanálisis precede a cualquier establecimiento de una práctica canónica que lleva el nombre de *psicoanálisis* y que sus particularidades solo pueden ser establecidas una vez que se analiza las prácticas en el pasado.

En este sentido, por ejemplo, en Chile, algunos grupos anarquistas, socialistas y comunistas alentaron algunas de sus luchas con una versión psicologizada de las mismas, usando a Freud como marco de referencia (Ruperthuz, 2021b). La denuncia de estos grupos consistió generalmente en declarar cómo el capitalismo explotaba los cuerpos y las mentes de los trabajadores. Utilizando un lenguaje psicológico, explicaron que el efecto del fascismo era hipnótico. La clase trabajadora debía organizarse para resistir el impacto hipnótico del capitalismo y el fascismo. Para ello fue necesario leer *Psicología de las masas y análisis del yo* de Freud (1921/1992). Las ideas de un comportamiento grupal hipnotizado inspiraron a estos movimientos políticos a resistir el poder del “vampiro” que hipnóticamente hacía dormir a sus víctimas antes de matarlas. Convertirse en verdaderos hombres y mujeres en términos políticos implicaba reducir su nivel de sugestionabilidad infantil (Ruperthuz, 2021b).

Con todo esto, en América Latina Sigmund Freud se convirtió en un autor que potenció de manera psicológica diferentes discusiones sobre los problemas continentales. El contacto que muchos intelectuales latinoamericanos tuvieron con él sirvió como capital que los autorizó como verdaderos “representantes oficiales”. Por otro lado, como hemos señalado con Mariano Ben Plotkin (Plotkin y Ruperthuz, 2017), Freud vio en estos avances un reflejo del alcance mundial del psicoanálisis.

Lo anterior resulta útil en términos historiográficos, metodológicos y teóricos; bajo la rúbrica “psicoanálisis” se expresaron una diversidad de prácticas que reflejan el potencial de apropiación de las ideas freudianas. Con todo esto, la historia cultural del psicoanálisis está protagonizada por la serie de expectativas, intentos, apropiaciones, modificaciones que infligieron varios agentes en nuestras sociedades a comienzos del siglo XX. Discursos de progreso, proyectos de sociedad y optimismo se difundieron fuertemente.

La capacidad de explicar muchos fenómenos de la vida humana le dio al psicoanálisis la plasticidad para participar en muchas dinámicas sociales en América Latina, precisamente cuando se asentaron muchos de los proyectos identitarios que perduran hasta hoy. Estas son múltiples historias de psicoanálisis sin diván. Seguramente es posible detectar algunos patrones de recepción que sacuden la imagen menos vertical y democrática del psicoanálisis. Todo esto ayuda a comprender cómo los valores sociales y políticos de los distintos representantes históricos de las ideas freudianas han influido en el modo de comprenderlas y aplicarlas. Todas estas maniobras han fomentado una serie de discusiones sobre la naturaleza humana, la posibilidad de cambio de las personas y los grupos sociales, sosteniendo también una serie de imaginarios colectivos sobre la normalidad y la anormalidad que las investigaciones históricas pueden pesquisar.

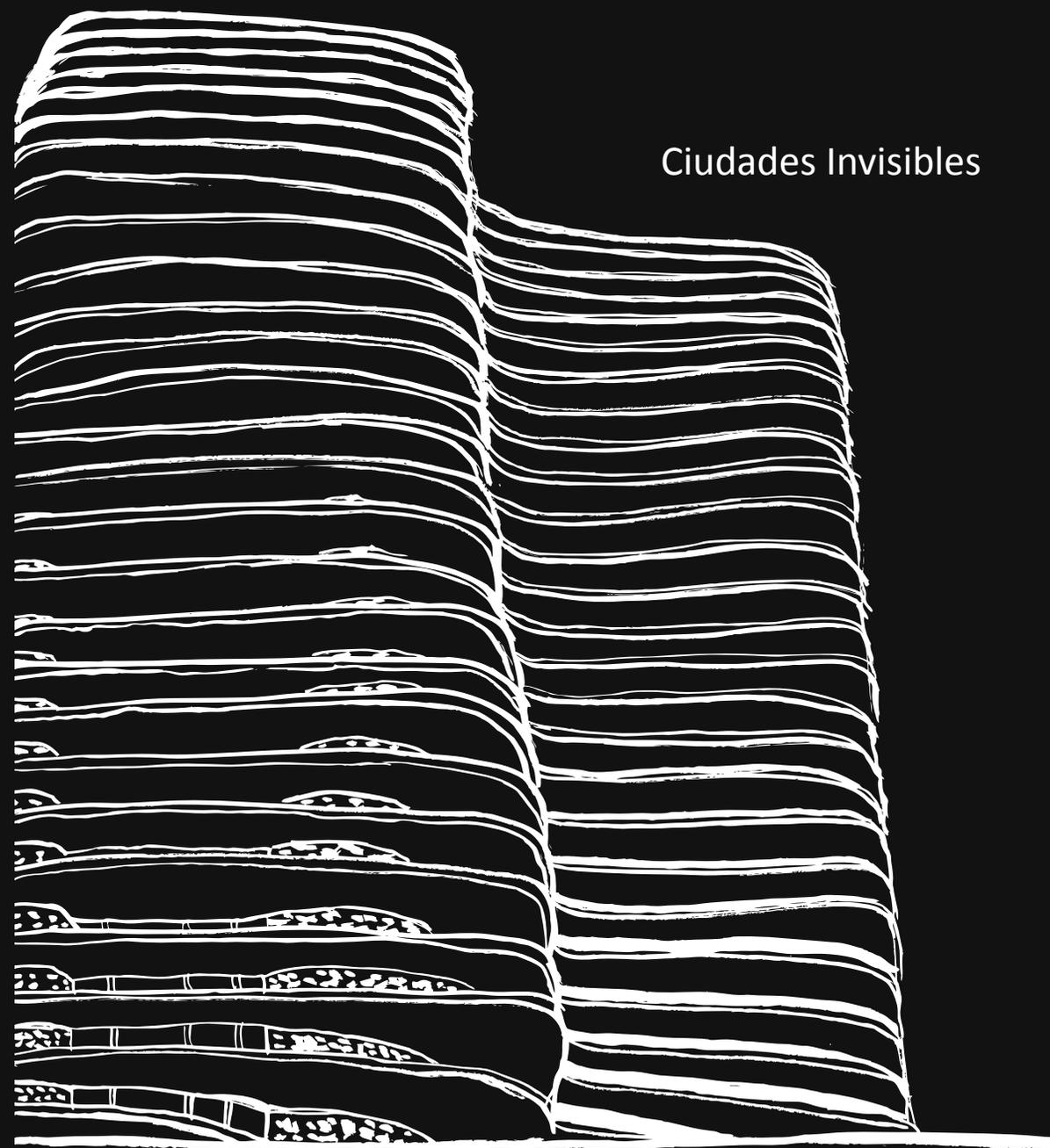
El paso del siglo XIX al XX fue una época de muchas reformas en la que se sentaron las bases de nuestros países. Sigmund Freud y lo que los protagonistas del pasado llamaban psicoanálisis –compatibilizándolo con otras prácticas– fueron parte activa de los proyectos que los pueblos del pasado tenían sobre su futuro. Considerar esto nos permite ver cómo la investigación del psicoanálisis nos ayudaría a comprender muchos aspectos de la vida social y cultural de América Latina, con varios matices el día de hoy, donde justamente la presencia del psicoanálisis como práctica, proyectado hacia el siglo XXI, podría cuestionarse y reformularse significativamente. Las últimas investigaciones, si bien muestran la vigencia de las prácticas psicológicas freudianas en varios lugares, también van caracterizando los intereses y expectativas de aquellos que lo eligen, y tantos otros que no. Además, las históricas luchas por las hegemonías sobre el “verdadero” psicoanálisis se hacen estériles, ya que la naturaleza misma del “objeto psicoanálisis” es múltiple y con un gran potencial de hibridación.

Referencias

- APA Asociación Psicoanalítica Argentina [@apaasociacionpsicoanalitica6980] (30 de mayo de 2023). *Un encuentro imposible: ¿Habría visto Freud a Hitler?* [archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=mW2gewl8lI8>
- Allende Navarro, F. (1925). *El valor de la psicoanálisis en policlínica: Contribución a la psicología clínica*. Universo.
- Bovet, P. (1920). *Psicoanálisis y la educación*. La lectura.
- Braunstein, N., Pasternac, M., Benedito, G. y Saal, F. (1975). *Psicología: Ideología y ciencia*. Siglo XXI.
- Campos, R. y Ruperthuz, M. (ed.) (2022). *Higiene mental, psiquiatría y sociedad en Iberoamérica (1920-1960)*. Catarata.
- Csúri, P., Plotkin, M. B y Viotti, N. (2022). *Beyond therapeutic culture in Latin America hybrid networks in Argentina and Brazil*. Routledge.
- Dagfal, A. (2009). *Entre París y Buenos Aires: La invención del psicólogo (1942-1966)*. Paidós.
- Damoussi, J. y Plotkin, M. B. (2009). *The transnational unconscious: Essays in the history of psychoanalysis and transnationalism*. Palgrave.

- Delgado, H. (1989). Algunos aspectos de la psicología del niño. En H. Delgado, *Freud y el psicoanálisis: Escritos y testimonios* (pp. 173-236). Universidad Peruana Caetano Heredia. (Trabajo original publicado en 1922).
- Rest, R. (26 de octubre de 1948). El psicoanálisis te ayudará. *Idilio*, 1.
- Fabián, R. de la, Pizarro, F. y Ruperthuz, M. (2019). La metáfora energética del ser humano y su incidencia en el auge de la neurastenia, la neurosis y la depresión. *Historia, Ciencias, Saude - Manguinhos*, 26(3), 879-897.
- Facchinetti, C. y Dias de Castro, R. (2015). La historiografía del psicoanálisis en Brasil: El caso de Río de Janeiro. *Dinámis*, 35(1), 13-34.
- Foucault, M. (2021). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1975).
- Freud, S. (1992). Psicología de las masas y análisis del yo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1921).
- Freud, S. (2012a). Análisis terminable e interminable. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1937).
- Freud, S. (2012b). El malestar en la cultura. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1930).
- Gallo, R. (2010). *Freud's Mexico into the wilds of psychoanalysis*. MIT.
- Illouz, E. (2010). *La salvación del alma moderna*. Katz.
- McEwan, I. (2019). *Máquinas como yo*. Anagrama.
- Marín, J. (1938). *Ensayos freudianos*. Zig-Zag.
- Marsilli-Vargas, X. (2022). *Genres of listening: An ethnography of psychoanalysis in Buenos Aires*. Duke.
- Miranda, M. (2011). *Controlar lo incontrolable: Una historia de la sexualidad en la Argentina*. Biblos.
- Plotkin, M. B. y Ruperthuz, M. (2017). *Estimado Dr. Freud: Una historia cultural del psicoanálisis en América Latina*. Edhasa.
- Plotkin, M. B. (2003). *Freud en las pampas*. Sudamericana.
- Porto-Carrero, J. (1929). Educação sexual. *Arquivos Brasileiros de Hygiene Mental*, 3, 120-133.
- Rey de Castro, A. (1983). Freud y Honorio Delgado: Crónica de un desencuentro. *Hueso Húmero*, 15-16, 5-76.
- Ríos, A. (2016). *Cómo prevenir la locura: Psiquiatría e higiene mental en México, 1934-1950*. Siglo XXI.
- Rose, N. (2019). *La invención del sí mismo: Poder, ética y subjetivación*. Pólvora.
- Ruperthuz, M. (2016). *Freud y los chilenos: Un viaje transnacional (1910-1949)*. Pólvora.
- Ruperthuz, M. (2017). “Freud para todos”: Psicoanálisis y cultura de masas en Chile, 1920-1950. *Ciencia Histórica Saude Manguinhos*, 24(sup. 1), 121-141.
- Ruperthuz, M. (2021a). Algunas reflexiones sobre el concepto de *pionero* en la historia del psicoanálisis: Examen de una estrategia historiográfica. *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, 24(4), 706-729.
- Ruperthuz, M. (2021b). De la higiene mental, solidaridad y resistencia obrera al uso hegemónico de la psicología en Santiago de Chile, 1920-1950. *Trashumante: Revista Americana de Historia Social*, 18, 190-211.
- Ruperthuz, M. (2023a). Gajardo Contreras, Samuel. En A. M. Jacó-Vilela, H. Klappenbach y R. Ardila (ed.), *The Palgrave biographical encyclopedia of psychology in Latin America*. Palgrave Macmillan.
- Ruperthuz, M. (2023b). Marín Rojas, Juan. En A. M. Jacó-Vilela, H. Klappenbach y R. Ardila (ed.), *The Palgrave biographical encyclopedia of psychology in Latin America*. Palgrave Macmillan.
- Russo, J. (2002). *O mundo PSI no Brasil*. JZE.
- Scull, A. (2019). *Psychiatry and its discontents*. California University Press.
- Silva, R. (1925). Notas freudianas. *Atenea*, 8, 318-321.
- Turkle, S. (1983). *Jacques Lacan: La irrupción del psicoanálisis en Francia*. Paidós.
- Vezzetti, H. (1996). *Aventuras de Freud en el país de los argentinos*. Paidós.
- Zweig, S. (1953). *Sigmund Freud (la curación por el espíritu)*. Apolo. (Trabajo original publicado en 1931).

Ciudades Invisibles



Un sueño, un destino: El camino del psicoanálisis hacia San Pedro Sula

Honduras es un país centroamericano que ocupa el quinto lugar de la región, según su PBI, superando únicamente a Nicaragua y Belice.

La zona del Valle de Sula es la segunda área metropolitana más poblada de Honduras, después de su capital, Tegucigalpa. Constituye el área de mayor crecimiento del país, por la existencia del corredor industrial que ha propiciado el desarrollo agrícola. En ella se encuentra instalada más del 80% de la industria manufacturera y textil de Honduras.

Alrededor del 63% del producto interno bruto (PIB) del país se genera en el Valle de Sula. Aquí reside aproximadamente un 27% de la población nacional; es la fuerza de trabajo más numerosa, tanto en sus centros urbanos como rurales.

Con una extensión territorial aproximada de 898 km², la ciudad de San Pedro Sula está ubicada en la esquina noroeste del país, a unos 50 km del mar Caribe, y tiene una población de 982.021 en el área urbana. Presenta un clima tropical húmedo y seco. La ciudad en el último siglo se convirtió en el centro comercial más dinámico del país, tras el auge del cultivo del plátano y el arribo de empresas extranjeras, que llegaron con los inmigrantes palestinos, norteamericanos y europeos.

Estadísticamente, en Honduras existen alrededor de 150.000 a 200.000 descendientes palestinos, la segunda mayor concentración

de palestinos en el continente americano. Empero 3% de la población de un país no parece mucho, los árabes-hondureños son los que lideran la economía y la política del país.

En cuanto al crimen organizado, San Pedro Sula es un importante punto operativo y de distribución estratégica en el comercio ilegal de drogas y tiene una importante actividad de pandillas.

El crimen y el estrés económico han llevado a la migración de un gran número de compatriotas hacia la frontera de los Estados Unidos.

A 244 km al sur de San Pedro Sula se encuentra Tegucigalpa. Municipio del Distrito Central junto a su ciudad gemela, Comayagüela, fue fundado por los españoles en el siglo XVI y se convirtió en la capital de la República de Honduras en 1880. En ella se concentra el poder político del país; es la sede de la mayoría de las agencias públicas y empresas estatales. La caracterizan sus suaves colinas y un clima tropical agradable. Se cree que estas condiciones naturales dieron origen al nombre de la ciudad, cuyo significado original sería "cerro de plata". Aquí, en las montañas que rodean la ciudad, los conquistadores españoles descubrieron ricas vetas de plata, y aquí construyeron sus hogares.

Hoy, en este mismo paisaje, residen en Tegucigalpa 1.277.000 habitantes, con serios problemas en el abastecimiento de agua y el tránsito vehicular. Los dos únicos hospitales psiquiátricos del estado se encuentran en esta

ciudad y, por tanto, únicamente aquí, desde 1996, los médicos pueden estudiar para especializarse en psiquiatría.

Después de graduarme de psiquiatra, decido emigrar desde Tegucigalpa hacia San Pedro Sula, pues a pesar de su fama con relación a la violencia, es una ciudad de amplias calles, gente amable de sonrisa fácil, un lugar que ofrece múltiples oportunidades para el crecimiento económico y el desarrollo profesional. Rodeada de la naturaleza, San Pedro Sula también es conocida como la Ciudad de los Zorzales, debido a la gran cantidad de estas aves y su canto característico.

Al llegar, me integro al pequeño grupo de psiquiatras de la zona noroccidental (seis en total); soy la primera mujer médica de esa especialidad en residir en el Valle de Sula. Esto permite que rápidamente mi consulta crezca gracias a la consigna de la mayoría de la población árabe, que en ese momento aún exige a sus mujeres tratar sus dolencias exclusivamente con otra fémina.

Los problemas de salud mental son estigmatizados y a las personas se les dificulta aceptar asistir a una consulta con un psicólogo, y mucho más con un psiquiatra.



Arq. Daniel Villani

*Instituto Latinoamericano de Psicoanálisis.



Pasos iniciales para lograr un sueño

En 2006, el Instituto Latinoamericano de Psicoanálisis (ILaP) es creado por la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés) y la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal) para formar psicoanalistas en los países latinoamericanos sin instituciones pertenecientes a las mismas. Desde mucho antes, en Honduras comienza a crecer, en un pequeño grupo, el deseo de formarse como psicoanalistas, y la creación de este instituto viene a dar respuesta a ese anhelo. Sin análisis personal ni estudios previos, las entrevistas preliminares arrojan la sugerencia de primero comenzar un análisis personal, pero la pregunta es: sin apoyo, ¿cómo?, ¿dónde?

Ya en 2008, ahora en la primera Escuela de Psicoanálisis en Honduras, las autoridades del ILaP de ese entonces deciden brindarnos una oportunidad, y siete somos aceptados bajo la figura de precandidatos. Es así como en 2009 iniciamos la tan anhelada formación. Nues-

tra posición geográfica “privilegiada” como el centro de Centroamérica no representa ninguna ventaja, las distancias cortas en el mapa son grandes en las tarifas de las líneas aéreas.

El analista, el analizando y el encuadre

Nuevos problemas e interrogantes, pero el más importante: ¿dónde conseguir un analista didacta dispuesto a viajar a Honduras, al menos una vez al mes, durante los próximos cuatro años?

Llegan a Tegucigalpa los primeros docentes a impartir seminarios. Con meses de antelación nos dan a conocer la bibliografía y el programa a seguir; a veces es necesario que ellos mismos se tomen la molestia de escanear los artículos y libros, difíciles o casi imposibles de conseguir en la zona. En un maratón de dos a tres largos días, analistas en formación y catedráticos nos disponemos a desentrañar los tesoros ocultos en los textos asignados.

Al final de cada seminario, todos quedamos exhaustos pero satisfechos. Estos breves momentos nos hacen sentir que pertenecemos a la comunidad psicoanalítica y nos empujan a seguir adelante. A un compañero y a mí nos toca viajar cuatro horas en carro o en bus, desde San Pedro Sula a Tegucigalpa, dos o tres veces al año, al encuentro con la experiencia y el conocimiento de los maestros que, gracias a la diversidad de sus países de origen, nos permiten sumergirnos en un crisol de culturas.

Más adelante, el ILaP nos ofrece una plataforma donde cada semana el maestro sube el material de lectura y queda al pendiente de nuestras preguntas y comentarios. A la mayoría, esta forma de enseñanza se nos dificulta, pues de psicoanálisis conocemos lo que hemos visto en las películas o quizás leído en algún texto, y los que corren con más suerte han tenido algunas clases previas en las que han recibido unas pinceladas de conceptos básicos del psicoanálisis. Para muchos, en esos inicios, esta teoría es como comenzar a aprender a hablar alemán.

Por fin viajo a México, me recuesto en ese diván que inaugura una nueva instancia en mi vida; en las paredes hay algunas pinturas, diplomas y una caricatura de Freud. Se inicia el proceso, me sumerjo en mi mundo interior, ahora con mi analista. El análisis se lleva a cabo dos veces por día durante cinco días; luego, la despedida y el retorno a casa. Tengo miedo de perder lo ganado, de perder la conexión con mi analista.

Junio de 2009, Honduras está sumida en un caos político, el Presidente electo ha sido expulsado del país, la comunidad externa nos critica semejante barbarie. En los medios de comunicación, más que en la realidad, se exhibe violencia, enfrentamientos, miedo. ¿Y así pretendemos que un analista venga a nuestra Nación? Se plantea la alternativa de comenzar a trabajar en otra ciudad, lejos de la capital Tegucigalpa, donde aparecen la mayoría de los disturbios; se llega a un acuerdo y, dos semanas después, la psicoanalista mexicana está en San Pedro Sula.

Ahora me acuesto, ya no en un diván, sino en un sofá improvisado; las paredes son otras,

desnudas de cuadros. Solo estamos mi analista, el encuadre y yo. Eso es suficiente para que algo inconsciente vaya surgiendo.

Se ha establecido que en los próximos cuatro años viaje una vez al mes a México para tener dos sesiones al día durante cinco días, en tanto la analista vendrá mensualmente a San Pedro Sula por cuatro días, para recibir a tres colegas más y a mí, dos veces al día, en una clínica improvisada en un cuarto de hotel. Como dice Andrade (2004): “paciente y analista se comprometen, aunque de distintas maneras, en el proceso psicoanalítico, como miembros de una relación cambiante enmarcada por aspectos que no varían” (p. 719).

Seis meses después, otro cambio. Al regresar la calma al país, la psicoanalista llega a Tegucigalpa y de nuevo todo fluye con la misma naturalidad que antes. Diez meses después de haber comenzado mi análisis personal, y por problemas económicos, no puedo viajar a México. Recibir únicamente las seis sesiones a las que tengo opción durante la estadía de la profesional en Honduras no es suficiente. Solicito permiso para continuar mi proceso por Skype (en este momento el Zoom no había hecho su entrada triunfal al mundo de la virtualidad), y así no perder el mismo ritmo que he llevado. Ahora, tres veces por semana el escenario





es otro, me acuesto en otro sofá, y ya no es la persona de la analista la que se sienta atrás, sino una computadora. Otro ambiente de trabajo, una máquina de por medio; al inicio, me asaltan muchas dudas. Pero desde el primer momento el proceso sigue igual, y yo avanzo como siempre a tientas por el camino del inconsciente. La transferencia surge producto de la situación analítica vinculada a un encuadre, encuadre que, según Green (2002/2005), cumple una doble función: liberar y a la vez poner límites al funcionamiento en sesión del paciente y el analista.

Sin saber cómo, una escucha, y de repente alguna palabra me enfrenta a un nuevo aspecto de mi realidad psíquica. Poco a poco el proceso continúa. De la superficie luminosa a las oscuras profundidades del inconsciente. Este análisis se denomina *concentrado*, o *condensado*, porque se reciben dos sesiones no continuadas al día, por unos cuantos días al mes, y *shuttle*, porque tanto el analista como el analizando deben desplazarse de un país a otro (Sachs, 31 de julio de 2009). Al mismo tiempo, es un análisis virtual, ya que parte de él se realiza gracias a la tecnología.

A lo largo del tiempo transcurrido lo más notable ha sido la gran mejoría que el grupo ha percibido en sus relaciones familiares y de trabajo. En cuanto a mí, me llevo mejor con los demás, comprendo a mis pacientes y, hasta podría decir, creo que soy más feliz.

Otro de los tres pilares clásicos de la formación ha comenzado a erigirse: las supervisiones didácticas. A través de ellas, a veces de

manera presencial, pero más frecuentemente en forma virtual, aprendo a escuchar de otra manera a los pacientes, y lo más difícil, a escuchar los silencios. Para mi sorpresa, me siento afectada por ese sufrimiento que en otro momento me resultaba más ajeno. Con fuerza comienzo a percibir el dolor del otro, el miedo a la soledad, al abandono, los conflictos con los padres, el odio... Esto me lleva a cuestionarme y, ya en el diván, a enfrentarme con mis propios fantasmas.

Desde el inicio una constante amenaza se cierne sobre el grupo, cual nube negra en un cielo que presagia tormenta. Hemos venido luchando con la realidad económica de nuestro país, preguntándonos hasta cuándo podremos sostener este gasto, que al mismo tiempo es una inversión de bienestar. Comienza la preocupación por la sobrevivencia de profesionales que desde hace mucho han deseado ser formados como psicoanalistas, en un país donde Freud es considerado una pieza de museo, no para ser exhibido, sino oculto entre viejos tomos de libros que ya nadie lee.

El mundo de hoy es uno muy distinto al de hace más de cien años, es un mundo acelerado, sin tiempo ni dinero para reflexiones largas. ¿Podría alguien decirnos quién desea un compromiso de tres o cuatro veces por semana, durante varios meses e incluso años? ¿Podremos lograr tener los suficientes pacientes para continuar formándonos? Dudas y más dudas, y así el psicoanalista en Honduras se va formando. Sin una ciudad definida, con una temporalidad distinta en el ritmo de las sesiones, el analista

es el que al final representa la estabilidad, la confianza a pesar de las rupturas temporales, y el no lugar del analizando se va construyendo en un lugar con el analista (de Freitas Giovannetti *et al.*, 2005).

Es en un diván o el sofá de un hotel, en diferentes días y horas, en grupo intensivo de sesiones presenciales seguidas de períodos de trabajo virtual, ni siquiera el país es el mismo. Pero el trabajo analítico se va entretejiendo lentamente en la transferencia y contratransferencia, la abstinencia, la neutralidad y la interpretación.

¿Cómo desconocer la ausencia de psicoanalistas en el país? ¿Simplemente por ser análisis condensado o análisis virtual deja de tener la profundidad de un análisis didáctico regular? ¿Hasta dónde llega la flexibilidad del encuadre, sin dejar de ejercer su tercería? ¿Al dejar el encuadre tradicional en su eje tiempo-espacial, el método deja de ser psicoanalítico? En el Congreso Fepal en Chile, en 2008, el Dr. Francisco G. Petre expresó: “lo cierto es que ‘hoy’ muchas veces pretender sostener el modo de encuadre históricamente considerado conspira con la posibilidad que el análisis se lleve a cabo y, por lo tanto, es resistencial”.

En 2019, entre risas y lágrimas, recibo de la IPA mi título de psicoanalista; ha sido una larga travesía que parece llegar a su fin, pero es solamente el final de un capítulo y el inicio de otro. Comienzo ahora a fungir como adjunta en los seminarios que actualmente el ILaP imparte en forma virtual, una vez por semana, durante dieciséis encuentros; el análisis de formación de nuevos analistas; la supervisión de esta tan delicada tarea de formar las futuras generacio-

nes de psicoanalistas de la zona y la difusión del psicoanálisis en el país. La aventura en el mundo de un psicoanálisis en constante movimiento es todo un desafío, y en San Pedro Sula, Honduras, aún queda mucho por hacer.

Referencias

- Andrade, M. A. (2004). ¿Psicoanálisis condensado o simplemente psicoanálisis? *Revista de Psicoanálisis*, 61, 715-741.
- Freitas Giovannetti, M. de, Fulco, C., Ihlenfeld, S., Ulriksen, M., Uriarte, C., Schkolnik, F., Nin, Á., García, J., Viñar, M., Speyer, D. y Labraga, M. (2005). Actividad científica con Marcio de Freitas Giovannetti en Montevideo. La hospitalidad, hoy, en la clínica psicoanalítica: Interpretación, construcción y deconstrucción. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 101, 187-219.
- Green, A. (2005). *Ideas directrices para un psicoanálisis contemporáneo*. Amorrortu. (Trabajo original publicado en 2002).
- Petre, F. G. (2008). *La persona y presencia del analista en el encuadre psicoanalítico*. Trabajo presentado en el 27° Congreso Fepal, Santiago de Chile.
- Sachs, D. (31 de julio de 2009). *Faraway, so close: Shuttle analysis*. Trabajo presentado en panel del International Psychoanalytic Congress, Chicago.



Bitácora

Luis Camnitzer*

Testimonio alrededor de una taza de café, o el acta hipócrita

¿Por qué le tengo tanta desconfianza a esta palabra, *testimonio*? Cuando me presentaron la idea de contribuir para este número de *Calibán*, mi reacción fue una de escepticismo, y no de aceptación. Expresé mis dudas, lo cual me obligó a explorarlas. La discusión en un café resultó en el castigo, probablemente merecido, de tener que escribir este texto. Es, por lo tanto, involuntariamente el testimonio de una conversación. Fue algo que comenzó como un acta encerrada en la documentación para luego explotar en este texto en forma de asociaciones y elaboraciones, tratando de explicar la desconfianza.

Creo que uno de los problemas que me presentó es el parentesco, aun si lejano, que veo que tiene con la palabra *patrimonio*. Testimonio en ese sentido es o pretende ser más neutral, pero ambas comparten la importancia que adquieren gracias a su ubicación en referencia al tiempo. Ambas, *patrimonio* y *testimonio*, se refieren al tiempo pasado. Para que funcionen en el presente y hacia un futuro, necesitan, además de un esfuerzo explicativo, también una posición ideológica clara que contextualice su función para hacerlas cumplir con su cometido y evitar interpretaciones o distorsiones indeseadas. En otras palabras, tienen que aclarar cuáles son los intereses a los cuales se les hace servir y cuáles son las partes que se utilizan para hacerlo.

Con el término y contenido de *patrimonio* se busca utilizar una producción hecha en el pa-

sado para reafirmar una identidad que se cree que tiene que ser mantenida y continuada. Si bien esto puede ser útil como un instrumento de resistencia frente a los embates colonialistas, hoy las dinámicas de sumisión cultural ya no se manifiestan tan claramente en lo tangible. Pa-

san en cambio al ámbito de la información y de los comportamientos. El patrimonio tangible todavía puede servir como una referencia y un ancla, pero, en su conservadurismo, se ubica más en la nostalgia que en la construcción de un futuro. Las vidalitas y el pericón promovidos durante mi infancia nunca tuvieron mucho efecto, pero hoy pasaron a ser una afectación, y eso en un país que usa la noche del 24 de agosto como “noche de la nostalgia”.

El testimonio, en cambio, es más ambiguo que el patrimonio porque se basa en una pretendida objetividad asociada con la documentación. Tiene el problema de que en la realidad trae consigo la subjetividad reflejada

en cómo se edita el mensaje para dirigirlo hacia la creación de opiniones. En cierto modo, pretende ser un acta de lo sucedido, al mismo tiempo que quiere convencer de algo. Con cierta mala fe escondida, la objetividad aquí está al servicio de una causa o de una opinión. Aunque el acta es una traducción más o menos simultánea de un evento, el testimonio es un recuerdo editado con una intención explícita o inconsciente. El demagogo, por ejemplo, testimonia con promesas, no para informar, sino para acumular poder, y falsifica datos. El artista administra datos para generar determinados impactos usando una manipulación de los medios.

Con *Los desastres de la guerra*, Goya (1810-1815) fue el encargado de actuar como lo que hoy sería un periodista gráfico. El General Palafox lo llamó para documentar el sitio de Zaragoza con la idea de crear un documento patriótico para la guerra de la independencia española. Goya lo hizo, pero, indignado con lo que vio, recogió la crueldad de ambas partes, introdujo alegorías e intentó crear la indignación del público. Luego se asustó y la serie recién se mostró 35 años más tarde. Cargada con emoción, terminó como una “obra de autor” guardada en los museos del mundo y sin lograr detener las guerras del futuro.

El *Guernica* de Picasso (1937), por su parte, pasó a ser un testimonio en parte gracias a la síntesis ofrecida por su supuesto intercambio con soldados nazis (“¿Tú hiciste esto?”; “No, lo hiciste tú”). El testimonio entonces está menos en la obra que en la dimensión simbólica que se le atribuyó y que luego baña la percepción del observador. En ese sentido, la obra de Goya o la de Picasso no son realmente testimonios porque están alejadas del acta. En su lugar, elegiría la foto “La niña del napalm”, de Nick Ut, que sacara a Kim Phuc en 1972 cuando esta corría tratando de escapar, demasiado tarde, de los efectos del ataque. Simultáneamente un acta y un testimonio, la fotografía concientizó a una multitud.



Luis Camnitzer
Landscape as an attitude, 1979. Vintage silver gelatin print
8 x 10 in (20.2 x 25.3 cm). Courtesy Alexander Gray Associates, New York. © 2024 Luis Camnitzer / Artists Rights Society (ARS), New York

* Artista, ensayista y docente. Profesor emérito de Arte en la State University of New York.

Estas diferencias muestran la complejidad y vaguedad del término. *El diario de Ana Frank* (Frank, 1947/2007) es considerado un testimonio, pero no es claro si lo es por describir una vida aterrorizada, por el terror que la amenaza y conduce a su muerte, o por ambos. El reciente testamento de un niño palestino que distribuye cuidadosamente sus posesiones infantiles más preciadas es un testimonio sobre la situación que lo lleva a hacerlo, y no de la lista de lo que posee (45 shekels [12 dólares] para la mamá, 5 para cada una de las tías, los juguetes para la hermana y los zapatos –después de lavarlos–, para los pobres). En ese sentido, todo producto cultural es un testimonio de algo y actúa como un indicador de interpretaciones, y no como un inventario.

Hay entonces un campo que se expande entre la información actuarial, la manera que es editada para el testimonio y el propósito de su presentación. En el arte esto se traduce en la diferencia que hay, ya no entre la información originaria y cómo se recibe, sino entre la declaración de la opinión del artista y el intento de una conversión del espectador. Se traduce entre la promoción del autor y el logro del consenso colectivo. El artista cree que la estetización del testimonio sirve para equilibrar y unir todo esto en un mismo producto. De hecho, el efecto potencial de la obra permanece aprisionado en la autoría sin poder salir totalmente de ella. El *Guernica* sigue asociado con Picasso, y no concientiza a los visitantes del Reina Sofía. Estos mayormente se sacan *selfies* para demostrar que lo fueron a ver, pero no se comprometen con tratar de parar las guerras. El autoservicio de las obras es similar a lo que pasa con los demás testimonios. Winston Churchill, un notorio racista y belicista, recibió un Premio Nobel de Literatura en 1953 por sus memorias. El comentario que lo acompañó fue que era una “magistral descripción histórica y biográfica, y su brillante oratoria defendiendo exaltados valores humanos” (The Nobel Prize in Literature 1953, s. f.).

El arte testimonial y el testimonio en general, por lo tanto, no son simplemente descripciones. Son paquetes que incluyen la memoria selectiva, el autobombo, ideologías e intereses, a veces incluyendo el homenaje, con todos ellos presentados en un envoltorio flexible que pretende lograr la credibilidad de lo objetivo. Es por esto que en las cortes judiciales piden que se jure decir la verdad y nada más que la verdad, a veces sobre una Biblia, y en muchos países, bajo pena de castigo divino. Es en parte lo que ofrece el autor y, en una parte mucho mayor, lo que le proyecta el que lo recibe. El testimonio, entonces, no es una “cosa”, sino una relación fluida.

Su presentación, por lo tanto, es responsabilidad tanto del que lo emite como del que lo recibe. Una advertencia al respecto, que es lo que me estoy haciendo aquí, puede ayudar a evitar los malentendidos.

Referencias

- Goya, F. de (1810-1815). *Los desastres de la guerra* [serie de grabados].
- Frank, A. (2007). *El diario de Ana Frank*. Berbera. (Trabajo original publicado en 1947).
- Picasso, P. (1937). *Guernica* [cuadro]. Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.
- The Nobel Prize in Literature 1953 (s. f.). *Nobel-Prize.org*. <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1953/summary/>

Luis Camnitzer: En relación fluida

Esto es, también, el *testimonio de una conversación* con Camnitzer, la lectura de su texto para *Calibán* y algunos agregados.

Pienso en esas películas que se ambientan en tiempos anteriores, que simulan un *tiempo pasado*, esa necesidad de nostalgia que evidentemente tampoco es de nuestra exclusividad como uruguayos. Esas películas con grandes recursos de imagen y sonido nos llevan al goce de lo pasado. Quizás tiene que ver con la *lenta cancelación de futuro* que estamos viviendo, permitiéndome un parafraseo a Bifo Berardi (2014, p. 36). Quizás estamos aceptando el tironeo hacia atrás. Ahora que podemos recurrir a revisar cualquier película, entrevista, debate, todo está en la red, es la falta la que falta, es la pérdida la que se perdió.

Cuando yo era niña, veía una película en la que si alguno de los protagonistas decía el nombre del *fantasma* tres veces, aparecía. Y cuando lo hacía, todos lo podían ver, no solo quien lo nombraba. Hay veces en las que los fantasmas tienen que ser nombrados, incluso tres o más veces, para que todos los podamos ver.

Ese día, con el café acompañando y en esta especie de acta que me queda, apareció la imagen de guardar en un cajoncito, testimoniar como guardar en el cajoncito. Creo que lo que hacemos es testimoniar para sacar de los cajoncitos, liberar la palabra para que sea finalmente tanto propia como de quien la quiera

tomar, sea lo que sea que ese otro escuche en ese testimonio, y construya desde ahí también el propio, y así, que siga el viento hablando, como decía algún escritor.

Esa acta que inicia en ese café ya empezó a sacudir las hojas cuando, pasado el encuentro, yo conté lo que hablamos, cuando escribí lo que creía que había pasado, cuando Luis escribió un texto, sigue en estas líneas, y así, seguirá. Por eso un testimonio es en tanto ese cajoncito se abre y el aroma emerge. Sí, la responsabilidad es compartida, creo en la posición activa del que escucha.

El *testimonio es un recuerdo editado* y es una posición política, del que testimonia, especialmente, y del que está dispuesto a ser parte.

Cuando hablamos de por qué más educación y menos obra de arte en su práctica, nos acercó la idea del impacto masivo que puede tener una, y no la otra. Quizás allí hay un punto a tener en cuenta también para esta cuestión. ¿Qué hay de compartible en un testimonio para que eso genere algo nuevo y no quede en repetición? La cosificación de la vida, tema colonial y moderno. La crueldad es cosificación, dirá Rita Segato (2003). *El testimonio entonces no es (deberá ser) una “cosa”, sino una relación fluida*.

Luis Camnitzer es uno de los artistas conceptualistas más importantes de América Latina, que desde hace más de sesenta años viene mostrando una multifacética propuesta artística y discursiva.

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay.

Uruguayo nacido en Alemania y residente en Estados Unidos, país donde lleva adelante la práctica docente y ejerce la práctica artística a nivel global.

Nacer en un país, vivir los primeros años en otro y residir en un tercer país hace que, en las referencias que utilizan las instituciones de arte, el hecho de ser uruguayo quede omitido, ya que solo se suele referenciar el primero y el actual. Sin embargo, es importante el vínculo que mantiene con el Uruguay, con instituciones de arte, artistas y personas vinculadas. A Camnitzer se le nota uruguayo.

En su último libro, dice: “Cuanto menos visible sea la autoría del artista, más espacio queda libre para el cambio social” (Camnitzer, 2023, p. 22). Lo que el artista pueda contribuir, que no sea atribuido a una persona para no entelecer el proceso de absorción cultural. Es la desaparición del artista dando lugar a uno de los ejes de atención de Camnitzer, la relación de la creación artística y su lugar social.

El arte como práctica social debería explorar lo desconocido, por su propia condición de arte, y no intentar mejorar la calidad de vida dentro de lo conocido, sería en la educación donde podría gestarse esa posibilidad de cambio, de cuestionamiento del sistema, y entrar en ese otro campo.

Entre el conceptualismo que desarma la idea del objeto artístico y su relación con el arte encuentra caminos que cuestionan y abordan la realidad política y social, el arte político que comienza a darle otro lugar al espectador y la educación en su relación indivisible con el arte, encontramos la solidez de un Camnitzer que avanza junto con su curiosidad y su posicionamiento ético y político.

Calibán intenta hacer un brevísimo recorrido por su vasta obra, tomando elementos de distintos momentos de su trayecto. Su primera obra conceptual es *This is a mirror: You are a written sentence*: el título y la obra misma, pionera en el uso tipográfico. Trabaja sobre la inserción de lo conceptual en la imagen gráfica. Muchas veces incorpora el humor

o el guiño al espectador en sus obras, como en *Una que cubre la palabra que la nombra*, representante de un momento conformado por varios trabajos del artista.

Con *A to cosmopolite* pone a jugar dos sistemas estructurales distintos (la palabra del diccionario y el mapa, tomando siempre como referencia su propia casa e insertando una en la otra) para crear un tercero desde la hibridación, creando un nuevo orden, que termina exponiendo el sistema operante de la cultura contemporánea.

La intención de involucrar al espectador está presente en sus obras, la imagen de tapa, *Leftovers*, con elementos visuales de mayor protagonismo y donde lo político hace base. *Leftovers* se compone de ochenta cajas de cartón forradas con gasa quirúrgica que forman un rectángulo de más de dos metros de alto, intervenidas con tinta roja y la palabra *Leftovers* impresa en cada una de ellas junto con una numeración en casi todas las cajas. Obra que impacta por la actualidad que representa y que evoca la imagen de esos cajoncitos a descubrir, quizás a testimoniar.

Referencias

- Berardi, F. (2014). *Después del futuro: Desde el futuro al cyberpunk. El agotamiento de la modernidad*. Enclave de Libros.
- Camnitzer, L. (2023). *Manual anarquista de preparación artística*. Cruce.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Prometeo.

Autores en este número

Regina Orth de Aragão

Psicoanalista del Círculo Psicoanalítico Rio de Janeiro (CPRJ), doctora en Psicología Clínica por la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Profesora del curso de especialización Psicología Clínica con Niños de la PUC-Rio, editora de la revista *Primórdios* del CPRJ y coeditora de *Cadernos de Psicanálise* del CPRJ. reginaortharagao@gmail.com

Sandra Benites

Investigadora y activista guaraní. Descendiente del pueblo Guaraní Nhandeva, trabaja como antropóloga, investigadora, curadora de arte y educadora. Es también directora de Artes Visuales en Fundação Nacional de Artes (Funarte), y es la primera persona indígena en ocupar un cargo directivo en la fundación. Se destaca por sus luchas en defensa de los derechos de los pueblos indígenas, sobre todo de la demarcación de los territorios y de la educación guaraní. sandraarbenites@gmail.com

Federico Caetano

Licenciado en Psicología, doctorando en Sociología. Diplomado en Penalidad Juvenil por la Universidad de la República (Udelar). Especialización en Psicoterapia Psicoanalítica Focal con desempeño en centros de privación de libertad. Integra el grupo Estudios sobre la Infracción Adolescente. fede1950@hotmail.com

Gerardo Caetano

Doctor en Historia, docente e investigador en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República (UdelAR). Integrante de las Academias de Letras y de Ciencias de Uruguay. Académico correspondiente de la Academia Nacional de la Historia de Argentina y de la Real Academia Española. Coodinador del grupo de estudios sobre la Historia de las Derechas en el Uruguay. gcaetano50@gmail.com

Mónica Cardenal

Analista en función Didáctica de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (ApdeBA). Profesora asociada del posgrado en Psiquiatría y Psicología Infante Juvenil, Instituto Universitario Hospital Italiano. *Chair* del comité de la International Psychoanalytical Association (IPA) sobre Asistencia Psicoanalítica en Crisis y Emergencias, y consultora del comité de Psicoanálisis de Niños. Exdirectora de Comunidad y Cultura de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal). cardenalmonica@gmail.com

Claudia Cavalcanti

Nacida en Recife, estudió Germanística en Leipzig y trabaja como traductora, editora y escritora en San Pablo. Entre otros, coordinó y tradujo el posfacio de *O tempo adiado y*

otros poemas, de Ingeborg Bachmann, y publicó *A vida dos outros e a minha*. claudiacavalcanti10@gmail.com

Claudine Chamoreau

Lingüista y directora de investigación en el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS). Representante del Instituto de Investigación para el Desarrollo en México, América Central, Cuba y Haití. Especialista en la documentación, descripción y tipología de las lenguas indígenas habladas en América. claudine.chamoreau@cnrs.fr

Daniel Delouya

Miembro efectivo con funciones didácticas en la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP) y autor de varios libros, el último de ellos, *Análise, teimosia do sintoma e migração* (Blucher, 2020). danieldelouya@gmail.com

Ángeles Donoso Macaya

Profesora de Culturas Latinoamericana, Ibérica y Latina en The Cuny Graduate Center; *fellow* del Center for the Humanities; coordinadora de Archives in Common, miembro del colectivo Colectivosomoslacélula. Autora, entre otros, de *The insubordination of photography: Documentary practices under Chile's dictatorship*. adonosomacaya@bmcc.cuny.edu

Magda Guimarães Khouri

Psicoanalista de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Exeditora de la revista *IDE* (2005-2006). Exdirectora de Cultura y Comunidad da la SBPSP (2007-2010). Exdirectora de Comunidad y Cultura de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal; 2015-2016). Exdirectora del Servicio a la Comunidad (2017-2020). Organizadora con Bernardo Tanis del libro *A psicanálise das tramas das cidades* (Casa do Psicólogo, 2009).

magdakhouri@uol.com.br

Shifa Haq

Psicoterapeuta psicoanalítica y profesora adjunta de psicología-psicoterapia en la escuela de Human Studies de la Ambedkar University Delhi. Escribe sobre psicoanálisis, violencia y duelo. Su libro *In search of return: Mourning the disappearance in Kashmir* se publicó en 2021. Editora asociada de las revistas *Psychoanalysis, Culture & Society* y *Psychoanalytic Dialogues*.

shifahaq@gmail.com

Mariano Horenstein

Exeditor de *Calibán - RLP*. Exdirector del Instituto de Formación APC. Autor de *Psicoanálisis en lengua menor, Brújula y diván: La necesaria extranjería del psicoanálisis, Funambulistas y Conversaciones de diván*. Recibió los premios Bergwerk, Lucian Freud, Ángel Garma,

Elise Hayman Award for the study of the Holocaust and genocidio y Fepal.

mmhorenstein@gmail.com

Cecilia Lauriña

Miembro titular en función didáctica de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Docente-supervisora. Coordinadora de Psicoanalistas en el Territorio. Secretaría científica de APA. Miembro de la comisión de Formación y Transmisión, Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal). Integrante de Estudios Psicoanalistas en la Comunidad, Fepal. Autora de *La supervisión psicoanalítica y los principios de su poder* (Letra Viva, 2022).

cecilauri@gmail.com

Alicia Leisse Reyes

Psicóloga clínica, psicoanalista. Miembro titular y didacta de la Sociedad Psicoanalítica de Caracas (SOC), la International Psychoanalytical Association (IPA) y la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal). Miembro invitado de la Asociación Psicoanalítica de Madrid (APM). Exdirectora del Instituto Latinoamericano de Psicoanálisis. Exrepresentante Latinoamericana en el Board de la IPA.

aleisse@gmail.com

Natalia Mudarra

Psicóloga clínica. Docente. Psicoanalista de la Asociación Panameña de Psicoanálisis (APAP).

natmudarra@gmail.com

Fernando Orduz

Psicoanalista. Miembro de la Sociedad Colombiana de Psicoanálisis (Socolpsi). *Magister* en Comunicación y Cultura. Expresidente de Fepal (2014-2016); expresidente de la Socolpsi (2012-2014). Docente; Universidad Javeriana (1988-2019); Universidad del Norte (1994-2023).

orduzsolamente@hotmail.com

Jhonnatan Rangel

Lingüista, doctor en Ciencias del Lenguaje por el Institut National des Langues et Civilisations Orientales (Inalco), en París. Investigador asociado en el laboratorio Estructura y Dinámica de las Lenguas del Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) y del Institut National des Langues et Civilisations Orientales (Inalco). Desde 2012 ha trabajado en documentación y revitalización de la lengua zoque ayapaneco junto con actores comunitarios.

jhonnatan.rangel@gmail.com

Mariano Ruphertuz

Psicoanalista, miembro de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis (ICHPA) y de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (APdeBA). Director del Instituto de Formación en Psicoanálisis de la ICHPA. Doctor en Psicología por la Universidad de Chile (Uchile) y doctor en Historia por la Universidad de Santiago de Chile (Usach). Académico de la Universidad Andrés Bello, Santiago, Chile.

mariano.rupertuz@unab.cl

Jessica Salgado David

Analista, miembro directo de Asociación Psicoanalítica Internacional (API), colabora con las tareas de formación del Instituto Latinoamericano de Psicoanálisis (ILaP), cumple funciones didactas para el ILaP en la ciudad de San Pedro Sula, Honduras. Graduada en el Instituto Latinoamericano de Psicoanálisis.

dra.salgado123@gmail.com

Márcio Seligmann-Silva

Profesor titular de Teoría Literaria en la Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e investigador del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Coordinó el proyecto temático de la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo. (FAPESP) *Escritas da Violência* (2006-2010). Se dedica, entre otros, a los temas: teoría del testimonio, memoria de la violencia de las dictaduras en América Latina.

m.seligmann@uol.com.br

Marly Terra Verdi

Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Psicóloga especialista en psicología educacional. Psicoanalista, miembro efectivo, didacta y docente del instituto de la SBPSP y del grupo GEP de São José do Rio Preto e Região. Coordinadora del proyecto SOS Brasil. Miembro del Núcleo de Estudo em Saúde Mental (Nesme). Miembro del grupo Inspira, sobre autismo. Autora de artículos en revistas de psicoanálisis.

marlyterraverdi@gmail.com

Marcelo Toyos

Médico psicoanalista. Miembro titular de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) y de la International Psychoanalytical Association (IPA). *Magister* en Neuropsicofarmacología por la Universidad Favaloro. Exjefe del Servicio de Psicopatología del Hospital Thompson, Buenos Aires. Autor de *Sustancia Freud* (Letra Viva, 2016). Coordinador del Grupo Estilo, de la APA. Exmiembro del Comité Científico de la APA (2021-2023).

ntoyos@intramed.net

Enzo Traverso

Licenciado en Historia por la Università di Genova (UniGe), doctor por Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales e investigador en la Université de Paris 8-Saint-Denis. Profesor de la Cornell University. Autor de varios libros, entre ellos, *La Historia como campo de batalla y El pasado, instrucciones de uso*.

vt225@cornell.edu

Laura Verissimo de Posadas

Miembro titular en funciones didácticas de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU). Premio Psicoanálisis y Libertad 2018. Autora de trabajos publicados en *Calibán - RLP* y revistas de sociedades latinoamericanas. Integrante del grupo de analistas colaboradores del Instituto Latinoamericano de Psicoanálisis (ILaP) y del consejo consultivo de *Calibán*.

lauraverpos@gmail.com

Elina Wechsler

Asociación Psicoanalítica de Madrid (APM). Escritora y psicoanalista titular con función didáctica de la APM. Ha publicado *La metáfora milenaria: Una lectura psicoanalítica de la Biblia, Psicoanálisis en la tragedia: Arrebatos femeninos, obsesiones masculinas, Herencias y Tiempos modernos*; también cinco libros de poesía y tres novelas.

wechsler@telefonica.net

Raya Angel Zonana

Médica psiquiatra por la Facultad de Medicina de la Universidade de São Paulo (FMUSP). Psicoanalista, miembro efectivo de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP) y docente. Exeditora en jefe de *Calibán - RLP* (2017/2022). Miembro de la comisión Virginia Bicudo (SBPSP). Representante por América Latina del comité de Prejuicios, Discriminación y Racismo (PDR) de la International Psychoanalytical Association (IPA).

rayaz@uol.com.br



Lineamientos para los autores

Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Calibán es la publicación oficial de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal), organización vinculada a la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA). Se ha editado en forma regular desde 1994, antiguamente bajo el título *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*.

Su propuesta editorial tiene como finalidad favorecer la divulgación y el desarrollo del pensamiento psicoanalítico latinoamericano en su especificidad, y promover el diálogo con el psicoanálisis de otras latitudes. Busca estimular la reflexión y el debate a través de la inserción de las cuestiones pertinentes al psicoanálisis en los contextos científico, cultural, social y político contemporáneos. Su periodicidad es semestral. Cada número incluirá en su contenido artículos en formato de ensayo, artículo científico, entrevista, reseña u otros que los editores consideren pertinentes.

Las opiniones expresadas en cada trabajo (incluidas las de las personas entrevistadas) son de exclusiva responsabilidad de su autor. Su publicación en *Calibán - Revista Latinoamericana de Psicoanálisis* no implica de modo alguno que sus editores compartan los conceptos vertidos.

1. Los trabajos que se publiquen en Argumentos deberán ser inéditos. Sin embargo, si a juicio de los editores son considerados de especial interés, podrán editarse trabajos que hayan sido publicados o presentados en congresos, mesas redondas, etcétera, con la especificación del lugar y la fecha en donde fueron expuestos originariamente.
2. En caso de incluir material clínico, el autor/los autores tomarán las más estrictas medidas para preservar absolutamente la identidad de los pacientes, y es de su exclusiva responsabilidad el cumplimiento de los procedimientos para lograr tal finalidad o bien para obtener el consentimiento correspondiente.
3. Los trabajos presentados serán objeto de una evaluación independiente con características de “doble ciego” por parte de al menos dos integrantes del Comité Revisor de la revista, quienes podrán hacer recomendaciones tendientes a la eventual publicación del artículo. La evaluación se hará con criterios parametrizados y la resultante aceptación, rechazo o solicitud de cambios o ampliaciones del trabajo constituyen la tarea de los revisores de la revista, quienes remitirán sus sugerencias al Comité Editor. Los editores definirán, en función de la pertinencia temática y de

las posibilidades de la revista, la oportunidad de la publicación. El Comité Editor se reserva el derecho de no hacer público los informes y conceptos de evaluación de los trabajos recibidos. El Equipo Editor tendrá la decisión final acerca de la publicación o no de un trabajo, a partir del criterioso análisis de las evaluaciones.

4. Los trabajos deberán estar redactados en español o en portugués. En casos específicos, podrán publicarse trabajos originales en otros idiomas.

5. Se enviarán por correo electrónico a editorescaliban@gmail.com y a revistacaliban.rlp@gmail.com en dos versiones:

A) Artículo original con nombre del autor/autores, institución a la que pertenece, dirección de correo electrónico (al pie de la primera página) y breve descripción curricular de 45 palabras.

B) Versión anónima con seudónimo y sin menciones bibliográficas que permitan eventualmente identificar al autor. Deberán eliminarse referencias en las propiedades del archivo digital que identifiquen al autor.

Ambas versiones deberán tener el siguiente formato: documento Word, hoja A4, fuente Times New Roman tamaño 12, interlineado a doble espacio. Ninguna de las versiones deberá exceder las 5.500 palabras. Secciones específicas de la revista podrán incluir un número menor de palabras.

6. La bibliografía, que no será tenida en cuenta en la extensión máxima permitida, deberá ser la imprescindible y ajustarse a las referencias explícitas en el texto.

Se incluirán todos los datos de referencia de las publicaciones citadas, con especial cuidado en aclarar cuándo se trata de citas de otros autores y en que sean fieles al texto original. La bibliografía y las citas bibliográficas se ajustarán a las normas internacionales de la *American Psychological Association*, disponibles en <https://normas-apa.org/wp-content/uploads/Guia-Normas-APA-7ma-edicion.pdf>

7. Se adjuntará también un resumen en el idioma original del artículo redactado en tercera persona y de aproximadamente 100 palabras, junto con su traducción al inglés.

8. Deberán agregarse descriptores del listado alfabético de términos del Tesauro de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Argentina, en el idioma original del artículo y en inglés, que está disponible en <https://www.apa.org.ar/Media/Files/alfabeticosimple>.

En caso de que el trabajo sea aceptado para la publicación, el autor deberá firmar un formulario de autorización por el cual cede legalmente sus derechos. Por dicha cesión, quedará prohibida la reproducción escrita, impresa o electrónica del trabajo sin la autorización expresa y por escrito por parte de los editores.

Una vez aprobado el artículo para su publicación, el autor tendrá un plazo de 30 días para enviar su traducción al inglés en caso de que tenga interés en participar en la versión *online* del número en inglés.



Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis



Luis Camnitzer
Leftovers, 1970. Mixed Media, 12 x 24 x 12 in each (30.48 x 60.96 x 30.48 cm each) Installation view: *Luis Camnitzer: Hospice of failed utopias*, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofia, Madrid, Spain, 2018
Courtesy Alexander Gray Associates, New York
© 2024 Luis Camnitzer / Artists Rights Society (ARS), New York

Agradecimientos

Caarlos Barredo (APdeBA)
Miguel Leivi (APdeBA)
Alberto Cabral (APA)
Guillermo Bodner (APM)
Hebert Tenenbaum (APU)
Gladys Franco (APU)
Luis Bibbo (APU)
Marina Altman (APU)
Magdalena Filgueira (APU)
Marta Labraga (APU)
Analía Wald (APA)
Victoria Cane (APC)
Natalia Mirza (APU)
Gabriela Porras (APU)
Cristina Blanco (APC)
Susana Balparada (APU)
Jaime Szpilka (APM)
Jani Santamaría (APMex)

Argumentos

Testimonios

El Extranjero

Cuerpo, arte, camino y palabra:
La escucha profunda guaraní

Vórtice

La escucha

Incidente

Guerra

Clásica & Moderna

Dossier Sobreviviente

Ciudades Invisibles

Honduras

Artista

Luis Camnitzer



Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis