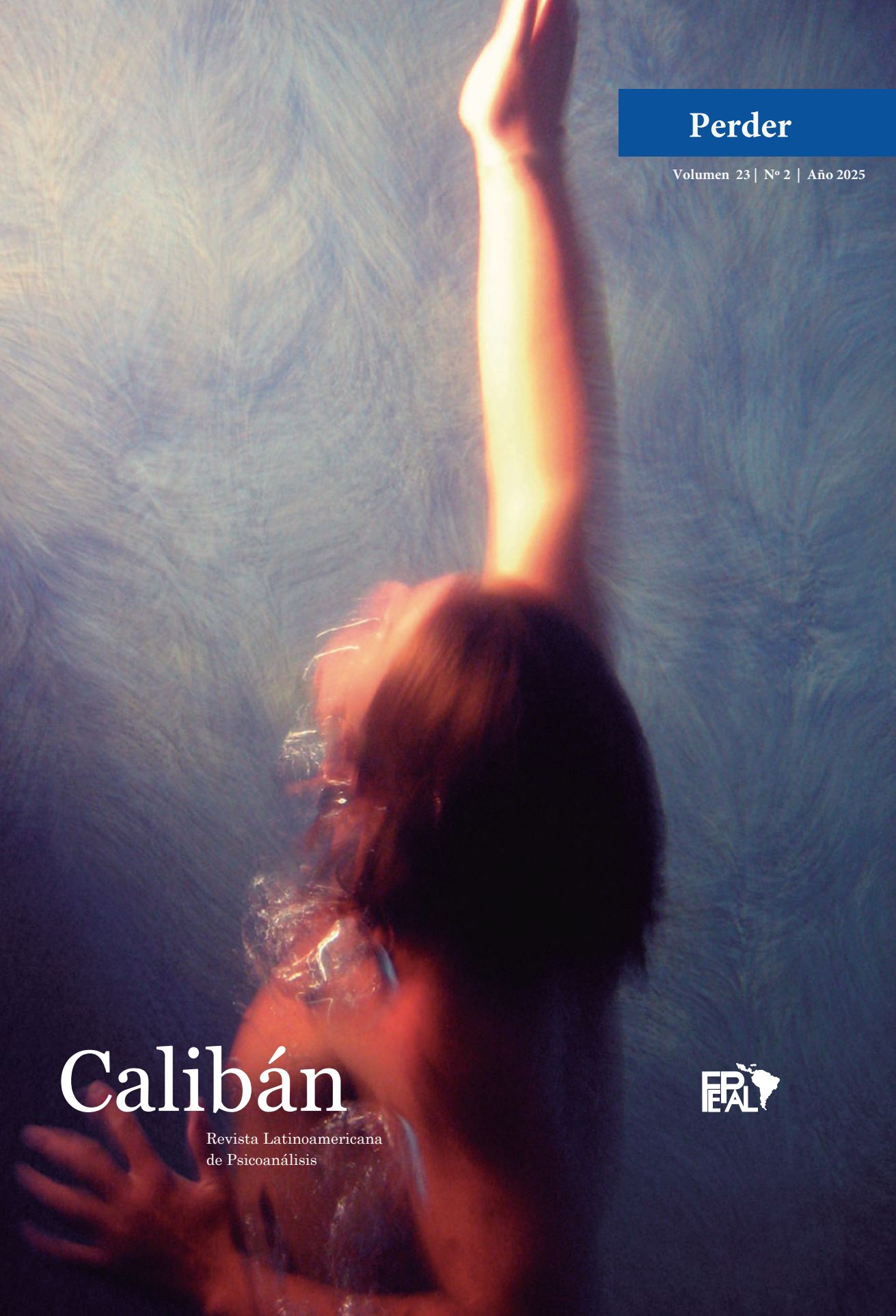




Perder

Volumen 23 | Nº 2 | Año 2025

Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis





Héctor Solari

Mirando la guerra, 1 (2015), pastel sobre papel, 38,5 x 65 cm



Héctor Solari

Mirando la guerra, 37 (2015), pastel sobre papel, 38,5 x 65 cm



Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Perder

Volumen 23, N° 2, Año 2025

ISSN 2304-5531 - Semestral

Publicación oficial de Fepal

(Federación Psicoanalítica de América Latina)

Luis B. Cavia 2640, apto. 603
Montevideo, 11300, Uruguay
revistacaliban.rlp@gmail.com

www.facebook.com/RevistaLatinoamericanadePsicoanalisis

www.instagram.com/caliban.rlp

Staff

Editores

- María Luisa Silva Checa (Perú, SPP), Editora en jefe
- Silvana Rea (Brasil, SBPSP), Editora en jefe suplente
- Gabriela Levy (Uruguay, APU), Editora asociada
- Adriana Pontelli (Argentina, APC), Editora asociada suplente
- Alicia Briseño (México, SPM), Editora asociada
- Griselda Sánchez Zago (México, APG), Editora asociada suplente

Comisión Ejecutiva

Argumentos: Soledad Sosa (Uruguay, APU, Editora), Daniel Castillo (Uruguay, APU), Silvia Gadea (Uruguay, APU), Miriam Grinberg (México, SFCM), Esteban Jijón (Ecuador, GPQ), Marina Meyer (México, SPM), Samantha Nigri (Brasil, SBPRJ), Felipe Pardo (Perú, SPP). **Vórtice:** Gabriela Levy (Uruguay, APU, Editora), Adriana Pontelli (Argentina, APC, Editora), María Nilza Campos (Brasil, SPBsb), Ana María Córdoba (Venezuela, SPC), Camila Gastelumendi (Perú, SPP), Ximena Méndez (Uruguay, APU). **Dossier:** Silvana Rea (Brasil, SBPSP, Editora), Claudia K. Halperin (Brasil, SBPdePA), Judith Harders (México, APM), Paula Ramalho (Brasil, SBPSP), Suzanne Robell Gallo (Brasil, SBPSP). **De Memoria:** Alicia Briseño (México, SPM, Editora). **Extramuros:** Griselda Sánchez Zago (México, APG, Editora), Paula Escribens (Perú, SPP, Editora). **Clásica & Moderna:** Claudio Danza (Uruguay, APU, Editor). **El Extranjero:** Marina Meyer (México, SPM, Editora). **Incidente:** Abigail Betbedé (Brasil, SBPSP, Editora), José Galeano (Paraguay, APdeA). **Ciudades Invisibles:** Claudia Carneiro (Brasil, SBPsb, Editora). **Arte y Comunicación:** Mariana Mantiñán (Uruguay, APU, Editora), Juan Nicolás Cardona (Colombia, Socolpsi).

Editores de Revisión

Versión en español: Soledad Sosa (Uruguay, APU, Editora), Paula Escribens (Perú, SPP)

Versión en portugués: Danielle Grynspan (Brasil, SBPRJ), André Luis Vale (Brasil, SBPRJ), Daniel Senos (Brasil, SBPRJ).

Versión en inglés: Analía Wald (Argentina, APA, Editora), Carolina García Maggi (Uruguay, APU), Ananya Kushwaha (India, IPS), Ilse Rehder (Perú, SPP), Adriana Ponzone (Uruguay, APU), Susana Muszcat (Brasil, SBPSP), Stefan Reich (Perú, SPP), Sílvia Acosta (Portugal, SPP; Argentina, APC), Alicia Killner (Argentina, APA).

Delegados Regionales

Miriam Grynberg (México, APM), Marina Meyer (México, SPM), Cecilia Rodríguez (México, APG), Ivonne Guzmán (México, SFCM), Ana María Córdoba (Venezuela, SPC), Juan Nicolas Cardona (Colombia, Socolpsi), Rafaela Degani (Brasil, SBPdePA), Abigail Betbedé (Brasil, SBPSP), Nilza Campos (Brasil, SPBsb), Fernanda Borges (Brasil, SBPRJ), Ana Valeska (Brasil, SPFOR), Paula Escribens (Perú, SPP), José Galeano (Paraguay, APdeA), Cecilia Moia (Argentina, APA), Gabriela D'Andrea (Argentina, APC), Gabriela Galera (Argentina, SPM), Ximena Méndez (Uruguay, APU), Esteban Jijón (Ecuador, ILAP), Liza Zachrisson (Guatemala, ILAP)

Consejo Consultivo

Mariano Horenstein (Argentina, APC), Raya Zonana (Brasil, SBPSP), Carolina García Maggi (Uruguay, APU), Abel Feinstein (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).

Comisión Directiva

Presidente

Lilian Hitelman J. (Chile, APCh)

Suplente: Rolando Rebolledo (Chile, APCh)

Secretaria General

Nicole Ropert (Chile, APCh)

Suplente: Angela Farrán (Chile, APCh)

Coordinador Científico

Renato Moraes Lucas (Brasil, SPPA)

Suplente: Igor Alcántara (Brasil, SPPA)

Directora de Comunidad y Cultura

Vera Regina Fonseca (Brasil, SBPSP)

Suplente: Miriam Altman (Brasil, SBPSP)

Directora de Sede

Julia Ojeda (Uruguay, APU)

Suplente: Gustavo Sogliano (Uruguay, APU)

Directora de Publicaciones

Alejandro Beltrán (México, SPM)

Suplente: Ana Laura Huitzil (México, SPM)

Directora de Consejo Profesional

Alejandra García Tejera (Argentina, SAP)

Suplente: Ileana Gothelf (Argentina, APdeBA)

Coordinadora de Niñez y Adolescencia

Cecilia de Rosas (Argentina, SPM)

María José Etienot (Argentina, APC)

Tesorero

Oscar Rey de Castro (Perú, SPP)

Maricarmen Bello (Perú, SPP)

Revista indexada en Latindex

- Las opiniones de los autores de los artículos son de su exclusiva responsabilidad y no reflejan necesariamente las de los editores de la publicación. Se autoriza la reproducción citando la fuente y solo con la autorización expresa y por escrito de los editores.
- Si usted es responsable de alguna de las imágenes y no nos hemos puesto en contacto, por favor, comuníquese con nosotros a nuestro correo.

Créditos de las imágenes:

En tapa e interiores:

Anamaria McCarthy

<https://www.anamariamccarthy.net>

Héctor Solari

<https://www.hsolari.wordpress.com>

En Ciudades Invisibles: Arq. Daniel Villani

Ilustraciones de apertura de las secciones:

Lucas Di Pascuale (pp. 14, 90, 108, 116, 194, 206, 216, 224 y 232).

Traducción, corrección y normatización de textos:

Alejandro Turell, Gastón Sironi, Laura Rodríguez

Robasto, Mariné Fernández Gianni,

Denise Mota, Ricardo Duarte, Luisa

Marques Berrutti, Walter Lisboa.

Asistente editorial: Arena Hernández

Dirección de arte y diseño:

<https://www.dipascuale.com>

Índice

6

Editorial

La vanidad del ser y el ojo de la perdiz

María Luisa Silva Checa

14

Argumentos: Perder

16

Psicoanálisis y melancolía de raza

Thamy Ayouch

34

Historia menor de lo irremplazable

Constanza Michelson

40

Perder, después de perder

Néstor Marcelo Toyos

50

La pérdida de lo innombrable: Bonnett, la escritura y el duelo

Valeria García Cannock

60

El arte de perder: Caminos del duelo

Jorge Luyando Hernández

68

Caso Petra. La desmentida en Petra: Ferenczi y la red de protección de niños y adolescentes en Río de Janeiro

Marília Mello de Vilhena y Fernanda Graneiro Bastos

78

Pérdidas y reinversiones en la historia del psicoanálisis

María Laura Trotta

90

Fuera de Campo

92

Muerte de la madre y creación del padre: Inscripciones psíquicas y sociales desde el malestar colonial

Miriam Cristiane Alves

108

El Extranjero

110

Perder el juicio al escribir

Ariana Harwicz

116

Vórtice: Poder/Perder: El lugar del analista

118

Poder/Perder: El lugar del analista

Adriana Pontelli y Gabriela Levy

120	Perder mejor <i>Mariano Horenstein</i>	181	Poco mal y bien quejado: Melancolía y duelo en el exilio <i>Christopher Paul Valender Ulacia</i>
123	Perder al analista o un peine <i>Celso Gutfreind</i>	187	Despedir cantando: La cacharpaya andina en tono de saudade <i>Alberto Díaz y Tiziana Palmiero</i>
126	Cuando la vejez nos llama a la puerta: Consideraciones sobre el envejecimiento del psicoanalista <i>Maria Alice T. Baptista</i>	194	Textual
130	Poder perder, perder poder, perder para poder <i>Cecilia Rodríguez</i>	196	“En lo hondo no hay raíces, hay lo arrancado” Entrevista a <i>Carlos Granés</i>
133	La endogamia institucional y la alienación en las instituciones psicoanalíticas <i>Serapio Marcano</i>	206	Clásica & Moderna
136	¿Una cuestión de (nuevos) límites? <i>Cristiane Mota Takata</i>	208	Duelos en la infancia: Aportes de Marilú Pelento <i>Marta Lewin</i>
140	Incidente: Perder al ganar. Ganar al perder	216	Ciudades Invisibles
142	Sin vergüenza <i>Abigail Betbedé y José Galeano</i>	218	Guatemala, entre desastres y reconstrucciones <i>Liza M. Zachrisson</i>
144	Notas sobre tiempos espinosos <i>Julio Hirschhorn Gheller</i>	224	De Memoria
148	Perderlo todo <i>Florencia Romero</i>	226	Roosevelt Cassorla, cuántas memorias... <i>Ana Clara Duarte Gavião</i>
152	<i>Dossier: Saudade</i>	232	Bitácora
154	Saudade <i>Silvana Rea</i>	234	Artistas en este número Los desbordes del perder <i>Mariana Mantiñán</i>
156	Saudade <i>Inês Oseki-Dépré</i>	236	Arquitectura y corporalidad: El espacio como escenario de la pérdida <i>Héctor Solari</i>
159	Banzo: Sobre una saudade activa e insurgente <i>Lilia Moritz Schwarcz</i>	239	Autores en este número
166	Ensayo sobre un sentimiento ambiguo <i>Samuel Gilbert de Jesus</i>	243	Lineamientos para los autores
173	Cartografías musicales de la saudade: Encuentros e historias en el espacio de la lusofonía <i>Jorge Castro Ribeiro</i>		

La vanidad del ser y el ojo de la perdiz

*Si puedes encontrarte con el Triunfo y el Desastre
Y tratar a esos dos impostores de la misma manera
[...]*

*Si puedes hacer un montón con todas tus ganancias
Y arriesgarlo en una sola tirada,
Y perder, y empezar de nuevo desde cero
Y nunca decir una palabra sobre tu pérdida
Rudyard Kipling, If, 1910*



Paisaje con la caída de Ícaro

Paisaje con la caída de Ícaro (ca. 1560)¹ nos muestra una escena rural alusiva al quehacer cotidiano, compuesta por un pescador, un agricultor, comerciantes, animales y navíos,

1. Atribuida a Brueghel el Viejo, datada en el primer tercio del siglo XVI. Aunque la factura de la obra parece no haber sido realizada por el pintor, sí lo es la composición de la pintura.

donde se incluye sutil y despreocupadamente la presencia de la muerte de Ícaro, sumergido en el agua tras su caída. Siguiendo en vuelo a su padre Dédalo y compartiendo con él la *hybris* de desafiar la ley de la gravedad, el joven se acerca demasiado al Sol y, al quemarse las alas, cae ante la indiferencia de los demás. Innumerables lecturas sugestivas para el psicoanálisis se han hecho de este mito bellamente descrito por Ovidio en las *Metamorfosis* (trad. en 2008).

Lo que me interesa destacar de la pintura, inspirada en un reciente seminario sobre arte y psicoanálisis que impartió Leandro Drivet², es el ojo de la perdiz, que al mirar atentamente a Ícaro parece ser el único testigo de su suerte. Este punto crucial en el entorno distendido del cuadro, el “punctum” barthesiano (Barthes, 1980/1989), evocaría lo insoslayable de nuestra propia muerte. Es como si la pintura nos dijera que así se encuentran los humanos cautivos en sus labores en torno al “progreso” –se podría incluir los desarrollos tecnológicos más recientes–, la perdiz nos recuerda que no es posible eludir la contundente realidad de la muerte.

No es un dato menor que Ícaro muriera pagando las culpas de su padre Dédalo por haber asesinado a su talentoso y, por ello, amenazante sobrino Talos, lanzándolo desde la Acrópolis. Palas, la cuidadora de los ingenios, antes de caer lo transforma en perdiz, de ahí que a Talos también se le conozca como Pérdix. La mirada de la perdiz, entonces, alude también a las terribles consecuencias de no aceptar los límites de nuestras capacidades, la posible derrota a pesar de nuestros afanes o la falta que acompaña al ser, es decir, perder.

La vanidad del ser

No es tan solo que al humano no le quede más que aceptar su finitud, también sabemos desde Freud que el yo se constituye a partir de pérdidas, sea de objeto, sea de omnipotencia, como metaforizó en las heridas narcisistas de la humanidad: la pérdida del lugar central del universo, la pérdida de la superioridad del humano en relación con su propia animalidad y la pérdida del yo como único dueño de su propia casa. Esta visión es profundizada en *Duelo y melancolía* (1917 [1915]/1984a) y, con mayor detalle, en *El yo y el ello* (1923/1984b). Lacan (1956-1967/1994) critica la ilusión de unidad mostrando que la pérdida es estructural y que *el deseo nacería de la falta*. Klein (1940/2011) aporta aquí su noción de infinita alternancia de posiciones, en la que la pérdida puede ser vivida sin resultar amenazante. Winnicott (1965/1993), al hablar de la desilusión progresiva, sugiere que poder perder el objeto subjetivo es el camino para una vida psíquica significativa. Solo por mencionar algunos destakes del perder en el corpus teórico psicoanalítico. Sin embargo, la visión unitaria del yo tan fortalecida desde la Modernidad hasta nuestros días intenta negar esta condición.

Como psicoanalistas podemos afirmar que la catástrofe no estaría en perder, sino en la pretensión de que el sujeto pueda sostenerse intacto, unívoco, sin conflicto y sin la ex-

2. Me refiero al seminario “Estética en un mundo anestesiado: Arte y psicoanálisis” realizado por Leandro Drivet, psicoanalista y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Buenos Aires, Argentina. Fue organizado por Ivonne Sanguinetti Espacio Cultural y se llevó a cabo *online* en mayo del 2025.

tranjería que supone la existencia del inconsciente y sus múltiples texturas. Por supuesto que esta vanidad del ser que soslaya la fractura y tiende a certezas sobre sí mismo es un riesgo que concierne también a la posición del analista, quien tendría que empezar por aceptar perder para que sus pacientes también puedan hacerlo.

Escapar a la soberanía del ser unitario siempre ha sido el aporte que la perspectiva del psicoanálisis ha ofrecido, y tendría que seguir haciéndolo. Resistir a los embates de la simplificación de la existencia que el positivismo aparentemente neutro y sin ideología propugna, haciendo que la existencia de todo lo vivo, con su heterogeneidad y opacidad, no sea considerada. Es esta la verdadera catástrofe de lo que se podría perder como humanidad.

Solo por mencionar una de las consecuencias posibles: al perder su complejidad el cuerpo pulsional, el deseante, el de las huellas del inconsciente encarnadas, también pierde sus pliegues y potencialidades, y queda vulnerable ante fuerzas frente a las que poco puede hacer. Así, este cuerpo corre mayor riesgo de expresarse cada vez más como soma, como mercadería de consumo, como un ente en el taller del quirófano, como piel sin sentido.

Perder como parte de un proceso

Al perder como problema del ser unitario y de la lógica del tener, se le suma el hecho irrefutable de que, como en toda circunstancia vital y no vital, perder es parte de un proceso en tanto movimiento y transformación. Aquí la filosofía dijo algo antes y más claramente. Desde Heráclito, en el siglo VI d. C., en torno a la perspectiva de que todo fluye; pasando por Deleuze y Guattari (1980/2004), y la importancia de las pérdidas en los procesos de desterritorialización como condición de posibilidad de la creación; y terminando con Braidotti (2013/2015), y su visión del posthumanismo, donde el yo no es una unidad cerrada, sino un nodo en procesos continuos, perder es transformación.

La propia noción de proceso de duelo implica el movimiento de una travesía hacia la recuperación tanto como a los riesgos de quedarse atrapado en la estática del dolor para no perder.

Curiosamente, la obsesión por el desarrollo y el crecimiento de la “evolución” económica del humano, agigantada en el capitalismo industrial avanzado, desmiente la idea del devenir y sustituye el siendo por el control del ser. Al satanizar el perder, no se concibe como parte de un movimiento donde perder no es un fin, sino un pasaje, un pliegue en el devenir. Perder es inherente al devenir sujeto; ya lo sabemos, pero lo olvidamos con facilidad.

En tanto se valore el perder como dentro de una complejidad procesual, existirán muchas variables intervinientes que producen diversas experiencias singulares. Es claro que todos padecemos de un modo más o menos parecido los traumas de la humanidad, como los llama McDougall (1995/1997), pero no es posible desconocer que estos son vividos y elaborados de acuerdo a los diferentes contextos sociales, culturales, epocales y etarios. De ahí que el perder sea siempre en relación.



Anamaria McCarthy
Infinity Room (2024), fotografía intervenida, 80 x 100 cm, serie *Empty Rooms*

La *hybris* cultural del no perder

Adam Phillips (2024) considera que perder se ha convertido en un tabú, al ir contra la cultura que busca dominar las pérdidas a como dé lugar, sin poder rendirse. Políticamente, esto tiene serias consecuencias si pensamos en políticos que nunca pueden desistir ni ser vistos desistiendo.

Los efectos de la cultura del tener y no perder llevan a sectores económicos poderosos a extremos de impudicia, al privilegiar sus intereses en contextos violentos de trauma social y político. No estamos ante la amenaza del retorno de lo reprimido ni de lo escindido, parece más bien el retorno de la *hybris*, tanto individual como cultural, de la pretensión del siempre ganar y no perder. No ha cambiado tanto lo que perdemos como nuestro modo de existencia, cada vez más reacio a perder. Tal vez este sea uno de los motivos por los que emerge como respuesta una creciente necesidad de perderse.

Hace un tiempo sabemos de los *hikikomori*, como se les llama en Japón a las personas que se recluyen en sus hogares durante largos períodos, pero desde hace relativamente poco tiempo, y también en Japón, ha crecido el número de personas que desaparecen voluntariamente de sus hogares, incluso acomodados, para vivir lo más simplemente posible, incluso como indigentes en las calles. A estos últimos se les conoce como *johatsu*, que en japonés significa “evaporado” o “desaparecido”, porque la mayoría de ellos desaparece sin dejar rastro, llegando a perder toda referencia anterior, hasta su identidad. Este extremo de perderlo todo voluntariamente, como quien se sale del juego de la vida social, hace pensar en un perder activo para evitar perder pasivamente o, tal vez, un retiro para habitar en los márgenes como resistencia ante un sistema exigente y opresor. La hermosa película *Perfect days*, de Win Wenders (2023), podría dar cuenta de ello.

Volviendo a la pintura de la caída de Ícaro, tal vez aún deseáramos vivir como los aldeanos, simple y despreocupadamente, sin mirar de frente a la muerte, evitando quedar capturados en la angustia que nos produce todo anuncio de su llegada y que el ojo de la perdiz nos recuerda.

Desde esta escena cotidiana, abierta a infinitas lecturas del perder, y desde la mirada que nos devuelve el ojo de la perdiz –como el psicoanalista atento a lo que, como individuos, evitamos ver–, se abre el horizonte de este número de *Calibán*. Aquí, perder no es solo la pérdida, con la nostalgia de lo que ya no está, sino un instante dentro del continuo de las relaciones, un pliegue del proceso donde lo que cambia no se extingue, sino que se transforma.

Abre el número **Argumentos**, y como es habitual, con el tema central: *Perder*. Esta vez nos encontramos con el relato de experiencias clínicas, inusuales en esta sección. Tenemos, así: lo mucho que se pierde si no hay una toma de conciencia del lugar de enunciación del analista desde una supuesta neutralidad ontológica (Ayouch). El perder en lo cotidiano, ese “diente migrante” que nos remite a la escena original imposible de conocer y que siempre nos faltará (Michelson). El “caracol-casa” de la vida humana que debemos perder, pero que no dejaremos de añorar y buscar siempre, a través del narcisismo (Toynos). El dolor imposible de nombrar al hijo muerto en la escritura de Piedad Bonnett a la luz de una mirada psicoanalítica (García Cannock). El intento desesperado de controlar lo incontrolable que caracteriza la vida tanto como la muerte, y sus efectos

en el propio analista (Luyando Hernández). Situaciones extremas de pérdida como la de una adolescente con historia traumática de vulnerabilidad social (Mello de Vilhena y Graneiro Bastos), así como la invitación a animarnos a aceptar las teorías psicoanalíticas perdidas (Trotta).

La invitada de la sección **El Extranjero** es la escritora argentina Ariana Harwicz, que, con el ingenio agudo que caracteriza su escritura, inspira un interesante diálogo con el psicoanálisis. Al proponer que “la escritura es sin juzgar”, nos invita a reafirmar, con la misma contundencia, que la escucha psicoanalítica es sin juzgar o, al menos, debería sostener el deseo de suspenderlo.

Para la sección **Vórtice**, la sugerente elección del tema *Poder/Perder* nos conduce por un territorio áspero de la clínica. Desde la intimidad del proceso analítico, algunos escritos se detienen en la *expertise* del perder que habita en el psicoanalista, la muerte del analista como punto de convergencia de pérdidas anteriores y la inquietud por el envejecimiento en el psicoanalista. Más situados en la problemática institucional, otros textos se adentran en los límites del poder asociados a la capacidad de perder, en cómo estos límites se tornan más difíciles cuando la institución es endogámica y cerrada, así como la necesidad de afrontar la importancia de una investigación crítica sobre lo que ocurre “detrás del diván”.

En **Incidente** nos encontramos con dos sugerentes textos que nos hablan de situaciones verdaderamente límite que estamos viviendo como humanidad. La necesidad de hablar en primera persona de la pérdida cuando se trabaja con poblaciones que lo han perdido todo (Romero). La situación radical de un presidente que con sus pretensiones políticas parece haber perdido todo recato, hasta la vergüenza (Hirschhorn Gheller).

Con el tema *Saudade*, **Dossier** nos ofrece, desde su editorial, una experiencia compleja, inasible y ambigua, tal como esta palabra condensa en torno al encuentro y al desencuentro, a la presencia y la ausencia, a la despedida y la nostalgia. Una vivencia que entrelaza, al mismo tiempo, la falta y la plenitud, la nostalgia y la felicidad. Y, como siempre en esta sección, lo hace en clave sensible y sutil, a través de múltiples entradas: lingüística, histórica, cultural, social y personal.

La entrevista a Carlos Granés que presenta **Textual** lleva el sugestivo título de un verso de Hugo Mujica que el entrevistado menciona en el encuentro: “En lo hondo no hay raíces, hay lo arrancado”. Alude aquí a su visión de que en Latinoamérica hay mucha experiencia de pérdida, incluso de identidad, y por eso la necesidad de encontrarla sea en lo indígena, en lo español, en lo norteamericano o en cualquier otro lugar.

En la sección **Clásica & Moderna**, Marta Lewin reflexiona sobre los aportes de la psicoanalista y estudiosa del duelo en la infancia Marilú Pelento, planteando que en la niñez no existen las capacidades para la elaboración de duelos, por lo que siempre queda un resto insimbolizable.

Para **Ciudades Invisibles**, Zachrisson describe una Guatemala de desastres y reconstrucciones sucesivos, pero también una ciudad verde y bella, multilingüe, pluricultural y multiétnica.

Fuera de Campo incluye el texto ganador del Premio Sigmund Freud 2024 de Fepal, de Míriam Cristiane Alves, quien propone que la zona del no ser, lejos de ser estéril, concentra muchas potencialidades: dar nuevos sentidos, crear realidades a partir del malestar colonial y construir procesos identificatorios que rompan con la dualidad que encierra al ser en relación con otro.

En la sección **De Memoria**, Duarte Gavião hace una sentida remembranza del reconocido y querido Roosevelt Cassorla. El texto traza el recorrido de los aportes del prolífico autor, que extendió su influencia más allá de Brasil y dejó una estela significativa en el pensamiento psicoanalítico latinoamericano.

Finalmente, **Bitácora** presenta a dos grandes artistas que participan del número. La fotografía norteamericana radicada en el Perú Anamaría McCarthy nos evoca esa delicada travesía del duelo relatada por Anny Duperey en *El velo negro* (1992/1994). McCarthy acompaña con una sensible estética la apertura hacia el perder que este número intenta transmitir, mostrándonos cómo los recuerdos son transformados, reinventando vínculos y experiencias. El artista uruguayo Héctor Solari ofrece magistralmente con imágenes el espacio como escenario de la pérdida, que luego lleva a la palabra en un texto propio, incluido también en la sección. Les sugiero detenerse en las imágenes de estos artistas y dejar que el diálogo posible, único para cada quien, vaya encontrando su lugar.

Termino este escrito con unas líneas de Agamben (2025) y los invito a la lectura de *Perder* con la hondura de la tremenda *saudade* que ha dejado Marcelo Viñar, maestro de muchos y amigo entrañable de *Calibán*.

La única manera que tenemos de pensar lo nuevo es leerlo y descifrar sus rasgos ocultos en las formas de lo viejo que pasa y se disuelve. [...] Aquello que ha cumplido su tiempo y que parece disolverse pierde su actualidad, se vacía de su significado y vuelve a ser, de algún modo, posible. (párr. 1)

María Luisa Silva Checa
Editora, *Calibán* - RLP

Referencias

Agamben, G. (2025). *Lo viejo y lo nuevo*. Ficción de la Razón. <https://ficciondelarazon.org/2025/04/10/gior-gio-agamben-lo-viejo-y-lo-nuevo/>

Barthes, R. (1989). *La cámara lúcida: Nota sobre la fotografía*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1980).

Braidotti, R. (2015). *El posthumanismo*. Gedisa. (Trabajo original publicado en 2013).

Deleuze, G. y Guattari, F. (2004). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-Textos. (Trabajo original publicado en 1980).

Duperey, A. (1994). *El velo negro*. RBA. (Trabajo original publicado en 1992).

Freud, S. (1984a). Duelo y melancolía. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 235-258). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1917 [1915]).

Freud, S. (1984b). El yo y el ello. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 1-66). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1923).

Kipling, R. (2016). *Poemas*. Visor. (Texto original publicado en 1910).

Klein, M. (2011). El duelo y su relación con los estados maníaco-depresivos. En M. Klein, P. Heimann, S. Isaacs y J. Riviere, *Desarrollos en psicoanálisis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1940).

Lacan, J. (1994). *El seminario de Jacques Lacan, libro 4: La relación de objeto*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1956-1957).

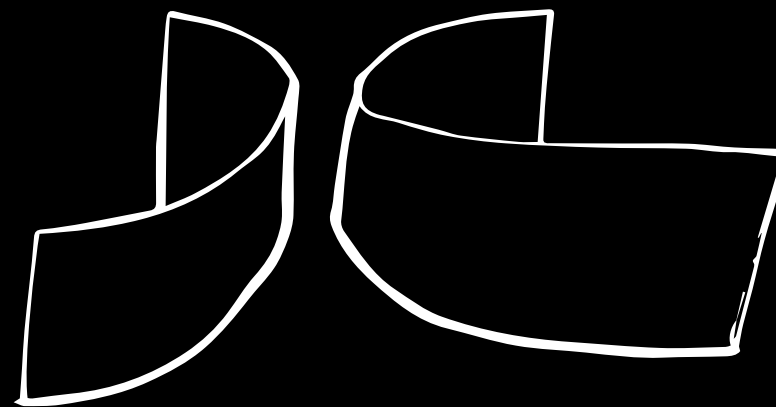
McDougall, J. (1997). *Las mil caras de Eros: Una visión psicoanalítica de la sexualidad humana*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1995).

Ovidio Nasón, P. (2008). *Metamorfosis* (A. Pérez Vega, trad). Orbis Dictus. (Obra del año 8. d. C.).

Phillips, A. (2024). *Sobre desistir*. Ubu.

Winnicott, D. W. (1993). *La teoría de la relación paterno-filial*. En D. W. Winnicott, *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1965).

Wenders, W. (director) (2023). *Perfect days* [película]. Master Mind Limited y Wim Wenders Productions.



Argumentos:
Perder

Psicoanálisis y melancolía de raza

El psicoanálisis surge como uno de los últimos productos de la Modernidad, en el contexto del capitalismo floreciente, del dispositivo de sexualidad y de las prósperas colonias del siglo XIX. Sin embargo, se exime a sí mismo con frecuencia de un estudio de la colonialidad que atraviesa su propio marco clínico o teórico. La colonialidad refiere a los efectos de las colonizaciones más allá de las independencias y a sus consecuencias aún vigentes en la actualidad: conforma una *episteme*, un lugar de enunciación que atraviesa la cultura, la política, la economía y la subjetividad.

Aquí, la raza es central: legitima la deshumanización, la masacre y la explotación de cuerpos colonizados y esclavizados, naturalizando su jerarquía. Pero la raza no existe. No obstante, permea las relaciones entre grupos y entre sujetos. Construida por una larga historia de violencia a menudo omitida, sigue funcionando hoy como un sistema de poder, un principio de jerarquización social. Tiene efectos psíquicos innegables que un psicoanálisis mayoritario, también afectado por la indiferencia colonial, suele pasar por alto. Uno de ellos, muy a menudo dejado de lado por perspectivas sociales y psíquicas, es la melancolización de raza.

¿En qué consiste este proceso de melancolización y qué puede escuchar el psicoanálisis de ello? Para abordar este aspecto, cabe interrogarse sobre las consecuencias psíquicas de las relaciones sociales de raza sobre el sujeto y el sujeto del inconsciente.

Utilizaré aquí la diferencia que existe en francés entre racizado/a (*racisé/e*) y racializado/a (*racialisé/e*). La racización es solo un aspecto de los procesos de racialización: se refiere a la producción de una asignación de dominación. La racización es una racialización negativa e inferior. Mientras que la racialización afecta a todos/as, la racización solo concierne a las personas no blancas. Las personas consideradas blancas son racializadas, pero no racizadas.

Abordar la melancolización de raza implica plantear una serie de cuestiones. Cabe preguntarse, pues, qué significa crecer como racizado/a en un país autoproclamado blanco y qué efectos tiene la racialidad en los procesos de identificación de los sujetos. Pero la cuestión también se refiere al modo en que la violencia social que los/las analizantes racizados/as experimentan a diario puede perpetuarse en el consultorio del/de la analista cuando este/a oculta las relaciones sociales de discriminación tras un sujeto universal del inconsciente. ¿Qué tipo de melancolización provoca eso?

* Profesor titular del departamento de Estudios Psicoanalíticos de la Universidad Paris-Cité, Paris, Francia.

En el dispositivo analítico, la raza se relaciona primero con la forma en que una mayor exposición a la vulnerabilidad interviene en las posiciones ocupadas por analista y analizante en la transferencia. Esto levanta la cuestión de si existe o no un tipo específico de silenciamiento subjetivo, distinto de la represión freudiana o de la alienación del lenguaje, y en qué medida este se perpetúa en el consultorio del/de la analista. ¿Como desarmar los efectos de silenciamiento propios a la melancolización de raza en la situación clínica?

Construcción colectiva, efectos subjetivos

El sistema de la raza

Cabe, primero, definir la raza. A diferencia de la categorización biológica plural de *las razas*, teorizada en los siglos XVIII y XIX, *la raza* no se refiere a ninguna pertenencia fenotípica naturalizada, sino a relaciones sociales de poder: no es biológica ni ontológica, sino *relacional*. El término remite a la fabricación histórica, social y política de jerarquías a través de la colonización, la masacre de poblaciones indígenas en América, África, Asia y Oceanía, la esclavitud y la trata de esclavos/as africanos/as, seguidas de procesos incentivados o reglamentados de migración económica, elementos todos que sustentaron la Modernidad y el desarrollo del capitalismo. La raza es una construcción social, resultante de la categorización y jerarquización de poblaciones en función de sus lenguas, culturas, prácticas, religiones e intereses económicos en la distribución del trabajo. El uso sociológico de *la raza*, en lugar del uso biologizante y pseudocientífico de *las razas*, invalida las clasificaciones esencialistas y naturalizantes de las poblaciones y señala su permanencia en las relaciones sociales.

En este sentido, la raza sigue siendo hoy en día el principio organizador de las relaciones sociales, incluso en las democracias, y de las relaciones entre Estados nación. Aurélia Michel (2020) señala una serie de experiencias cotidianas en las que la raza actúa de forma banalizada:

Cuando entramos en un edificio público importante, como un museo o una universidad, no nos sorprende encontrar a cada cual en su sitio, según su estatuto racial: sabemos, inconscientemente sin duda, asociar fenotipos y orígenes geográficos a los individuos que percibimos como guardias de seguridad, personal de limpieza, empleados administrativos y personas que ocupan puestos de responsabilidad. En las aulas de la educación nacional francesa, también conocemos de antemano las actitudes que adoptarán los alumnos en función de su “origen” y las atenciones que les ofrecerán los adultos en respuesta, lo que, por otra parte, producirá los resultados esperados en cuanto a sus trayectorias académicas.

cas y luego profesionales. También se entiende que unas naciones tengan que gestionar los residuos de otras en su territorio, o las consecuencias climáticas de sus modos de consumo [...].

Muchas de nuestras actitudes están claramente organizadas por la raza, a pesar nuestro o sin que seamos conscientes de ello [...].

Esta división, interiorizada por todos, suele ser perfectamente explícita para quienes son sus víctimas, mientras que los/las beneficiarios, que en realidad no han pedido serlo, la ignoran y a menudo dicen que “no ven el color”. (pp. 336-337)

Por lo tanto, es preciso entender que el racismo no es solo una cuestión individual o psicológica, sino un sistema de jerarquías etnoraciales que prevalecen en muchos niveles. El racismo equivale a legitimar un orden en el que unos/unas conservan una ventaja sobre otros/otras, en términos de dignidad, educación, vivienda, acceso al empleo o ingresos. El racismo se refiere en términos generales a un mecanismo social, a veces incluso sin sujetos directamente racistas, que asigna posiciones diferentes e “identidades” distintas a grupos en función de relaciones sociales de poder.

El racismo, más allá de una perspectiva psicologizadora que lo consideraría como fenómeno individual, propio de sujetos o grupos racistas, es el resultado del funcionamiento de instituciones que distribuyen diferencialmente privilegios y desventajas. Determinados grupos de la población, debido a sus diferencias etnoraciales, religiosas o culturales, se encuentran constantemente sujetos a disposiciones que, sin dirigirse directamente contra ellos, afectan sus vidas, su formación, empleo y vivienda, y sus relaciones con las instituciones públicas o las fuerzas del orden. El racismo institucional no significa, pues, la persecución intencionada de personas racializadas, víctimas, por parte de blancos/as malintencionados/as: es la forma impersonal en que la raza socava la igualdad de oportunidades.

El racismo se deriva de la propia estructura social, de la forma “normal” en que funcionan las relaciones políticas, económicas, jurídicas y familiares. Más que un fenómeno patológico o anormal, se trata de un proceso que se produce sin que los individuos lo sepan y que forma parte de una tradición histórica y política en la que se perpetúan directa e indirectamente las condiciones sociales de discriminación sistémica contra los grupos racialmente identificados.

La raza no es solo una cuestión de racistas explícitos: es un orden social global que surgió en la era moderna para organizar la distribución del trabajo, la producción de riquezas y las relaciones sociales a escala mundial. Esta construcción social tiene una historia.

Con y sin historia

Conviene tal vez establecer una doble genealogía de la raza: en la Península Ibérica y, de forma religiosa, a partir de la (Re)Conquista¹ y de las exacciones de la Inquisición; pero también en el movimiento de expansión colonial hacia las Américas y las necesarias clasificaciones de poblaciones que lo fundamentaron.

1. ¿Acaso hubo una verdadera reconquista, “recuperación del territorio hispano invadido por los musulmanes en 711”, como la definió el *Diccionario de la Real Academia* en 1936, o simplemente una expansión y conquista por parte de los Reyes Católicos de un territorio en manos musulmanas? Los/las historiadores/as contemporáneos/as discuten la idea de una Reconquista, un mito que no apareció hasta el siglo XI y se convirtió en artefacto ideológico y político en el siglo XIX, como demuestra la capitalización del término.

1. Tras una política de cristianización de judíos/as y musulmanes/as que abrió las alianzas matrimoniales con miembros de la antigua sociedad cristiana a un gran número de conversos/as, a mediados del siglo XV, la aprobación de los Estatutos de limpieza de sangre reguló el acceso a la promoción social establecida por estas alianzas matrimoniales: los/las descendientes de un/una antepasado/a converso/a quedaban excluidos/as. El rechazo se basaba más en la presencia de sangre judía en la ascendencia que en creencias o cripto-judaísmo: fue la primera naturalización de la raza.

Esta ontologización, propia a la fabricación de la raza, implicaba también el carácter atemporal de la conversión (Fabre, 1999). Los términos *cristiano/a nuevo/a* o *converso/a* se referían tanto al/a la antepasado/a convertido/a como a todos/as sus descendientes.

2. Más que para gestionar los matrimonios o la promoción social, la raza sirvió en las Américas para justificar el reparto del trabajo (semiesclavitud o esclavitud) y el trato atroz que sufrieron los/las indígenas y los/las deportados/as africanos/as. La colonización de las Azores, Madeira, Canarias, Cabo Verde, Santo Tomé y luego de las Américas, y el desarrollo de plantaciones azucareras en estas tierras, dieron lugar a una racialización del mundo: se inició el trabajo forzado de los “indios” y la trata de africanos/as para reemplazar la mano de obra amerindia en las plantaciones y las explotaciones mineras (p. 97). Argumentos religiosos, filosóficos, antropológicos y científicos que atestiguaban la inferioridad de los 13.000.000 de negros/as deportados/as, así como la de los/las indígenas de las tierras invadidas, fueron desarrollados para compatibilizar esta distribución del trabajo con los valores supuestamente “humanistas” de la religión, la filosofía que promocionaba la razón y el iluminismo, la teoría política de la igualdad y la democracia.

La raza se biologizó en los siglos XVIII y XIX para dar lugar a clasificaciones de los pueblos del mundo, perpetuadas por la antropología, “ciencia de las razas” del siglo XIX. Esta evolución “científica” fue acompañada por una popularización de la raza: “zoológicos humanos” de las exposiciones universales, literatura, prensa, postales, cuadernos de viaje, teatro y cine, etc.

Mientras en Europa florecían las teorías eugenésicas de Gobineau, Le Bon y Vacher de Lapouge, las políticas de atracción de emigrantes europeos hacia las Américas aplicaban literalmente esa ingeniería social. En repúblicas como Argentina y Uruguay, el blanqueamiento civilizatorio fue acompañado del exterminio de gran parte de la población indígena y afrodescendiente.

Este darwinismo social dio lugar a una serie de legislaciones sobre la raza (leyes Jim Crow en Estados Unidos, aparato jurídico de la Alemania nazi, de la Francia de Vichy o de Sudáfrica) y culminó, en suelo europeo, con la atrocidad del genocidio judío y gitano. La Shoah parecía marcar un retorno de lo reprimido fuera de las fronteras de Europa, re-

sucitaba lo que se había creado en Europa en el siglo XV, había dado lugar a las peores crueldades en las colonias y se reproducía ahora en suelo europeo: la raza.

Sin embargo, si la raza forma parte de un proceso histórico, sus modalidades de aplicación social y su efectividad se basan precisamente en el borramiento de esta historicidad. Esta noción, establecida “científicamente” en el siglo XIX, asocia cualidades morales e intelectuales invariables a características geográficas, climáticas o fenotípicas propias a un pueblo, asignando a los diferentes grupos humanos una naturaleza inmutable, intemporal, innata y transmisible genealógicamente. Por ser una “naturalización de las relaciones sociales e históricas” (Olender, 2009, p. 25), la categoría de raza inmoviliza a los grupos humanos en una esencia sin historia.

Transmisiones enigmáticas

El racismo directo o velado tiene efectos psíquicos innegables. Se podría decir que determina subjetivaciones particulares estructuradas por un contexto social heredado desde hace mucho de la esclavitud y la colonización: lo que Lacan define como Simbólico. Sin embargo, no cabe considerar este Simbólico como una estructura trascendente de significantes ahistórica, eterna e inmutable, sino más bien como una organización particular de las relaciones de poder y del significativo, inscrita en la larga herencia de la raza. En los términos de Jean Laplanche (2007), es un “mito-simbólico”, es decir, una serie de códigos que circulan y garantizan modos de subjetivación en un contexto de relaciones sociales de poder. Según la teoría de la seducción generalizada de Laplanche, la “situación antropológica fundamental” en la que un adulto cuida de un/una niño/a reactiva los impulsos infantiles inconscientes del adulto, comprometiendo, pues, por esta interferencia inconsciente, todo mensaje que envíe al/a la niño/a. El/la niño/a debe traducirlos para constituir su yo, construir la parte preconsciente de su aparato psíquico, y así historizarse: los restos no traducidos forman, pues, el inconsciente del niño. Para llevar a cabo esta traducción-simbolización, el/la niño/a recurre a esquemas proporcionados por el entorno cultural, que Laplanche denomina “mito-simbólico”. Se trata de grandes esquemas narrativos, transmitidos por una hegemonía cultural, que sirven de ayuda al/a la niño/a para traducir el mensaje enigmático.

Con respecto a la raza, esas estructuras mito-simbólicas centradas en Occidente funcionan según las dualidades dominante-dominado, blanco/a/-negro/a, colonizador-autóctono/a, amo-esclavo, occidental-subalterno, Norte global-Sur global. Se trata del conjunto de discursos que circulan desde hace cinco siglos, estableciendo humanidades diferenciales, transformando la diversidad en jerarquía, legitimando una organización extractivista del trabajo y un acceso particularizado a los bienes en el contexto del surgimiento y desarrollo del capitalismo y de sus avatares neoliberales actuales.

Así pues, representaciones raciales múltiples y variadas enturbian los mensajes transmitidos de padres a hijos/as y mezclan lo transgeneracional con nuevas experiencias raciales. Como señala Guilaine Kinouani (2022), la esclavitud dejó huellas duraderas en el apego, el vínculo fundamental entre padres e hijos/as, sin el cual estos/as no pueden desarrollar confianza en los relacionamientos íntimos. Planteó desde hace mucho tiempo una amenaza constante de separación familiar, debido al trabajo continuo de las mujeres en el campo o a la venta de su prole. Esta normalización del apego interrumpido se repite en la historia de las migraciones de africanos/as o caribeños/as lejos de sus hijos/as. El recuerdo de estas vicisitudes permanece vivo en la transmisión transgeneracional.

Los mensajes del/de la adulto/a al/a la niño/a pueden resultar enigmáticos también al acarrear una serie de experiencias de racismo: el/la adulto/a puede haber sido rechazado/a por su

racización, sospechado/a de hacer trampas o de no ser el/la verdadero/a autor/a de su trabajo en la escuela, desanimado/a a seguir estudios largos y orientado/a automáticamente hacia una sección especializada, testigo de violencia policial contra hombres racizados, informado/a del racismo sufrido por sus familiares, etc. El efecto acumulativo de estas experiencias puede despertar a menudo vestigios no traducidos de aberraciones y violencias raciales extremas transmitidas a través de varias generaciones.

Una forma de racismo interiorizado también puede acompañar, a nivel inconsciente, los mensajes del/de la adulto/a al/la niño/a, a través de un objetivo de blanqueamiento, de la instauración de una jerarquía asimilada del color y de una alta estima de los valores y concepciones occidentocéntricas y blancas. Es lo que destaca Alessandra Devulsky (2021) cuando presenta el colorismo como un avatar del racismo². Pero también puede adoptar la forma de un sadismo particular por parte de los padres racizados hacia sus hijos/as, con el fin de prevenir el duro destino que la sociedad puede reservarles o de prepararlos para ello. Si el/la niño/a racizado/a recibe, pues, el mensaje consciente de que debe rendir el doble que un/a niño/a blanco/a para ser reconocido/a o tener éxito, es con la interferencia inconsciente de una inferioridad irremediable e irrecuperable.

La efracción racial

Grada Kilomba (2023) analiza esta reactualización constante por el racismo de una historia aún no superada. La alterización de la negritud, forma primaria a partir de la cual se construye la blanquitud, no es el resultado de un trauma familiar, sino del contacto sucesivo con la barbarie violenta del mundo blanco. Este trauma, reactivación de la esclavitud y del colonialismo a través del racismo cotidiano, no tiene elaboración simbólica en la cultura:

El psicoanálisis clásico no logró ver la influencia de las fuerzas sociales e históricas en la formación del trauma (Bouson, 2000; Fanon, 1967). Sin embargo, los dolorosos efectos del trauma demuestran que los/las africanos/as del continente y de la diáspora tuvieron que lidiar con traumas individuales y familiares en el seno de la cultura *blanca* dominante, y también con el trauma histórico colectivo de la esclavitud

2. Además de la discriminación entre grupos, *colorismo* se refiere a la discriminación que, dentro del mismo grupo, favorece los tonos de piel más claros y más próximos de la blanquitud. Estas diferenciaciones son una herencia directa del sistema de clasificación de los/las hijos/as de varias mezclas entre afrodescendientes esclavizado/as y blancos/as (mulatos/as, cuarterones, etc.).

y el colonialismo recreado en el racismo ordinario, donde nos convertimos una vez más en el Otro subordinado y exótico de la blanquitud. (p. 215)

Mediante choques violentos o microagresiones, una acumulación de episodios que privan al sujeto de su soporte social al romper su vínculo con una sociedad inconscientemente considerada blanca, el trauma se instala en la vida cotidiana. La historia colonial invade el presente, dando lugar a un sentimiento de atemporalidad: el sujeto es remitido a escenas alucinatorias que hacen imposible olvidar el pasado. La función del racismo cotidiano, sostiene Grada Kilomba, es la de restablecer un orden colonial perdido, revivido cuando el sujeto negro es instituido de nuevo como otro.

Cabe entender el trauma precisamente como resonancia entre los acontecimientos reales, actuales, y el material inconsciente resultante de la transmisión transgeneracional. Así, pues, la asignación racial resulta traumática cuando el acontecimiento racista directa o indirectamente discriminatorio reactiva los vestigios inconscientes intraducibles transmitidos del/de la adulto/a al/a la niño/a. Los actos racistas también son traumáticos en la medida en que la agresión, el insulto, el ostracismo, las amenazas, las palizas y las múltiples formas de discriminación explícita o implícita significan un colapso del apoyo del grupo, que resuena con muchas fantasías de abyección históricamente constituidas.

Es preciso reconocer también que este trauma es constante y no involucra la temporalidad de lo postraumático, y nunca es un acontecimiento que ya pasó: es constantemente reactualizado por la realidad exterior, no para de repetirse en lo cotidiano. Ese proceso causa una melancolización: la asunción por el cuerpo, en varias formas, de procesos sociales y psíquicos despsiquizados.

La blanquitud melancólica

“Blanquearse o desaparecer”

El racismo estructural y sistémico es el correlato de la constitución de una identidad blanca invisibilizada como tal, por ser definida como universal, que se beneficia de un mayor capital económico y simbólico. Produce un “privilegio blanco”, ventaja transgeneracional de ser percibido/a y categorizado/a como blanco/a en sociedades permeadas por relaciones sociales de raza. Se trata de un sistema invisible que confiere la dominación racial a un grupo concreto, ofreciendo numerosas oportunidades a los sujetos considerados blancos, aprueben o no la posición dominante que comparten. Este privilegio es a menudo ignorado: para Pierre Tevanian (2013),

ser blanco significa no tener que plantearse la pregunta “¿qué significa ser blanco?”, no tener, a diferencia de los negros, los árabes y otros no blancos, que cuestionarse a sí mismo su identidad y su lugar en la sociedad, porque este lugar es en cierto modo evidente.

La blanquitud acaba siendo performativa, en el sentido que Judith Butler (1990/2005) le da a la performatividad de género. Eso significa que los discursos, actos, gestos, prerrogativas, deseos expresados y realizados propios a quienes son asignadas/os como mujeres y hombres crean la ilusión de un núcleo interno de “feminidad” o “masculinidad”, mantenido precisamente por una repetición constante de la norma. Esta reiteración singular crea la idea de un modelo original de la mujer o el hombre, que existe precisamente a través de esta imitación repetida y se deriva de la performatividad (p. 69). Del mismo modo, la blanquitud es una imitación sin original cuya repetición constante establece la idea racista de un fundamento natural para las identidades blancas.

Un efecto psíquico fundamental de eso es, por lo tanto, la ideología impuesta, pero también interiorizada, del blanqueamiento. Frantz Fanon (1952/2009) la resumió con esta rotunda afirmación: “Por penosa que nos resulte esta constatación, estamos obligados a hacerla: para el negro no hay más que un destino. Y es blanco” (p. 44).

Descrito por Lélia González (2020), este fenómeno produce la figura del “jabuticaba” (fruta negra por fuera y blanca por dentro): un/una negro/a ascendido/a socialmente que interioriza y reproduce valores ideológicos racistas blancos, lo que le lleva a sentirse avergonzado/a por su comunidad de origen. Introyectando las relaciones sociales de raza que lo/la minorizan, se esfuerza por ser más blanco que los/las blancos/as, se aliena y acaba negando la existencia misma del racismo y la discriminación racial.

La psicoanalista brasileña Neusa Santos Souza (1983/2020) estudió en detalle este dilema al que se enfrentan varios sujetos negros en situación de movilidad social: gran parte de ellos eligen un modelo de identificación blanco como única forma de “llegar a ser alguien”. Pero eso se consigue a costa de un empeño incesante por construir un ideal del yo blanco, con el fin de expurgar la mancha negra. Ante la dramática constatación de la imposibilidad de alcanzar ese ideal, lo que constituye una grave herida narcisista, el sujeto negro se enfrenta a una alternativa: sucumbir al castigo del superyó y a la melancolía o luchar con más ahínco para encontrar nuevas soluciones al conflicto psíquico –a través de un objeto de amor blanco o de una militancia política–.

El blanqueamiento es, pues, una paradójica búsqueda de decorporización, ya que el sujeto negro se reduce al cuerpo en el que está encerrado, y el sujeto blanco, adoptando una posición ilusoria no situada, universal y neutra, presume de no tener cuerpo. El/la colonizado/a de antaño o el sujeto racizado en contexto blanco hoy en día son sometidos/as a la alternativa de volverse otro/a (blanqueado/a) o de ser alterizado/a: hipersexualizado/a y fetichizado/a, fijado/a a lo biológico/a, genitalizado/a o, en un “maniqueísmo delirante”, remitido/a al Mal. Guilaine Kinouani (2022) describe esta experiencia todavía actual de exclusión del cuerpo racizado de los espacios blancos:

Entrás en una sala. Es un espacio blanco. Cuando entrás, sentís un peso. Mirás a tu alrededor. Los ojos te miran como si fueran a devorarte. Al instante te das cuenta de que sos la única persona de color en la sala. Te invade una sensación de inquietud. Te sentís un poco mareado/a. La incomodidad puede incluso provocarte aturdimiento. O náuseas. Quizá intentes imponer tu presencia en silencio. O incluso tomar asiento. En cualquier caso, tu cuerpo está reaccionando a algo. Muy rápidamente, ese algo se vuelve asfixiante. Cada uno de tus movimientos se realiza con precisión milimétrica a medida que tomás conciencia de tu cuerpo. Tus atributos negros están siendo examinados con microscopio. Lo único que querés es salir de allí. Sabés que este lugar es inhóspito para ti. [...] ¿Qué ha pasado en esa sala? ¿A qué reaccionó tu cuerpo? ¿Fue solo ansiedad o te expulsaron de ese lugar? ¿De quién fue la fantasía que interpretaste?

La exclusión, sin ser explícita, es efectivamente sentida en el cuerpo por el sujeto racizado.

Melancolizaciones melamínicas

En cuanto descorporización, la blanquitud aparece, pues, acompañada por lo que llamo “melancolía de raza”, similar a la melancolía de género teorizada por Judith Butler. Como sostiene Freud en *Duelo y melancolía* (1917 [1915]/1992), la melancolía surge del rechazo a romper el apego con un objeto o ideal perdido, entonces introyectado en el yo y transformado en instancia crítica vuelta contra él. La melancolía de género se refiere a la pérdida de una multiplicidad de géneros, interiorizada y forcluida: es la operación por la que parte de la potencia erógena del cuerpo desaparece definitivamente, convirtiéndose así en una imposibilidad performativa y creando un cuerpo generizado. Esta pérdida es renegada, y la superficie sexuada del cuerpo emerge como el signo de una identidad y un deseo naturalizados. El movimiento de estabilización de los géneros en el orden heteropatriarcal es, por lo tanto, melancólico: implica una pérdida de posibilidades erógenas y afectivas distintas de las heterosexuales, y una pérdida de esta pérdida. Este análisis permite considerar el género, más allá de la lógica de la identidad, no como una afirmación, sino como un proceso social y psíquico de privación: la sexuación mayoritaria procede de la forclusión de una multiplicidad psíquica y de una hibridez de géneros y sexualidades.

Del mismo modo, hablaría de una melancolía de raza. La afirmación de la blanquitud es, pues, una operación por la que la multiplicidad de asignaciones raciales se convierte en una imposibilidad performativa y fabrica una identidad blanca hegemónica. Al igual que ocurre con la pérdida de parte del poder erógeno del cuerpo, esta negación activa de una multiplicidad experiencial de racialización es renegada, y la superficie del cuerpo percibido como blanco, “epidermizado”³, emerge como el signo de un modelo naturalizado y universal. La blanquitud aparece entonces como un proceso de privación, la forclusión de una multiplicidad psíquica de racialización, lite-

3. Según Stuart Hall (2013), este término se refiere al momento en el que el racismo se materializa en la corporalidad y sus significantes visibles se leen a través del cuerpo (p. 89).

ralmente incorporada cuando el cuerpo racizado se somete a las normas y modelos blancos.

La melancolía de raza comparte con la melancolía de género una exclusión del campo simbólico de los cuerpos no conformes, desviados, castigables. Sin embargo, mientras el orden heteronormativo invisibilizó durante mucho tiempo los cuerpos *queer* para producir cuerpos generizados, los cuerpos racizados siempre estuvieron socialmente presentes. Siempre fueron necesarios para la promoción de la blanquitud, a diferencia de los cuerpos abyectos de género durante mucho tiempo excluidos de la escena social, excepcionales y patológicos. La melancolía de raza opera, pues, simultáneamente una forclusión psíquica, similar a la forclusión del deseo homosexual y de la multiplicidad erógena propia a la melancolía de género, y una asignación social. El imperativo es paradójico: la multiplicidad racial es renegada en el plano psíquico y asignada en el plano social, a través de la desvalorización de los cuerpos racizados. Forclusión psíquica, la raza es una afirmación social: la de la blanquitud hegemónica como única referencia viable.

¿Cómo, pues, acoger clínicamente estas experiencias de racismo estructural, y cómo lidiar con la melancolía de raza?

Desmelancolizar la clínica

Romper la necesidad

Uno de los objetivos del trabajo analítico es acompañar a los/las analizantes en la transición de la melancolía de género y raza, donde la pérdida es renegada, al duelo, que implica trabajo y transformación. Un propósito sería favorecer la fluidez psíquica de las identificaciones de género y sexualidad, y la toma de conciencia de la parcialidad, especificidad y, por lo tanto, contingencia de las identificaciones de raza. Por contingencia entiendo la ausencia de necesidad y la posibilidad de que las representaciones y los procesos psíquicos se articulen de manera diferente. Revelar la blanquitud como una construcción social, un acontecimiento, equivale a señalar su contingencia desde una distancia crítica que permita repensar –fantasear, elaborar, reconstruir– procesos de subjetivación no sujetos a las normas dominantes, más susceptibles de ser cambiantes y fluidos.

Parece urgente, entonces, deconstruir la blanquitud que a veces puede operar en la teoría analítica cuando promueve una neutralidad ontológica del analista. El imperativo consciente de abstención del analista solo puede ser asintóticamente ambicionado estudiando el modo en que la blanquitud determina la posición de neutralidad, a través de una primacía silenciosa concedida a una perspectiva masculina, eurocéntrica, burguesa, hetero y ciscéntrica. La elaboración en la sesión implica que el/la analista acompañe al/a la analizante en el descubrimiento de la

contingencia de las normas de racialización, sin ahorrarse la tarea de deconstruirlas en su propia postura. Es más, esta revelación de contingencia no puede lograrse sin reconocer el grado desigual de vulnerabilidad de los sujetos en función de la viabilidad de sus cuerpos y deseos (Butler, 2004/2006). De lo contrario, el marco analítico corre el riesgo de reproducir la mayor vulnerabilidad que afecta a sujetos alterizados y minorizados (racizados, pero también trans, gays, lésbicos, *queer*), a los que no se les reconoce la misma humanidad que a los sujetos mayoritarios. La cuestión aquí es lograr reconocer sin esencializar.

Si bien no se trata directamente de eliminar la opresión social, y mucho menos de ocupar una posición moralmente “loable”, el objetivo sigue siendo liberar, para el/la analizante, una plasticidad psíquica bloqueada por el síntoma. Es probablemente esta fluidez resultante de una desnaturalización de las normas de la blanquitud a la que apunta Frantz Fanon (1952/2009) cuando analiza el sueño de un hombre negro percibiéndose como blanco:

Lo que aparece entonces es la necesidad de una acción pareja sobre el individuo y sobre el grupo. Como psicoanalista debo ayudar a mi cliente a que concientice su inconsciente, a que no intente una lactificación alucinatoria, sino que actúe, por el contrario, en el sentido de un cambio de las estructuras sociales. Dicho de otra manera, el negro no debe volver a encontrarse ante este dilema: blanquearse o desaparecer, sino que debe poder tomar consciencia de una posibilidad de existir; dicho aun de otra manera, si la sociedad le plantea dificultades a causa de su color, si yo constato en sus sueños la expresión de un deseo inconsciente de cambiar de color, mi objetivo no será disuadirlo aconsejándole “guardar las distancias”; mi objetivo, por el contrario, será, una vez aclarados los móviles, ponerle en disposición de *elegir* la acción (o la pasividad) frente a la verdadera fuente de conflictos, es decir, frente a las estructuras sociales. (pp. 103-104)

Si este paciente se ve invadido por el deseo de ser blanco, es en una sociedad cuya consistencia está basada en su complejo de inferioridad, al afirmar la superioridad blanca. Por lo tanto, es a través del reconocimiento de la violencia social que una elaboración subjetiva puede producirse. La plasticidad psíquica, la posibilidad de elegir actuar o no en relación con las estructuras sociales, o al menos de considerar su papel en las propias producciones psíquicas, son precisamente los objetivos de la elaboración psicoanalítica. Asumir una posición de sujeto, ser capaz de hablar en nombre propio, no ceder sobre su deseo son objetivos de un trabajo psíquico de elaboración que significan, a nivel social, disponer de una agencia, de una capacidad de pensar y actuar que no se reduzca a la pura pasividad.

Y eso implica una resistencia política del/de la analizante.

Resistir

De lo psíquico a lo político

Una concepción postfreudiana habitual de la resistencia suele atribuirle enteramente a los/las analizantes. Parece, pues, oportuno retomar la lectura lacaniana, que devuelve la resistencia al/a

la analista: es él/ella quien resiste a la cura y alimenta así las resistencias que se despliegan en ella. Así, la resistencia aparece como un punto ideal abstracto, creado y así nombrado por el/la analista: “Solo hay una resistencia, y es la resistencia del analista” (Lacan, 1978, p. 266). El/la analista resiste cuando cree establecer un objetivo de progreso, a través de su interpretación, y así fija el deseo del/de la analizante en un objeto definido.

La blanquitud hegemónica que niega la dinámica de la raza en el seno de la díada analítica instituyendo una norma universal del sujeto, pero también la ocultación de la posición a menudo privilegiada del/de la analista en las relaciones sociales de clase, raza, género o sexualidad, forman parte integrante de la resistencia del/de la analista, arbitrariamente referida al/a la analizante. Trabajar a partir de la resistencia del/de la analista significa, pues, analizar constantemente el modo en que la transferencia está atravesada por una relación de poder.

Para Foucault, resistir no es negar o reprimir, sino crear, transformar y participar activamente en el proceso de poder. Aquí, elijo leer la resistencia psíquica atribuida al/a la analizante como resistencia al poder: poder de una violencia de la interpretación, de la desmentida de las relaciones sociales o del objetivo no cuestionado de ciertos dispositivos clínicos.



Anamaria McCarthy
Sin título (2023), técnica mixta, 52 x 100 cm

La meta de plasticidad y creatividad psíquicas del/de la analizante solo puede alcanzarse a través de su resistencia a las propias certezas de su yo y a las del/de la analista. Aquí, el/la analizante no es la “víctima” pasiva de un/una analista que reproduce sin analizarlos los efectos de las relaciones sociales de dominación en el seno de la cura, sino un/una “analizante”, un/una participante activo/a, a través de su resistencia, del proceso del análisis.

Hablar en voz propia

Sostengo que la resistencia política del/de la analizante produce una dessubalternización: implica una descolonización en la que hacerse sujeto significa dejar de ser hablado/a por el/la otro/a para convertirse en autor/a de su historia propia. Para Grada Kilomba (2023), que concibe su escritura como un acto político, se trata de dejar de existir como objeto de una narración, como el Otro de la blanquitud, para proceder a partir de uno/una mismo/a (p. 27). Escribir desde la periferia racizada permite reactivar el margen como espacio de resistencia y posibilidad, de creatividad radical donde surgen nuevos discursos críticos, donde las voces de los/las racizados/as pueden ser escuchadas fuera de un léxico y sintaxis hegemónica blanca.

Por lo tanto, parece imperativo que el/la analista trabaje su resistencia a escuchar las denuncias de racismo. Muchos/as analistas acusan a los/las pacientes racizados/as de hablar continuamente de racismo y de atascarse en un discurso repetitivo. Deploran su fijación a la realidad externa, cuya violencia sería percibida de manera desproporcionada. El intento antirracista de cambiar el orden social es imaginario, sostienen; es el reino del ideal, y el/la analizante se extravía aquí en vez de explorar su propia realidad psíquica. La denuncia de la injusticia social y del racismo es concebida, pues, como una “resistencia” que muchos/as analistas atribuyen al/a la analizante, una incapacidad de elaboración, una inmadurez psíquica frente a la realidad exterior, una evitación de los conflictos psíquicos: un subterfugio del inconsciente. Y aquí surge la resistencia ordinaria del/de la analista a lo político.

Ver en el discurso político antirracista del/de la analizante una “resistencia” atribuida al/a la analizante y no al/la analista resulta entonces verdaderamente racista: descalifica, pues, cualquier punto de vista no blanco y reivindica una ignorancia negacionista. Esta actitud podría inscribirse en una larga tradición de patologización de la resistencia negra que, como recuerda Guilaine Kinouani (2022), fue históricamente diagnosticada como “drapetomanía”, supuesto trastorno mental que impulsaba a los/las africanos/as a huir del cautiverio en contra de sus propios intereses, o picardía (*dysesthesia aethiopica*), mezcla de pereza, desafío a la autoridad, robo e inmoralidad. La resistencia del/de la analizante concebida como locus de su agencia [*agency*] podría inscribirse, así, en la larga historia de luchas emancipadoras de los/las negros/as esclavizados/as contra el racismo y la dominación racial: sublevaciones, huidas, sabotaje de las máquinas del amo o mantenimiento de tradiciones, creencias, rituales y músicas. Es lo que se observa, por ejemplo, en Brasil, en la historia de los *quilombos*, comunidades de esclavos fugitivos constituidas en repúblicas libres y autónomas, sin jerarquía alguna, salvo la égida de algunos caudillos durante las acciones defensivas.

Si bien el racismo, el sexismo o la homofobia sistémicos son muy reales, y si bien las asignaciones que sitúan al sujeto en la encrucijada de las relaciones sociales de dominación crean a este sujeto, el hecho de estar expuesto/a a ellos no determina definitivamente los procesos de subjetivación: estos pueden seguir un curso diferente. Mediante el análisis y manejo de la transferencia simbólica, concebida como lugar de repetición de las relaciones de poder, el/la analista acompaña la resistencia del/de la analizante en sus efectos de reversión de la subordinación. La resistencia

del/de la analizante se convierte entonces en el locus de una demanda de repetición de los términos y relaciones que lo/la constituyen para resignificarlos y subvertirlos, más allá de las prohibiciones lingüísticas del momento –“raza”, “blanquitud”, etc.–. Judith Butler (1997/2002) introduce una perspectiva de resistencia inscrita precisamente en el inconsciente. Si la repetición, la performatividad es la condición de la constitución del poder y de la ley, es también un posible lugar de resistencia: “Esta repetición, o mejor dicho, esta reiteración, también constituye los no-lugares de la subversión; marca la posibilidad de una reencarnación de la norma subyugante susceptible de dirigir de otro modo su propia normatividad” (pp. 156-157).

De este modo, la resistencia permite reparar, recomponer, reensamblar partes mutiladas por la asignación y reconstituir vínculos, reciprocidades y relaciones sociales susceptibles de ser transformadas, ahí donde las relaciones sociales (de género, raza, clase, sexualidad) son portadoras de asignaciones rígidas.

De la melancolía...

En la concepción freudiana, la melancolía es el proceso por el cual un objeto o ideal externo perdido por un sujeto que se niega a romper el apego con ese objeto es introyectado en el yo y se convierte en una instancia crítica vuelta contra él. En este desvío, en el que la psique se vuelve contra sí misma y se culpa, equivocándose de destinatario, la violencia de la regulación social se manifiesta claramente. Como señala Judith Butler, en la ruptura con la melancolía, este movimiento orientado hacia la muerte y este ataque al yo dan paso a una rabia al servicio de la vida: la supervivencia implica un desvío de la agresión vuelta contra el yo, una reorientación de la ira contra el objeto o el ideal perdido, una exteriorización.

Salir de la melancolía, pues, implica una reorientación de la ira hacia el poder: una revuelta ya no contra uno/una mismo/a, sino dirigida hacia el exterior, una resistencia y una defensa a la vez. Si la instancia crítica del/de la melancólico/a es a la vez un instrumento social y psíquico, una potencialidad de rebelión acallada contra uno/una mismo/a, consideraría entonces que el trabajo de desmelancolización ambicionado por el análisis es una forma de apartar esta rebelión de uno/una mismo/a y permitir que se exprese. Es un movimiento que consiste en devolver algo al remitente: si el poder opera psíquicamente a través de la melancolización, se trata aquí de acompañar al/a la analizante en la tematización de las relaciones sociales de poder –en este caso, de género y raza– en cuya encrucijada se subjetiva.

Resistir y defenderse significa, pues, para el/la analizante expresar la rabia, condición vital que le saca de la melancolía. Aquí, la resistencia se convierte en una rabia expresada contra el poder, en un contrapoder a la violencia desde el lugar, social y psíquico a la vez, en el que se despliega.

...a la rabia

Audre Lorde promueve la expresión de esta rabia en su texto “The uses of anger: Women responding to racism” (1984). Contra el miedo que durante mucho tiempo se le ha tenido a la propia ira, la autora la elige como respuesta adecuada al racismo. Cargada de información y energía, la ira se presenta como un “acto de clarificación liberador y fortificante”. La ira genera concienciación del poder y conduce al cambio y no a la destrucción. Sin embargo, sigue siendo una etapa, que debe abandonarse si “hay algo al menos igual de poderoso que la sustituya en el camino hacia la clarividencia”.

Aquí, la cólera del/de la analizante se vuelve una forma de defenderse: de resistir a las estrategias de poder a las que está sometido/a. Más que de una incitación a derrocar las relaciones sociales de poder, se trata de prestar atención a los efectos psíquicos de estas relaciones y a la posición subjetiva que determinan. La ira favorece una tematización de las relaciones sociales de raza y de las normas de sumisión implicadas; deviene una forma de recuperar una agencia alienada por la subyugación, reducida a la pasividad, una forma de levantar la melancolización de raza. La ira permite desvelar, en su construcción social y contingente, las normas de racialización. Esta desontologización de las normas libera la fluidez psíquica del/de la analizante, permitiéndole reaccionar ante la opresión psíquica y social: modificándola, individual o colectivamente, conformándose a ella, inventando otras posiciones propias, en definitiva, recuperando, sea cual sea su elección, una capacidad de pensar y actuar.

En este sentido, el analista debe ser capaz de tolerar la ira del/de la analizante: aceptar que este/a se la exprese, se la dirija en la transferencia, y manifieste así una hostilidad revitalizadora. Se trata entonces de atravesar la transferencia imaginaria sin responder de yo a yo, sino señalando, para el/la analizante, lo que se repite y reconfigura de las relaciones sociales de dominación en la transferencia simbólica.

Conclusión: defenderse, desmelancolizarse

La ira es, así, una forma de defensa, no en el sentido analítico convencional de impedimento psíquico, sino de autorización a defenderse y a reaccionar ante los efectos psíquicos de la violencia. Frantz Fanon destaca esta aparición de la rabia en el/la colonizado/a frente a la violencia colonial en *Los condenados de la tierra* (1961/2002). Los colonizados están sometidos continuamente a la violencia en el mundo restringido y vedado de la colonización: padecen a diario la explotación, la agresión, el racismo, el desprecio, los insultos, la humillación y la destrucción de sus formas sociales, sus sistemas de referencia económica, sus modos de apariencia y de vestir, y su propia lengua. A esta violencia cotidiana e irreductible le responde la violencia muscular, más que ideológica, del colonizado, que Frantz Fanon identifica en sus sueños de acción. A un cuerpo continuamente impedido, violentado y sometido a la ferocidad, el colonizado le ofrece esta evasión onírica, estas represalias alucinatorias. Sin embargo, descarga pura, esta violencia se vuelve vana durante la colonización: se derrama en los sueños, la danza, la posesión, las luchas fratricidas y los suicidios colectivos. Es una violencia siempre a punto de estallar, pero vuelta contra uno mismo.

Pero puede redirigirse, convirtiéndose en violencia en acción, fuerza contra fuerza. Violencia y contraviolencia se responden entonces la una a la otra en un “círculo de odio”. Según Fanon, este “vaivén del terror” (p. 86), esta reciprocidad desastrosa, es la única manera de que el colonizado vuelva a la vida tras un largo período de aplastamiento, de muerte psíquica, ética y social. Es también, según Fanon, una praxis que permite a los colonizados descubrir y transformar la realidad, una forma de recuperar la dignidad allí donde su humanidad había sido negada por la coloniza-

ción. En definitiva, se trata de un verdadero enfrentamiento imaginario, violencia contra violencia, y la agresividad se produce en una estructura de espejo en la que el oprimido se defiende.

En la sesión analítica, el/la analizante también puede verse autorizado/a a defenderse: a identificar la violencia que siente como reacción a las violencias sociales padecidas (derivadas, en este caso, de las relaciones sociales de raza). El trabajo analítico, sin embargo, no consiste en limitarse a esta dimensión imaginaria, sino en identificar la estructura simbólica, el sistema responsable de este enfrentamiento de violencias, y en definir, más allá del ciclo de la necesidad y de la repetición alienada, una posición psíquica propia al sujeto. Esta violencia, ya no vuelta contra sí mismo sino identificada y plasmada en palabras, deviene emancipadora y permite desarmar la melancolización de raza: actúa como un *conatus*, un aumento del ser, un proceso, no una acción violenta, sino una fuerza vital en una subjetivación que ya no se rinde a la melancolía de raza.

Se trata aquí de expresar la rabia para desmitificar el sistema, y la finalidad no es un pasaje al acto, sino un cambio de posición psíquica. Para el/la analizante, defenderse significa, pues, tomar nota de la historicidad del Simbólico que articula la confrontación imaginaria de cuerpos en las relaciones de poder. Esto conduce a la movilización de lo Real, que emerge como nuevas posibilidades anteriormente no simbolizadas. Excediendo lo que puede producirse en lo Simbólico, lo Real queda delimitado por la forma historizada que adopta tal o cual Simbólico en las relaciones de poder y en el lenguaje: por las estrategias de poder ejercidas sobre los cuerpos. Defenderse significa desarrollar estrategias de resistencia que redibujen los contornos de lo Simbólico y movilicen, así, algo inédito de lo Real; significa convocar un Real imaginarizado que, más allá de la representación, ofrece una figuración de lo que no puede ser incluido en el mito-simbólico dominante. Significa salir de una melancolización inventando nuevas posiciones psíquicas no determinadas por la necesidad de las prescripciones sociales. Y recuperar su dignidad de sujeto.

Resumen

El psicoanálisis se exime con frecuencia de un estudio de la colonialidad que atraviesa su propio marco clínico o teórico: pocas veces consideró la raza, que legitimó la deshumanización, la masacre y la explotación de cuerpos colonizados y esclavizados. Si bien la raza no existe, tiene efectos psíquicos innegables, uno de los cuales es la melancolización de raza. ¿En qué consiste este proceso de melancolización y qué puede es-

cuchar el psicoanálisis de ello?

Este artículo procura, primero, definir la raza y analizar las transmisiones enigmáticas, la efracción racial y la ideología del blanqueamiento que provocan una melancolía de raza, concebida de forma similar a la melancolía de género teorizada por Judith Butler.

A continuación, el autor estudia cómo acoger clínicamente estas experiencias de racismo estructural y cómo lidiar con la melancolía de raza, deconstruyendo la blanquitud que puede operar en la teoría analítica cuando promueve una neutralidad ontológica del analista. Hace hincapié en la resistencia del/de la analizante concebida como resistencia política al poder: poder de una violencia de la interpretación, de la desmentida de las relaciones sociales o del objetivo no cuestionado de ciertos dispositivos clínicos. Salir de la melancolía, pues, implica hablar con voz propia y elaborar una reorientación de la ira hacia el poder: una revuelta, ya no contra uno/una mismo/a, sino dirigida hacia el exterior, un resistir y defenderse a la vez.

Descriptor: *Psicoanálisis, Melancolía. Candidatos a descriptores:* *Raza, Resistencia política, Rabia.*

Abstract

Psychoanalysis often exempts itself from a study of the colonality that permeates its clinical or theoretical framework: it has rarely considered race, which legitimised the dehumanisation, massacre and exploitation of colonised and enslaved bodies. Although race does not exist, it has undeniable psychic effects, not least of which is the melancholisation of race. What does this process of melancholisation consist of, and what can psychoanalysis listen to from it?

This article first seeks to define race, and to analyse the enigmatic transmissions, the racial effraction and the ideology of whitening that provoke a race melancholy, conceived in a similar way to the gender melancholy theorised by Judith Butler.

The author goes on to study how to clinically address these experiences of structural racism and how to deal with race melancholy, deconstructing the whiteness that can operate in analytical theory when it promotes an ontological neutrality of the analyst. It emphasises the resistance of the analysand conceived as political resistance to power: power expressed through the violence of interpretation, through the denial of social relations or through the unquestioned aim of certain clinical devices. Overcoming melancholia, then, involves speaking in one's own voice and redirecting anger towards power: a revolt no longer against oneself but directed outwards, a form of resistance and self-defence.

Keywords: *Psychoanalysis, Melancholy. Candidates to keywords:* *Race, Political resistance, Anger.*

Referencias

Butler, J. (2002). *La vie psychique du pouvoir*. Leo Scheer. (Trabajo original publicado en 1997).
Butler, J. (2005). *Troubles dans le genre: Le féminisme et la subversion de l'identité*. La Découverte. (Trabajo original publicado en 1990).
Butler, J. (2006). *Défaire le genre*. Amsterdam. (Trabajo original publicado en 2004).
Devulsky, A. (2021). *Colorismo*. Jandaira.
Fabre, P.-A. (1999). La conversion infinie des conversos: Des “nouveaux-chrétiens” dans la Compagnie de Jésus au 16e siècle. *Annales, Histoire Sciences Sociales*. 54e année, 4, 875-893.
Fanon, F. (2002). *Les Damnés de la terre*. La Découverte. (Trabajo original publicado en 1961).
Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Akal. (Trabajo original publicado en 1952).
Freud, S. (1992). Duelo y melancolía. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 235-256). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1917 [1915]).
González, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano*. Zahar.

Hall, S. (2013). Diasporas, or the logics of cultural translation. S. Hall, En *Identities et cultures 2: Politiques des différences*. Amsterdam.
Kilomba, G. (2023). *Memorias da plantação*. Cobogó.
Kinouani, G. (2022). *La vie en noir: Comment vivre dans une société blanche*. Dunod.
Lacan, J. (1978). *Le séminaire, livre 2: Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Seuil. (Trabajo original publicado en 1954-1955).
Laplanche, J. (2007). *Sexual: La sexualité élargie au sens freudien*. P. U. F.
Lorde, A. (1984). The uses of anger: Women responding to racism. En A. Lorde, *Sister Outsider* (pp. 124-133). Ten Speed Press.
Michel, A. (2020). *Un monde en nègre et blanc: Enquête historique sur l'ordre racial*. Seuil.
Olender, M. (2009). *Race sans histoire*. Seuil.
Santos Souza, N. (2020). *Tornar-se negro*. Raíces. (Trabajo original publicado en 1983).
Tevanian, P. (2013). Réflexions sur le privilège blanc. En S. Laurent y T. Leclère (dir.), *De quelle couleur sont les blancs? Des “petits Blancs” des colonies au “racisme anti-Blancs”*. La Découverte.

Recibido 25/04/2025 - Aprobado 30/05/2025

Historia menor de lo irremplazable

Fue durante casi una semana –entre una consulta y otra al dentista– que temí perder un diente. No cualquiera. Uno de los protagonistas. Uno de los que saludan. Una paleta. Es curioso cómo algo tan duro puede ser tan frágil. Soñé con dientes, como todos. Porque eso se sueña, ¿no? Que se caen, que se deshacen como tiza, que se escupen uno a uno en la mano. Se sueña perderlos, como si el cuerpo avisara: algo se va a quebrar.

Un diente no es solo un diente. Es un hueso que se muestra, que actúa, que denuncia. Dice tu edad, tu higiene, tu clase, tus vicios. Hay quienes se arreglan la vida, o la cara, al menos, con una ortodoncia. Otros la esconden detrás de una risa cerrada.

La historia de ese diente es larga. Murió y resucitó. A su manera.

La cosa es así: yo perdí ese diente antes. Mucho antes. Era niña. No se cayó como se caen los dientes de leche, con su ritual doméstico, el papelito doblado bajo la almohada y la ilusión de una transacción: pérdida por promesa. La promesa de que vendrá algo fuerte, definitivo, para masticar el mundo. Para comer como los grandes (para hacer cosas de grandes). No. Yo lo perdí en una pelea entre hermanos. Eso dicen. Yo no me acuerdo. Dicen que quedé incrustada en la mesa de centro. Lo dicen con esa palabra exacta: incrustada. Las peleas entre hermanos pueden ser trágicas. Los griegos le llamaban *stasis* a la guerra interna. Era lo que más temían.

Seré clara y directa. Este diente no cayó: lo perdí.

Pero yo no me acuerdo. Ya lo dije, lo sé. Lo repito porque en eso radica algo importante: no hay trauma, no hay escena. Solo el comienzo de una historia. Y como toda historia que se respete, empezó con un agujero y pegamento –que es la forma más infantil y más adulta de negar una pérdida–; con anestesia –porque lo real duele incluso cuando no se siente–; con un espejo dental –ese artefacto diminuto que no refleja el alma pero sí sus ruinas–; con una sonda exploradora que busca no se sabe qué, tal vez una caries, tal vez un recuerdo; con pinzas dentales que sostienen lo que uno no puede. Y después: placas, muerde, abre la boca, ciérrala, mejor en el colegio no la abras tanto, ábrela otra vez, enjuágate.

No hay imagen, pero puedo deducirla. Un hueco en la boca. Sangre. Debió haber sangre. Seguro. Y el espanto. No sé de cuál de los dos, de cuál de mis padres. Fue a comienzos de los ochenta. El espanto era, en todo caso, el tono de la realidad. Pero era un espanto tenso como un hilo –fino, invisible, pero siempre presente– y a la vez limpio, como si todo estuviera diseñado para no dejar marcas. Para que nada que faltara se notara. Como si la ausencia, bien disimulada, fuera la forma más elegante de la violencia. Limpiar rápido la sangre. Tapar el hueco. Hacer como si.

* Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, Chile.

Quizá por eso el dentista decidió lo que decidió. Que ese diente, aunque fuera de leche y lo perdería igual pronto, no podía faltar. No debía. No se debía notar. Y lo pegó. Lo volvió a fijar con precisión. Con urgencia. Con una fuerza casi ceremonial, como si al pegarlo dijera: aquí no ha pasado nada. Lo pegó tan fuerte, tan decidido, tan firme que nunca más se cayó. Nunca.

¿Y qué pasó?

Lo que pasa en las relaciones mal avenidas. Que por miedo a perder, no se sueltan. Y se pudren. Se autodestruyen. Así, tras sacar a la fuerza el diente de leche pegado, el diente definitivo, el que debía acompañarme en la adultez, creció atrofiado. Ese chongo era la imagen de una promesa interrumpida.

Torcido –como la cola de cerdo de los linajes inciertos–, declararon que el chongo era mejor quitarlo. Empezar de cero. Pero entre que lo decidían y no, mis compañeros de curso iban mudando dientes como quien atraviesa estaciones, y mi agujero parecía cumplir cuatro vidas completas. Cuatro cadenas perpetuas en una sola boca.

Conocí la vergüenza. Un dolor más profundo que pasar años en el sillón del dentista. No era un dolor localizado, era un dolor de piel, pero por dentro. Ya no era esa vergüenza infantil que te hace soñar que llegas al colegio sin calzones. Era otra cosa. Más parecida a la imagen de Adán y Eva, colorados, cubriéndose con una hoja de higuera. Sin saber qué hacer ante la mirada de quienes –hasta hace poco– eran hermanitos de juegos.

Pasé mucho tiempo en ese borde impreciso entre la infancia y la adolescencia, esperando que el diente de al lado se desplazara hacia el centro, hacia el hueco. Como un hermano que se sienta en el lugar del que no volvió y, sin decir mucho, dice: aquí estoy.

Ese diente –el que fue llamado al centro– técnicamente se llama incisivo central superior. También: diente número dos.

No fue una mala estrategia, pienso.

Mal que mal, desde que inventamos a Dios, dijimos que la única manera de comenzar algo era a partir del dos. De lo que viene después. Como tú y yo.

Hasta ahora, venimos de algo anterior, de una escena que nos falta: una escena original imposible de conocer. Pero quién sabe si seguirá siendo así. Por mientras, el Génesis sigue comenzando, como es costumbre, con la letra *bet* –la letra dos– y no con la *alef*. Y dicen que eso insinúa algo: que antes del principio no se puede saber. Que nacemos ya caídos. Que la caída no es un evento, sino una condición.

Se sospecha que, cuando los antiguos establecieron las leyes de lo humano, decidieron que la primera letra –la *alef*– fuera muda. Que no se pronunciara. Que inaugurara no con sonido, sino con silencio. Como un trauma sin imagen. Una grieta anterior a cualquier narración. Y que



Anamaria McCarthy
Nightwatch (2023), fotografía intervenida, 70 x 89 cm

la historia comenzara con la *be*, de *bla bla*. Pero ahora, hay indicios de una inversión: ya no importa tanto la historia ni la pregunta por lo qué te pasa o de dónde vienes o qué has hecho. Importa, más bien, pedir papeles, asignarte un código, decirte quién eres con la boca cerrada. Catalogarte sin relato. Incluso, a la gente le dio por catalogarse sola.

Hay una obsesión por empezar –como se dice– desde cero y autodiseñarnos. No nacer, sino ser contruidos. No venir después, sino fundar. De editar el genoma, de elegir el color de ojos, de decidir crear al hijo perfecto. Sustituir el origen por fabricación. ¿Podría ser que la *alef* se manifestase, pero no ya como letra, sino como operación? No como signo, sino como programa.

¿Cómo sería un mundo de autoengendrados?

En todo caso, no parece una fantasía nueva, sino apenas la novedad de poder realizarla.

Tal vez sea, en realidad, la forma más antigua del conflicto: la ilusión de nacer de uno mismo, sin deuda, sin otro, sin sombra. Una ilusión que deriva pronto en su consecuencia más violenta: el deseo de ser el único.

¿No es eso –precisamente– lo que sucede entre los hermanos? Esa forma primera de la *stasis* que tanto temían los griegos: el desgarramiento interno, dentro del mismo linaje. La escena es antigua. No por azar es el capítulo dos de la familia de Adán y Eva.

La guerra entre hermanos es la del Uno contra Uno. No hay lugar para dos. Alguno quedará incrustado en alguna parte: en la tierra, en la memoria.

Si esta es una de las tragedias más persistentes, es por una marca de fábrica de la subjetividad: nadie puede llegar a ser del todo sí mismo sin arrastrar al otro en su definición. Entre el yo y el tú, no siempre hay espacio para una conjunción. La palabra *y*, que parece reunir, en realidad exige algo más complejo: un vínculo que no absorba ni anule. Estar con el otro sin hacerlo desaparecer. La *y* no es una simple unión, es un riesgo. Un acto frágil de coexistencia.

La *y* es difícil. Implica que ambos permanezcan separados y juntos a la vez. La *y* exige pacto. Lenguaje. Rituales. El reconocimiento de que algo del otro debe decirme quién soy. Si eso falla, aparece el afán de pureza. Y con él, la lógica sacrificial: la identidad de la ciudad se forja con la expulsión del impuro.

Lo lógico es simple y cruel: si hay algo que perder, perdamos al intruso; ese obstáculo entre yo y yo, entre nosotros y nosotros.

A veces pienso cosas que desgarran. No las busco. Vienen.

Pienso en los niños en las guerras, por ejemplo. Los niños secuestrados. ¿Siguen cambiando sus dientes? ¿Todavía bajo el estruendo, bajo el miedo, bajo la mirada del hombre que los apunta, se caen sus dientes de leche, crecen los nuevos?

Es perturbador pensar que mientras todo alrededor se cae a pedazos, el cuerpo siga con su agenda. Que los dientes sigan cayendo, y otros, más firmes, más definitivos, empujen desde abajo, prometiendo algo. ¿Qué prometen? ¿Quién puede prometer algo ahí?

Es la manifestación de la lucha entre la vida y la muerte –una raíz que se suelta, otra que se entierra–, como si dentro de cada niño algo insistiera en vivir, incluso cuando el mundo ya no lo hace. Y a la vez, algunos adultos, haciendo lo posible por perderlo todo. Por morir creyendo que se gana algo. Como si el daño fuera un premio. Como si hacer sufrir, diera razón.

(Como si alguna vez lo hubiera hecho).

Cuando se pierde un diente, viene un regalo. Así es el trato. Un animal feo –un ratón– se vuelve tierno por una noche y deja dinero debajo de la almohada. Hay una transacción: un pedazo de ti, de tu cuerpo, de tu infancia, a cambio de un billete arrugado. El sucio dinero, sí, como el ratón.

Porque crecer es sucio. Se pierde pureza. Se aprende a negociar con lo que se cae. Esa transacción –esa *y* entre lo puro y lo impuro– es precisamente lo que niega la guerra. Y también lo que niega la furia identitaria.

Hay algo más en el tránsito dental. Se debuta en las cosas definitivas o, al menos, en la escucha de esa palabra. Si se cae un diente definitivo, ya no hay trato. Nadie deja nada. No hay magia ni promesa. Solo queda una palabra que pesa más que el diente: *definitivo*. Es una palabra adulta. Fría y sólida. Crecer es eso también, creo: descubrir que todo tiene consecuencias. Que no hay vuelta atrás. Que el tiempo no espera. Que cada cosa que se pierde –un diente, una tarde, una persona– no vuelve igual, o no vuelve nunca.

Eso también lo niega la guerra. Y la furia identitaria.

Crecer es hacer algo raro: aunque la muerte empieza a parecer menos una idea y más una posibilidad, aun así seguimos cepillándonos los dientes. Qué gesto tan absurdo, tan humano. Tan tierno también. Como

si quisiéramos conservar algo. Como si supiéramos –en secreto– que resistir también es cuidar lo que se va a perder.

Es lo que hacen algunos en la destrucción. No levantan banderas, sino que les cantan a sus hijos, les cuentan historias para que puedan dormir, incluso sin saber si habrá amanecer. No lo hacen por costumbre o fe. Lo hacen porque intuyen –sin saber del todo qué– que si se deja de narrar, se pierde algo más que la noche: se pierde la humanidad.

¿Por qué la guerra? Si es también, en el fondo, una forma de suicidio. Matan a sus hijos, a los de otros, a los que aún no han nacido. Es como si no pudieran tolerar la verdad del final. Como si el acto de destruir fuera un modo desesperado de aplazar lo definitivo. Tal vez eso sea: una rebelión contra el límite. En la guerra se drogan para no sentir. Para no temer. Como si el miedo –ese dios menor que todavía nos guía– fuera un privilegio exclusivo de los vivos.

En la guerra se revela la fantasía de fundar un linaje alternativo por la vía de la sangre: un autoengendramiento feroz, sin deuda ni origen.

¿Temen perder los dientes en la guerra? No lo sé, realmente. Pero me pregunto si los combatientes todavía sueñan. Y si sueñan, qué se les cae en esos sueños. Si alguna vez se despiertan con la lengua buscando un hueco en la boca. No por dolor, sino por la pregunta: ¿Qué parte de mí ya no está? ¿Y quién vendrá –si es que queda alguien– a dejar algo bajo la almohada?

Se tiene que matar a los seres como la Esfinge, decía Lévi-Strauss (1958/1995), para vivir.

No hablaba solo de monstruos con garras ni de acertijos. Hablaba del enigma en su forma más pura: eso que no puede ser respondido sin que algo se pierda. El origen, la madre devoradora, lo no dicho que exige un sacrificio. La Esfinge –como todos los umbrales verdaderos– no permite el paso sin precio.

Para que la vida empiece, algo debe caer. Una criatura, una certeza, un diente. Nada vivo se inaugura sin pérdida. Es una ley antigua, anterior a toda moral. Solo así puede abrirse el relato: con una cesión, un corte, una renuncia. Porque el relato no comienza con la plenitud, sino con el desgarramiento que lo vuelve necesario.

Hay sacrificios canallas –los que entregan a otro para poder ser uno– y hay sacrificios más sutiles, de los que abren camino: se pierde algo para que algo empiece. Aunque lo que empieza no se sepa muy bien qué es.

Vivir es eso: insistir en el *bla bla*. Inventar la difícil *y*, esa “conjunción copulativa” que junta lo que no es obvio: yo y tú, tú y yo, uno y el otro. La *y* no es solo una letra: es un pacto, una alianza, un acuerdo incómodo. También un conflicto, un rodeo, una tregua provisoria.

Lo contrario del trauma no es la paz, sino la *y*. No lo fijo, sino la historia. Y otra. Y otra.

Mal que mal, lo más revelador de esta historia ridícula de un temor dental es ese diente de al lado que vino a ayudar. Disfrazado, tímido, ocupando un lugar que no le pertenecía, pero aun así se quedó. Como se quedan algunas personas, algunos gestos, algunas palabras. Sin ser héroes, solo para que no duela tanto. Eso hace que la vida humana, con su pérdida y su miedo, sea un poco más soportable.

Nota al margen, o Apéndice sin gloria:

Me niego a terminar así esta historia.

Sería una salida cómoda. Y una mentira. Fingir con escritura dulce para tapar agujeros, para redimir algo. Como si alcanzara con palabras bonitas para consolarse.

Propongo otro final:

Ese pobre diente migrante fingió ser otro. Aguantó años ese disfraz. Y ahora, hoy, el dentista dice que podría perderse. Como si la mentira no resistiera más. Como si el cuerpo viniera a cobrarme una deuda antigua, una impostura mineral. Tal vez ese miedo, el de perder el diente que nunca fue del todo mío, sea un modo de temer otra cosa. O de empezar a saber que hay cosas que nunca se sustituyen. Que hay huecos que no se llenan, sino que se aprenden a habitar. O no.

No hay consuelo para todo. Solo la *y*: ese esfuerzo por estar con lo perdido, sin pretender reemplazarlo.

Resumen

A partir de una escena íntima –la caída y reemplazo de un diente infantil–, este texto despliega una reflexión sobre la pérdida como condición de la subjetividad. Se interroga el modo en que ciertas sustituciones intentan suturar el hueco, y cómo el crecimiento psíquico depende de la posibilidad de habitar esa falta sin eliminarla. La figura del “diente migrante” permite pensar la hospitalidad, el conflicto fraterno (*stasis*) y la dificultad de ser con otro sin borrarlo. Más allá del consuelo, el texto propone que perder –cuando no se niega ni se instrumentaliza– puede abrir una ética del vínculo.

Descriptores: *Pérdida, Subjetivación. Candidato a descriptor:* *Stasis.*

Abstract

Starting from an intimate scene – the loss and replacement of a baby tooth – this text unfolds a reflection on loss as a condition of subjectivity. It questions the ways in which certain substitutions attempt to suture the gap, and how psychic growth depends on the ability to inhabit that absence without erasing it. The figure of the “migrant tooth” opens a space to think about hospitality, fraternal conflict (*stasis*), and the difficulty of being with another without erasing them. Beyond consolation, the text suggests that loss – when neither denied nor instrumentalized – can open an ethics of relation.

Keywords: *Loss, Subjectivation. Candidate to keyword:* *Stasis.*

Referencias

Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología estructural* (E. Verón, trad.). Paidós. (Trabajo original publicado en 1958).

Recibido: 10/03/2025 - Aprobado: 08/07/2025

Perder, después de perder

*...lo que les pasaba, a los Henrouille, lo que en ellos parecía natural,
era que nunca habían gastado, durante cincuenta años,
un solo céntimo, ninguno de los dos, sin haberlo lamentado.
Con su carne y su espíritu habían adquirido su casa, como el caracol.
Pero el caracol lo hace sin darse cuenta.
Louis-Ferdinand Céline, Viaje al fin de la noche*

¿Cómo podría perder su casa el caracol, sin morir en el intento? No es posible, lo ha decidido la naturaleza. El caracol –“sin darse cuenta”, como dice Céline (1932/2021, p. 293)– y su casa son una unidad sellada que recorre toda su existencia, desde el nacimiento a la muerte. Perderla es perderlo todo, así como teniéndola, lo tiene todo. La operación de su llegada a la vida es exacta, sin resto. Una existencia en paz, pura serenidad de caracol, sin tensiones deseantes, como la de los Henrouille.

Los mamíferos pierden al nacer un órgano que comparten con la madre: la placenta¹. La pérdida de ese órgano es una consecuencia necesaria de la separación de los cuerpos de cría y hembra. La placenta deviene, así, un resto de la operación de separación madre-hijo, y su eliminación es la causa de una nueva relación entre ambos, mediada por la lactancia. Esta pérdida de un órgano “interior” es lo que le permite a Lacan (1962-1963/2006) ubicar la falta del objeto en lo “extranjero interior” –como alguna vez Freud (1933/1979, p. 53) denominó el dominio inconsciente–, y lo expresa con estas palabras: “le falta a uno el sí mismo, por así decir... No es el mundo exterior lo que le falta a uno, como suele decirse impropriamente, sino uno mismo” (p. 108). Se trata, como sabemos, del nacimiento de la teoría del objeto *a*. Y se trata también de un mamífero muy especial el que advendrá de esta operación y pueda leer estas líneas.

Un humano es producto de una placenta perdida y de una relación inmediata, íntima, prolongada (muchas veces, más de lo conveniente) y fundante de su ser con otro ser de su especie, al que damos el nombre de *madre*. La condición para que esa relación sea productora de un sujeto, para que sea “subjetivante”, es que esa pérdida originaria adquiera un sentido. También puede pensarse al revés este proceso: cuando se dan las condiciones para que una cría humana desarrolle su capacidad de conciencia a partir de una herramienta que reemplaza la cosa por su nombre –esto incluye al ser recién nacido mismo por su nombre propio–, entonces adviene un

* Asociación Psicoanalítica Argentina, Buenos Aires, Argentina.

1. Con excepción de unos pocos que no desarrollan ese órgano de intercambio intrauterino, como los marsupiales (que no son solo los canguros).

sujeto del inconsciente. Se establece esa condición fundante que Freud llamó represión primaria.

Dicho en otras palabras, somos inquilinos de una casa que imaginamos demasiado propia, que nos aloja solo a condición de que podamos perder ciertas libras de carne (renuncia al goce originario, digamos) y acceder alguna vez –gracias a un análisis, paradigmáticamente– a la posibilidad de firmar como autores algún fragmento del discurso que nos constituye.

Podemos decirlo también así: la casa a la que accedemos si esta pérdida inaugural nos marca, nuestro hogar en un mundo para el que no venimos tan bien dotados como el caracol al suyo, esa casa es el lenguaje que nos une y nos separa a los humanos. Nos une y nos separa en lo que llamamos *vida*, pero para que haya esa “vida humana” todos debimos perder un ser sin falta, una unidad caracol-casa que no dejaremos de añorar y buscar siempre (un sueño atrapante que nos acompañará para siempre, que llamamos narcicismo).

Otra cosa que el caracol nos enseña es a poder lidiar mejor con el tiempo, a ser suficientemente lentos. De esta manera, podemos estar satisfechos porque tuvimos que esperar hasta mediados del siglo pasado para que alguien le haya puesto palabras justas a lo que estamos tratando de decir: “El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada” (Heidegger, 1948/2016, p. 1).

Los pensadores, los poetas... y los psicoanalistas, agregaría yo. Siempre que no renunciemos a nuestra “responsabilidad”, sea cual fuere la manera que adopte nuestra práctica, somos psicoanalistas cuando somos lo suficientemente cuidadosos de lo que Heidegger llama “manifestación del ser”, tal y como se nos presenta en la cura analítica, transferencia mediante. “Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos [los pensadores, los poetas y... los psicoanalistas] la llevan al lenguaje y allí la custodian” (p. 1).

El ser no es el sujeto; por lo tanto, todo lo que denominamos “formaciones del inconsciente” no serán sus manifestaciones. Más que buscarlo en lo que habla, habrá que hacerlo en lo que no habla, en lo mudo. Lo que está privado de palabra no está fuera del lenguaje, como lo indicara rápidamente Lacan, el responsable máximo del inconsciente estructurado como un lenguaje. Después de haber propuesto este postulado, el decurso de la búsqueda de Lacan se orientó a su deconstrucción. Si bien es innegable un contacto con Derrida en este punto, ambos desarrollos se separan sobre todo por el ineludible apego a la clínica de aquel.

La certeza del delirio pronto lo puso en contacto con el punto de opacidad radical de un lenguaje que no busca ninguna comunicación, que está más allá del recurso simbólico-imaginario de la demanda. El psicótico es hablado y transmite el discurso del Otro sin vueltas, sin ambigüedad, sin contradicción.

La angustia lo llevó también a un punto irreductible, pero allí pudo articular un sujeto que goza, como puede, sufriendo en exceso su falta. En ese agujero de lo indecible ubicó su objeto *a*. Quien no sea psicótico, entonces, acepta la pérdida del ser y tiene como premio su objeto causa de deseo. Pero cuando las formas en que se tramita en una vida esa pérdida del ser asumen un carácter traumático (o sea, siempre, en mayor o menor medida, como lo descubriera tempranamente Freud²), esa pérdida originaria se reactualiza (el acto analítico de alguna manera es siempre una forma más cuidada de lograrlo) y el sujeto debe enfrentar el desafío de perder su forma de perder.

*Todo lo interesante ocurre en la sombra.
No se sabe nada de la historia auténtica de los hombres.
Louis-Ferdinand Céline, Viaje al fin de la noche*

Volvemos a nuestro otro autor francés, ahora para situar dos dimensiones de la pérdida que nos interesará explorar a partir de dos casos. Cuando lo que Céline (1932/2021) llama “la historia auténtica” (p. 84) –*Geschichte*, en Freud– es la historia de una carencia básica de tal magnitud que no permite la renuncia, el sujeto se verá compelido a buscar lo que no tuvo en esa misma “realidad auténtica”. Todo el espectro que se intenta abarcar con la denominación “patologías del acto” es el dominio de esta clínica.

Por otra parte, cuando la ausencia del objeto no tiene dimensión insoportable, no afecta esencialmente a la autoconservación, cuando hay lugar para el juego de lo erótico y del deseo, la pérdida será ubicable en el campo de construcción subjetiva de una historia –*Historie*, en Freud–. Esta tramitación de la falta adquiere a veces una dimensión sufriente que da lugar al síntoma que el analista puede alojar en su dispositivo sin mayores inconvenientes.

En el primer caso, hay un paso no efectuado, como es la construcción de un sujeto en condiciones de perder su historia, cuya efectuación dependerá de factores ajenos al analista que son imprescindibles para el ejercicio de esta práctica. Factores no menos violentos a veces que la misma historia traumática del individuo, como se ve con claridad demasiado clara en el caso que comentaremos.

En la segunda opción, la empresa de “perder una historia” –operación que proponemos como necesaria para un psicoanálisis– puede ser encarada una vez que el montaje transferencial sea lo suficientemente estable.

Yo quiero lo mío

*Ninguno soportaba su casa.
César González, El niño resentido*

En un libro de tremenda potencia narrativa, donde la “historia auténtica” adquiere una realidad difícil de superar, César González (2023) es autor y primera persona de una trama donde todos

2. Me refiero a la temprana desilusión de Freud frente al “trauma sexual” del que le hablaban todas sus neuróticas. En mi opinión, de allí en adelante Freud no se dedicó a ignorar la realidad (de los abusos sexuales), sino que su atención se centró en la tramitación del goce de sus analizantes, más allá de las vicisitudes de una biografía. Lo que establece ese giro es ni más ni menos que “el campo freudiano”, su área de incumbencia clínica. Tema delicado, reactualizado hoy por el debate acerca de la supuesta despreocupación del psicoanálisis por el contexto, por lo social, por la historia.

los nombres parecen verdaderos. Es una historia que transcurre entre la primera muerte de su nacimiento y su casi segunda muerte, ocurrida a sus dieciséis años. En realidad, es la historia de una resurrección en acto. En el acto sublimatorio que posibilita la escritura.

Se trata de un niño nacido en una de las villas de emergencia más grandes del conurbano bonaerense, en el seno de una familia suficientemente presente, dadas esas condiciones de existencia. Las dedicatorias de su libro son a su hija, a la madre de su hija, a su madre, a su abuela, a una tía, a su gran amigo.

Asistimos al proceso de construcción de una identidad delictiva³, paso a paso, recorriendo una cadena de causalidades en la que cada eslabón parece el único posible para sumarse a la serie.

Se trata del relato de sus primeros dieciséis años de vida, cuyo vértigo nos deposita en poco tiempo ante lo que parece un milagro: su “conversión”. Esta conversión es tan mística como artística. Por un lado, es una resurrección en acto –como ya lo escribí– que se nos muestra en tanto autor del libro que estamos leyendo. Y es un milagro también, porque en el universo violento del barrio no había mejor protección que la del Gauchito Gil⁴, quien aparece en el final mismo del texto, cerrando la lista de agradecimientos.

Voy al punto que me interesa, no se trata aquí de hacer una reseña ni un análisis literario de un libro muy recomendable. Hay, por otra parte, varios y con diferentes miradas. Puedo mencionar el de Miguel Mazzeo (13 de enero de 2024), y también la lectura tan atenta y aguda de Lucrecia Martel (2023) cuando dice, en la contratapa del libro, lo siguiente:

El niño resentido señala con precisión las cosas que no se ven detrás de los vidrios polarizados. Correr por pasillos que jamás voy a poder visitar de noche y entender de qué huyo. Una modesta alcantarilla por donde se escurren las ideas con las que enmascaramos nuestros privilegios. Este libro da miedo y tiene la llave para salir del miedo. Suplico que lo lean. A ver si logramos ir juntos para algún lado que no sea la guerra. (párr. 1)

El punto es comprobar que el sujeto no se ubica como agente de una pérdida que, en tanto inconsciente, solo es pasible de ser gozada en

3. Quiero hacer un esfuerzo para no quedar atrapado en una taxonomía del conflicto social que aborrezco: la simpleza cruel de llamar “delincuente” al “pibe chorro”. La identidad delictiva que menciono es una forma de sostenerse en pie con una dignidad tan imaginaria como cualquiera, que infringe la ley. “Nunca brillé tanto como cuando fui delincuente. La belleza de robar consistía en la dichosa ilusión de que la justicia podía saborearse en un instante”, dice César (González, 2023, p. 154) en el capítulo titulado “Rochos místicos”, en mi opinión, el de mayor vuelo literario

4. Figura religiosa, objeto de devoción popular en Argentina.

ausencia. Asumida como sombra en la oscuridad de su historia, como dice Céline. No hay posibilidad alguna de negativizar esa pérdida que no sea a partir de su encarcelamiento durante cinco años. Tiene que perder su libertad para asumir la capacidad de sublimación del dolor de existir. Tiene que ser sustraído su cuerpo entero de su mundo para poder recuperar para sí su capacidad simbólica, que abarca pensar y amar, intelecto y afectos.

Muy poco antes de salir para el que sería su último raid delictivo, estando en condiciones físicas muy deterioradas por las heridas de un enfrentamiento, un compañero trata de disuadirlo y se produce el siguiente diálogo:

–¿Tenés algo de plata?, le pregunté.
–Cero, re pelado.
–Uh, la concha de la gorra. Vamos a mi casa que tengo encanutado un reloj para mandarlo a balanza.
–No, amigo, guardateló. No seas manija, esperemos a que vuelvan los pibes.
–*Yo quiero lo mío.*
–Esperemos y veamos que traen los pibes.
(González, 2023, p. 171; el resaltado es mío)

César quiere dinero para salir a una nueva (¿nueva?) aventura delictiva (esta vez iba a ser la más “grosa”, un secuestro, y será la última). Su amigo le habla de esperar, de hacer una pausa, de descansar un poco y recuperarse. César no puede, tiene la urgencia de ir por “lo suyo”. Algo que ya viene haciendo y que, de no ser detenido por la policía o por la muerte, hubiera seguido haciendo sin límite a la vista⁵. Eso “mío”, tan concreto como un reloj o un teléfono celular, puebla el mundo de los objetos hasta el infinito. Sin corte no se puede pasar a otra cosa, como se requiere en la dinámica de un psicoanálisis posible.

El corte, en este caso, fue la cárcel durante cinco años, y los recursos de César hicieron posible un devenir asombroso: a partir de su excarcelación, en quince años publicó cuatro libros de poesía, un libro de crónicas, varios materiales audiovisuales, incluidos ocho largometrajes y dos documentales.

Dejó de ir por lo que creía suyo, y no lo era. Comenzó otra carrera, la que puede gozar del gran abanico de sustitutos del objeto perdido y mortífero si su ausencia no deja de ser insoportable.

Yo... ¿quiero lo mío?

*En su corazón, aquella rosa que habría al menos
tomado para sí sin hacerle daño a nadie en el mundo, faltaba.
Era una falta mayor.*
Clarice Lispector, “La imitación de la rosa”

El precio que tuvo que pagar Laura –la protagonista de “La imitación de la rosa”, el cuento admirable de Clarice Lispector (1960/2020)– por poseer el objeto que se presentó como suyo también fue el encierro, la salida del mundo de las frustraciones. A diferencia de César, su encierro fue en el hospicio.

5. En la jerga delictiva, *perder* significa ser atrapado por la policía.

Nada puede ser más distinto que la “historia auténtica” de los orígenes de ambos. Ella es “una joven de la Tijuca”, nacida en una familia burguesa, que se deja llevar por todas las rutinas y los senderos que la vida tiene previstos en estos casos. Los primeros tramos del relato, que se desarrolla ya en su vida de mujer casada con un hombre del mundo corporativo y que no ha tenido hijos, dejan suponer que Laura en un tiempo anterior a su matrimonio ha sufrido un episodio de locura por el que debió ser internada durante mucho tiempo. Todo hace suponer que fue un episodio maniaco: en un momento del único día en que transcurre el cuento, se siente cansada y disfruta su cansancio, se asombra de aquella respuesta de su cuerpo y la compara con el momento de su crisis, con estas palabras:

Ya no esa falta de alerta de fatiga. Ya no ese punto vacío y despierto y horriblemente maravilloso en su interior. Ya no esa terrible independencia. Ya no la fatalidad monstruosa y simple de no dormir –ni de día ni de noche– que en su discreción la había vuelto súbitamente sobre humana en comparación con su marido cansado y perplejo. (p. 121)

La “terrible independencia” que César había gozado (y que lo había gozado) desde niño, fue para ella solo un soplo de locura. Un momento donde la posesión del objeto, de *la Cosa* misma, fue absoluta. Todo ganancia. Cuando hay lugar para lo que el psicoanálisis ha indagado como ninguna otra disciplina, cuando hay lugar para la “vida neurótica”, la vida del “infortunio cotidiano”, la recuperación del goce del objeto puede ser parcialmente obtenida gracias a recursos o *gadgets* que nuestra civilización fabrica con perfección creciente. Perder después de perder *el Objeto* de la mítica satisfacción primordial es un arte personal que no es indiferente a los recursos con que se cuenta y con lo que cada cual hace con los recursos con los que se cuenta.

El trabajo del analista en todas sus dimensiones –teóricas, clínicas, de intersección con otros saberes y campos– es el arte de composición de un sujeto que articule su experiencia con la pérdida primaria del objeto y su experiencia de utilizar sus restos. Si nos enfrentamos a una pérdida sin resto, no hay sujeto psicoanalítico. Si suponemos un sujeto sin trauma primario posible –lo que hacen muchas teorías de “lo traumático”–, que es lo mismo que suponer un *Yo normal* o un *Yo autónomo*, libre de conflictos, estamos en el campo de la robótica⁶.

En otros términos, el trabajo del sujeto será siempre lograr el mejor provecho de su irremediable conjunción entre déficit y conflicto. La interesante propuesta psicopatológica de Killingmo (1989) de diferenciar

6. Paradoja de la evolución humana: los robots que hoy se nos proponen como prótesis perfectas de nuestra “naturaleza fallida” o como atractivas compañías de seres no conflictuados parecen un retorno un tanto siniestro del *Yo ideal* que ahoga al sujeto.



Héctor Solari
Mirando la guerra, 29 (2015), pastel sobre
papel, 38,5 x 65 cm

una clínica del déficit de una clínica del conflicto describe con mucha claridad los materiales subjetivos con los que nos encontramos en cada caso los psicoanalistas. El trabajo de Zukerfeld (2010) en relación con este aporte, incorporando la mirada dimensional de la psiquiatría moderna, permite una mayor profundidad descriptiva, con menor nominalismo medicalizante. Adoptar como categorías cerradas lo que se denomina “patologías del déficit” y “patologías del conflicto”, con recursos terapéuticos diferenciados (la intervención-interpretación y la intervención afirmativa), sería sujetar el psicoanálisis a categorías psicológicas fijas, ajenas a la hibridez constitutiva del sujeto freudiano tal cual lo entendemos.

Laura tiene, en su momento de locura maníaca, que parece retornar al final del cuento en una reversión melancólica, un contacto con lo “peligrosamente perdido” en el mismo momento mismo de creer poseerlo. El título que Clarice Lispector elige para su cuento es una referencia a *Imitación de Cristo* (De Kempis, 2009), manual de devoción cristiana escrito en el siglo XV, en el que se instruye a los jóvenes acerca de una vida de perfección cercana a la humana divinidad de aquel que se propone como modelo.

El problema, debería decir el fondo fraudulento de la propuesta, consiste en que acercarse al modelo enfrenta al sujeto con su inconsistencia de una manera “peligrosa”: “perdido en la luz, pero peligrosamente perdido” (Lispector, 1960/2020, p. 120), dice Laura cuando describe su experiencia de lectura adolescente del manual cristiano. Tendríamos que hacernos cargo de un “pecado original” como misterio de la fe para ser admitidos en la casa de Dios, en lugar de pagar un tributo laico por ingresar a la casa del hombre. ¿Cuál es la ventaja de esta segunda opción? Tener la chance de usufructuar de los restos de esa operación; como señalamos, los restos de un texto reprimido que puede ser recuperado, no por Google, sino por un análisis.

Laura no puede soportar la perfección de las rosas que ha comprado para ella, o para su casa, que es lo mismo. Decide regalárselas a su amiga Carlota, admirada y envidiada, encarnación

terrenal de una cierta perfección de mujer. Como Laura es neurótica, siente que le está cediendo al Otro su objeto, y entonces se le ocurre quitárselo, pero siente que eso sería robar: “¿Por qué sería robar quitársela ahora? ¿Robar algo que era suyo?” (p. 129), piensa en el momento mismo que ya las ha cedido. Y esa confrontación con la pérdida de la perfección parece desencadenar una caída depresiva, como ya lo expresé. Digo “parece” porque todo en Lispector tiene la sutileza de la apariencia.

Muy distinto a César, que roba lo que siente que le pertenece, porque le ha sido negado primero por esa “realidad auténtica” de la que hablamos. Sin embargo, siguiendo el patrón del flash cocaínico al que recurre de forma sistemática, le pertenece de una manera fugaz e insoportable. Puro goce mortífero, sin usufructo posible: “Los relojes que robábamos nos duraban poco en la muñeca. Les temíamos, nos intimidaban... Todo era efímero y perpetuo...” (González, 2023, pp. 154-155).

El personaje Laura no parece encontrar una salida en el texto de Lispector. No encuentra una salida al sentimiento de impropiedad y de insuficiencia de su deseo, a la ajenidad de todos sus objetos. El cuento es una muestra especialmente sensible de la salida que sí encuentra la autora en la literatura, una y otra vez, en su magnífica obra. César, cuyo ingreso en la “realidad auténtica”⁷ fuera tan ominoso, la encuentra pagan-

7. Vaya aquí mi agradecimiento a Louis-Ferdinand Céline, que me permitió abusar de su término “realidad auténtica”, para poder referirme a algo tan imposible de nombrar como la “realidad”.

do un costo muy alto, el costo de perder su “cuerpo auténtico”, casi literalmente. Esto le permitió un ingreso a la dimensión de un cuerpo simbólico, el que nos permite lo que llamamos “cultura”, una transformación realmente asombrosa (por no decir milagrosa, mediada por el Gauchito Gil).

Quise buscar en Internet a quiénes otros podría haber impactado este cuento de Lispector, como a mí. Transitaba un tanto desilusionado ese espinel que siempre nos aporta Google, cuando me encontré con una nota de Caetano Veloso (26 de abril de 2015), en la que el artista brasileño cuenta la experiencia de su encuentro con la literatura de Clarice Lispector. Su primera lectura fue, precisamente, “La imitación de la rosa”.

Con su sensibilidad –que no nos cuesta nada creer que haya resonado con la de Clarice– y con la licencia de su condición de artista, Caetano puede expresar sin cortapisas y con palabras elogiosas que la locura, esa “desgracia”, es al mismo tiempo un contacto del sujeto con su “gracia”:

Y volver a enloquecer era una desgracia para quien con tanta aplicación había logrado curarse y reencontrarse con su felicidad cotidiana: pero era también –y sobre todo– un instante en que la mujer era irresistiblemente reconquistada por la gracia, por una grandeza que anulaba los valores de la rutina a la que ella apenas había vuelto a apegarse. (párr. 1)

Esa “gracia subjetiva”, que no necesariamente debe imponer un costo tan alto como el de la “despersonalización” crítica de alguien, es lo que venimos investigando bajo la denominación de “estilo” hace unos cuantos años⁸. Es el trabajo del analista, con su herramienta de resonancia con el otro que llamamos transferencia, el que puede lograr que el sujeto intente un “salto de calidad” en esta vida que va perdiendo su gracia de manera inquietante, paso a paso, en este mundo... ¿nuestro?

Perder la gracia, finalmente, es lo imperdonable.

Resumen

El autor parte de diferenciar dos categorías que la *pérdida* asume en la experiencia humana. Por un lado, la pérdida original y mítica de una naturaleza de completud del *infans*, un trauma universal e instituyente del “ser de lenguaje” que es el hombre. Por otro, la pérdida más o menos traumática de objetos o de partes de sí mismo que la vida de cada quien depara. Un trauma contingente donde lo que se pierde pone en tensión aquella primera experiencia originaria.

Se utilizan como “material clínico” las vidas de dos personajes de la literatura. Uno de ellos, César, protagonista mínimamente ficcionalizado de la novela *El niño resentido*, de César González. La otra es Laura, personaje mínimamente autobiográfico del cuento “La imitación de la rosa”, de Clarice Lispector.

Descriptores: *Trauma, Pérdida, Carencia, Locura, Sublimación.*

Abstract

The author begins by differentiating two categories that “loss” assumes in human experience. On the one hand, the original and mythical loss of a complete nature of the *infans*, a universal and instituting trauma of the “being of language” that is man. On the other hand, the more or

less traumatic loss of objects and/or parts of oneself that the life of each person brings. A contingent trauma where what is lost puts that first original experience in tension.

The lives of two characters from literature are used as “clinical material”. One of them is César, a minimally fictionalized protagonist of the novel *The resentful boy*, by César González. The other is Laura, a minimally autobiographical character from the story “The imitation of the rose”, by Clarice Lispector.

Keywords: *Trauma, Loss, Lack, Madness, Sublimation.*

Referencias

Céline, L.-F. (2021). *Viaje al fin de la noche*. Edhasa. (Trabajo original publicado en 1932).

Freud, S. (1979). La descomposición de la personalidad psíquica. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 23). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1933).

González, C. (2023). *El niño resentido*. Penguin Random House.

Heidegger, M. (2016). *Carta sobre el humanismo*. www.ucm.es/data/cont/docs/241-2015-06-16Carta%20sobre%20el%20humanismo.pdf (Trabajo original publicado en 1948).

Kempis, T. de (2009). *Imitación de Cristo*. Saturnino Calleja. (Trabajo original publicado en 1876).

Killingmo, B. (1989). Conflicto y déficit: Implicancias para la técnica. En *Libro Anual de Psicoanálisis* 5 (pp. 112-126). Imago.

Lacan, J. (2006). *El seminario de Jacques Lacan, libro 10: La angustia*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1962-1963).

Lispector, C. (2020). La imitación de la rosa. En C. Lispector, *Cuentos completos* (pp. 119-131). Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1960).

Martel, L. (2023). [Contratapa]. En C. González, *El niño resentido*. Penguin Random House.

Mazzeo, M. (13 de enero de 2024). A propósito del libro “El niño resentido”, de César González. *Huellas del Sur*. <https://huelladelsur.ar/2024/01/13/a-proposito-del-libro-el-nino-resentido-de-cesar-gonzalez-2/>

Toyos, N. M. (2024). El psicoanálisis en la cuerda floja. En N. M. Toyos, *La cuerda floja* (pp. 107-128). Letra Viva.

Veloso, C. (26 de abril de 2015). Conociendo a Clarice. *Página/12*(Sup. Radar). <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar/subnotas/10557-2328-2015-04-26.html>

Zukerfeld, R. (2010). Sobre déficit y conflicto: dos modos de producción psíquica coexistentes. *Revista de la Sociedad Argentina de Psicoanálisis*, 14, 104-122.

Recibido: 23/02/2025 - Aprobado: 04/06/2025

8. Véase, por ejemplo: Toyos (2024).

La pérdida de lo innombrable: Bonnett, la escritura y el duelo

Otra vez esta casa vacía que es mi cuerpo a donde no has de volver.
B. Varela, 1996

Ahora sé que el dolor del alma se siente primero en el cuerpo.
Que puede nacer de improviso, en forma de un repentino desaliento,
de un aleteo en el estómago, de náusea, de temblor en las rodillas,
de una sensación de ahogo en la garganta, o simplemente
de lágrimas calientes que acuden sin llamarlas.
Piedad Bonnett, 2013

Es así como Piedad Bonnett va concluyendo su novela *Lo que no tiene nombre* (2013). Historia testimonial, una narrativa del yo que nos cuenta, desde los lugares más profundos de su dolor como madre, el suicidio de su hijo Daniel (artista plástico), debido a un trastorno psiquiátrico (esquizofrenia).

En este artículo revisaremos los diversos momentos de la novela y las vivencias narradas por la autora, para luego proponer algunas ideas que se vinculen con la temática del duelo y la escritura.

El impacto de una pérdida como esta, tan visceral e innombrable como el título de la novela, la lleva a preguntarse cómo se expresa desde el lenguaje aquello que no puede ser organizado jamás a través del sentido, “en estos casos trágicos y sorpresivos, el lenguaje nos remite a una realidad que la mente no puede comprender” (p. 18); “Daniel se mató” (p. 18), repite de modo incesante su mente, sin poder comprender: dos palabras que se niegan a sí mismas dentro de ella. Lo primero que experimenta es *shock*, dolor en el cuerpo, incredulidad. “La vida es física” (p. 24), nos dice, recordando el verso de Watanabe, así como el de Blanca Varela: “es la gana del alma/ que es el cuerpo” (p. 23).

Ese cuerpo que no volverá a sentir,

las manos de Daniel, las mejillas por las que pasaba el dorso de mi mano cuando lo veía triste, la frente que besé tantas veces cuando era niño... su modo de reír, de caminar. Su olor... jamás el universo producirá otro Daniel. (p. 23)

* Sociedad Peruana de Psicoanálisis, Lima, Perú.

El dolor parte del cuerpo, lo experimenta como una sensación indescriptible, un lenguaje que se deshace, se desmorona, carece de sentido, y es esa vida física la que se anhela, aquello que hace al otro único, “lo que la muerte se lleva es un cuerpo y un rostro irrepetibles: el alma que es el cuerpo” (p. 23).

Con estas frases, Bonnett inicia su novela para llevarnos por cuatro momentos del proceso en su escritura y en los acontecimientos que le permiten, a través de ella, darle un sentido a *eso* innombrable.

En un primer momento nos muestra un dolor detrás de otro dolor, como un caleidoscopio infinito: se revive e incrusta en esa alma el dolor frente a una de las primeras preguntas solicitadas por los médicos: “¿Qué haremos con ese cuerpo? ¿Donación de órganos?”. Primero se niega, luego se arrepiente y finalmente acepta, pensando que así podrá salvar a otros; sin embargo, aquello que se incrusta en el alma no cesa: ella cree (ingenuamente) que donarán las córneas, el corazón, quizás, pero los médicos solicitan la donación de la piel de la espalda, los huesos de las piernas. Imágenes desgarradoras que nuevamente colocan a Piedad Bonnett en el borde del abismo; su hijo entrañable se va deshaciendo con cada palabra suya de afirmación: “La vida es física” (p. 24).

En el segundo momento de su escritura, se enfrenta a la búsqueda incesante de una lectura profunda sobre los trastornos mentales, busca comprender lo incomprensible a través de preguntas: ¿Quién era verdaderamente su hijo? ¿Qué aspectos de él ella desconocía? ¿Quién fue el que se suicidó? ¿Fue él o ese ser ajeno que lo invadía cada tanto tiempo? Estas preguntas le sirven a Bonnett para acercarse a Daniel, para no soltarlo, para no perderlo. Revive a través de los recuerdos aquellos momentos en que veía sus cambios, su rostro lúgubre, su mirada caída, ese ser silencioso o un Daniel vital lleno de ilusiones que podían llegar hasta emociones hiperbólicas, como ella las llama. Emociones casi delirantes.

El tercer momento de la novela lo denomina “La cuarta pared”, concepto que nos lleva a pensar en la noción de cuarta pared que se usa en el teatro. Las obras en cuyo formato no se rompe la cuarta pared son aquellas que no vinculan la pieza y sus personajes con el espectador; al romperse esa cuarta pared, el actor le habla al público, sale de ese “como si” para decir algo más allá de esa caja negra que es el escenario. Acá Bonnett usa este concepto para hacernos saber que hay algo que Daniel no puede atravesar, un muro, un espacio que lo tiene encerrado, una cuarta pared. Quizás Bonnett intenta explicarse qué le impide romper esa pared: ¿la enfermedad psiquiátrica, la sensación de incomprensión del mundo frente a él, eso ajeno que vive dentro de sí?

El último momento de su novela, denominado “El final”, narra ese difícil proceso de duelo a través de algunos sueños en los que se reencontra con Daniel, permitiéndose gratificar ese deseo de volver a verlo; sin embargo, las escenas muestran a un Daniel (una parte de ella misma también) que se va y desaparece. Algo los divide o separa. Hay un gran dolor, pero en este momento, ya es posible soñar, sostener esa emoción

y elaborarla poco a poco. Es una experiencia rica en imágenes, una experiencia más psíquica, ¿quizás menos incrustada en el cuerpo? “Dani, no te mueras... mamá no puedo hacer otra cosa” (p. 125; fragmento del sueño). ¿Qué aspecto de ella también murió para siempre? ¿Estamos frente a una forma de aceptación de la renuncia o de la mutilación de un aspecto de sí?

Algunas implicancias teóricas

Freud en 1923 afirma que el yo, esa instancia organizadora de nuestro aparato mental cuya función es lidiar con diversos aspectos internos y externos (la realidad), es ante todo “un yo corporal”, es decir, que su base y origen para la evolución del ser humano existe a través del contacto del cuerpo, de la piel y de la sensorialidad con la realidad externa –e interna, dirá Bion (1957/1996) años más tarde–. Bonnett (2013) nos dice “el alma que es el cuerpo” (p. 23), y en ese sentido diremos que el yo, su narrativa. Este contacto con la realidad le permitirá experimentar una emoción displacentera, quizás la primera: el dolor. En 1911 Freud plantea que, a través de ese contacto del yo con la realidad, los procesos de descarga propios del principio del placer se restringen y frenan, permitiendo el acceso al principio de realidad, cuya esencia radica en la construcción del pensamiento como amortiguador del impulso que busca la gratificación. El pensamiento opera permitiendo la representación del objeto en ausencia.

En la vida de Daniel (Bonnett, 2013), su yo oscila entre la lucha frente a un dolor interno, un otro ajeno a sí mismo vivido como invasor, perturbador y perseguidor, y por otro lado un yo capaz de representar y amortiguar los impulsos teniendo momentos de ilusión, búsqueda y deseos de realización personal.

El dolor la acerca a la locura, nos recuerda Bonnett, para dar cuenta de lo irreal de esta vivencia y de lo perturbador que será poder vivir sin él, sin su cuerpo, sus risas, su calidez. ¿Qué pasa si lo olvido?, se dice. Esa pregunta la desgarrar y siente que debe acercarse a su recuerdo a través de algún tipo de memoria, una memoria que se irá distorsionando, quizás, con el tiempo,

la fotografía, qué paradoja, recupera y mata. Muy pronto esas veinte o treinta fotografías se tragarán al ser vivo. Y habrá un día en que nadie sobre la tierra recordará a Daniel a través de una imagen móvil, cambiante. (p. 36)

Como psicoanalistas sabemos el paradójico lugar de la memoria. Por un lado, la reconocemos esencial para recuperar recuerdos olvidados y reprimidos; sin embargo, también sabemos que dicha memoria nunca será como la experiencia vivida, estará teñida y, por lo tanto, distorsionada por nuestros impulsos, por la superposición temporal de experiencias, etc. La memoria de alguna manera nos permite retener nuestros objetos de amor perdidos, gracias a ella podremos traerlos a la vida, recordarlos, experimentar la emoción de tenerlos nuevamente por unos instantes; sin embargo, también podría servirnos para rumiar ese recuerdo y sufrir de un modo masoquista, ligando ese dolor con aspectos destructivos. ¿Cuál es el mayor miedo frente a la muerte de un ser amado, sobre todo como en el caso de Bonnett, la muerte de un hijo? Ella teme olvidarlo, que las imágenes móviles, auténticas y vitales que guarda dentro de su *alma que es el cuerpo* se desvanezcan. Nos recuerda que escribe para no olvidar y que esta novela es una manera de permitirle vivir para siempre.

Siento de pronto, sin embargo, que Daniel se me escapa, que lo he perdido, que de momento no duele. Me asusto, siento culpa, ¿es que acaso he empezado a olvidarlo? ¿es que ingresa ya al pasado que empieza a desdibujarse? Entonces cierro los ojos y lo convoco con desesperación lo hago nacer entre la bruma de la memoria, lo hago realidad de carne y hueso [...]. El dolor abre otra vez su chorro y las imágenes se multiplican y mi hijo vuelve a estar vivo. (Bonnett, p. 45)

Dos elementos nos resuenan en este fragmento de la novela; por un lado, ese aparente “no dolor” nos muestra una manera de sobrevivir en esa vida que se vuelve gris e irreal, y por otro, esa urgencia de convocar a su hijo a “la vida”, no solo para retenerlo y no olvidarlo, sino para ella poder sobrevivir. Su existencia se hace frágil y dependiente del recuerdo. Se pregunta si lo ha olvidado. Sabemos que su psiquismo intenta crear un sistema defensivo que la proteja temporalmente y que le permita la reconexión con la vida, con los vivos, con ella misma, permitiéndole amortiguar este dolor. Sin embargo, cuando teme olvidarlo y las imágenes de un Daniel “vivo” son evocadas, nuevamente aparece ese dolor innombrable.

En su clásico texto *Duelo y melancolía*, Freud (1917/1987a) diferencia ambos conceptos, mencionando que el primero (el duelo) está ligado a la pérdida de un ser querido, de un ideal, de la patria, etc.; el mundo de aquel que vive la pérdida se oscurece, pierde sentido; sin embargo, luego de un proceso difícil de aceptación de esa pérdida, el yo se robustece y las cargas de amor objetual estarán disponibles para otros objetos. Este proceso es posible debido a una clara diferenciación entre el yo y su objeto de amor, estableciendo de ese modo sus límites.

En cambio, en la melancolía no solo se experimentan las emociones del duelo, sino, además, el yo se siente no merecedor del amor del objeto perdido, viviéndose humillado e incapaz de dejar ir al objeto, debido a que “la sombra del objeto cayó así sobre el yo” (p. 2095). Una parte del objeto se instala dentro del yo y los reproches que se dirigían al objeto perdido son ahora reproches hacia el propio yo, que ahora posee el objeto en su interior, dividiéndose en dos modos de funcionamiento: sádico por un lado –años después, lo llamará el superyó (Freud, 1923/1987b)– y masoquista por el otro. Esta incapacidad para dejar ir al objeto se debe a la existencia de una relación de tipo narcisista: en la melancolía Freud nos hablará de una relación poco diferenciada entre el objeto y el yo.

A través de este texto, Freud (1917/1987a) nos muestra las estrategias que realiza el yo para sobreponerse a la pérdida y los efectos patológicos que se producen cuando este proceso no es logrado. Ubica la melancolía como un modo patológico de funcionamiento psíquico, en cambio el duelo lo ubica como un modo de atravesar la pérdida de manera satisfactoria. Sin embargo, ampliando las ideas freudianas, sa-

bemos que, a lo largo de nuestras vidas, las experiencias de pérdida son constitutivas al sujeto. Somos sujetos de la falta y la incompletud, y nuestras vidas están atravesadas por duelos continuos y necesarios. Duelos que nos permiten crecer emocionalmente. En este sentido, nos preguntamos: ¿Cómo está experimentando Bonnett esta pérdida? ¿Qué elementos se ponen en juego? ¿El amor de los padres tiene un componente narcisista que perdura siempre a lo largo de la vida? En *Introducción del narcisismo*, Freud (1914/1987c) nos señala que el amor objetal puede ser narcisista o anaclítico.

¿Frente a qué tipo de experiencia nos encontramos?

Al inicio de la novela, nos muestra un sufrimiento y un desgarramiento vividos que evidencian ese amor incondicional, narcisista en cierto sentido corporal. ¿A qué nos referimos con esta frase? Bonnett hace todo lo posible por rescatar a su hijo de ese precipicio que va vislumbrando. Se desvela, lo acompaña, lo busca, lo sostiene, se anticipa lo más que puede, sus brazos se extienden metafóricamente para acogerlo cuando está fuera del país, vive pendiente de él a cada instante, su amor y desesperación son incansables, algo de ella está profundamente ligado a él, visceralmente a él, ¿ese amor de los orígenes? ¿Daniel es, acaso, una suerte de extensión de *ella* misma? ¿Es él su producto, carne que nace de su carne, de su propio vientre? ¿Es ese ser que nace de ella con un malestar patológico? Son estos aspectos primitivos y corporales del vínculo que aparecen en el momento del desgarramiento del dolor de la muerte, ese dolor que se vive en el cuerpo y lo atraviesa: “La vida es física”, repite muchas veces; la muerte, también.

Ella intuye esta muerte, se aproxima a un final muy doloroso, “vamos a tener que ir pensando que Dani no va a acabar bien” (Bonnett, 2013, p. 113). Dice: “me preguntan cómo sé lo que él siente, dirán que es porque soy su madre, porque eso sentimos por naturaleza y en verdad es porque tengo una empatía muy grande y me pongo en su lugar” (p. 114).

“Me pongo en su lugar”, nos dice. Esta frase parece mostrar dos dimensiones del vínculo: el aspecto objetal más diferenciado (yo-no yo) –“tengo una empatía muy grande y me pongo en su lugar”– y a la vez ponerse en su lugar nos sugiere quizás que habita ese cuerpo desde su cuerpo y su alma. ¿Siendo por momentos, ella misma, su propio hijo? ¿Ubicándose en ese lugar de objeto cercano a lo muerto? ¿Habita aquí algo de ese aspecto narcisista propio de los vínculos originales y que podría verse ampliado si recordamos que ambos fueron artistas: escritora y poeta, y él artista plástico?

Ella rechaza la idea de sentir *lo que él siente* debido a la naturaleza de ser madre, ella más bien coloca el afecto y el contacto íntimo y cercano de ambos, lo que le permite *sentir como y con él*.

¿Podríamos pensar que un día ese dolor desaparecerá? Esta idea parece imposible. Lo que está en juego no es la existencia de este dolor, sino la capacidad que posea ese yo de recuperar su propio lugar, incluyendo el dolor que habitará como un fantasma, pero que intentará no opacar otras dimensiones de su vida.

Estas reflexiones nos recordaron el texto de Green (1983/2013) y su concepto sobre el complejo de la madre muerta en el que existe una madre viva (físicamente), pero no disponible para ese bebé, una madre que se ha deprimido debido a una pérdida importante y traumática (un hijo muerto, una separación significativa, un aborto, por ejemplo). Este complejo fenómeno es concebido por Green no como un evento fundante, sino como un proceso progresivo de desvinculación afectiva, situación que lleva al niño a luchar por revertir esta experiencia sin conseguirlo, optando finalmente por una única salida: desinvertir el objeto materno e identificarse con esa madre muerta, logrando de ese modo no perderla, pero tampoco introyectarla. Fenómeno ubicado en el borde del vacío psíquico: “agujeros psíquicos” (p. 212), “núcleo frío... falta de comprensión” (p. 215), un amor helado que complica la ambivalencia debido a que la aparición del odio

destruiría *más* a esa madre viva físicamente, aunque muerta psíquicamente, llevando al niño a perderla totalmente. ¿Un duelo imposible? Es necesario que se mantenga físicamente viva, siendo el niño ese guardián de la tumba: si le devuelve la vitalidad, la pierde; si la mantiene muerta, la retiene pero congelada;

si la madre permanece en duelo, muerta, queda perdida para el sujeto, pero al menos, por afligida que se encuentre, está ahí. Presente muerta, pero presente de todas maneras. El sujeto puede cuidarla, tratar de despertarla, de animarla, de curarla. Pero sí, en cambio, curada, ella se despierta, se anima y vive, el sujeto la pierde una vez más, pues ella lo abandona para dedicarse a sus ocupaciones e invertir otros objetos. Así, estamos frente a un sujeto tomado entre dos pérdidas: la muerte en la presencia, o la ausencia en la vida. De ahí la ambivalencia extrema en cuanto al deseo de devolver la vida a la madre. (p. 229)

Podemos observar cómo este proceso complejo se ubica en el centro del agujero psíquico y en las fronteras de la desinvertidura; sin embargo, Green nos alienta mostrándonos ciertas áreas que logran invertirse libidinalmente creando,

una suerte de pecho *aplicado*, a modo de una tela cognitiva, destinada a enmascarar el agujero de la desinvertidura, al tiempo que el odio secundario y la excitación erótica borbotean en el borde del abismo vacío [...]. La unidad comprometida del yo, que ha quedado agujereado, se realiza en el plano del fantasma, y entonces da origen abiertamente a la creación artística; o en el plano del conocimiento, genera una intelectualización muy rica. Está claro que asistimos a una tentativa de dominio de la situación traumática. (p. 218)

Es esencial este planteamiento, ya que a pesar del yo agujereado, la capacidad creativa artística logra emerger como una especie de “prótesis” o tela cognitiva (en la intelectualización); la fuerza vital y creadora es tomada de los bordes de la desinvertidura. Una suerte de succión de agresividad y erotismo residuales que quedan de un tiempo anterior a la existencia de la madre muerta. ¿Podríamos plantear entonces que quizás es, solo desde un dolor profundo y traumático, y a costa de él mismo, que se podría producir una creación artística y un mundo intelectual fructífero?

¿Algo similar le pudo suceder a Bonnett?

Pensando en el complejo de la madre muerta, imaginemos este fenómeno de modo inverso, es decir, desde la vivencia materna con un hijo

muerto. ¿Cómo poder rescatarse y no quedar “muerta” psíquica y emocionalmente? ¿Qué tipo de objeto será introyectado? ¿Podríamos hablar de una introyección que permite finalmente la aceptación de la pérdida? En las ideas de Green, como hemos mencionado, el objeto no puede ser introyectado y tampoco puede terminar de perderse; quizás en el texto de Bonnett encontramos cierta similitud: no puede terminar de dejarlo ir, ni tampoco terminar de introyectarlo. Quizás ese sea el lugar en que podríamos ubicar el dolor de esa pérdida, en una suerte de intermedio entre un duelo que nunca llega a completarse y una suerte de melancolía (cuerpo originario piel-madre-bebé). ¿Cómo no quedarse en ese lugar intermedio si estamos hablando de un dolor innombrable que es la pérdida de un hijo? Frente a este dolor, batalla para no quedar congelada en una especie de duelo blanco (p. 212).



Anamaria McCarthy
El auto (2019), serie Empty Rooms

¿Qué lugar ocupa su escritura? siguiendo nuestra hipótesis sobre este modo inverso del complejo de la madre muerta, la escritura puede convertirse en un amortiguador, un intento reparatorio frente al dolor, libidinizando “esos agujeros psíquicos”, extrayendo de esos bordes de erotismo y agresividad, en palabras de Green, para procesar una y otra vez la experiencia a lo largo de la vida, en una suerte de bordado de esos agujeros psíquicos, sin lograr concluir nunca.

Consideramos que frente a un dolor de esta índole, una renuncia y aceptación de la pérdida es impensable. Hay una reelaboración constante, una lucha persistente por escapar del fantasma del dolor y a la vez el deseo implacable de abrazar ese mismo dolor y así retener a su hijo-objeto de amor.

Gracias al encuentro con el texto de Green, surgieron algunas ideas: ¿acaso Daniel no estaba ya muerto en vida, como nos lo hace sentir Bonnett, con un sufrimiento que no podía ser manejado ni aliviado por sus seres queridos ni por los profesionales que lo acompañaban?

Escribir acerca de él quizás también se ligue con esto: inventar una y otra vez a Daniel para hacerlo renacer o darle vida por primera vez. Escritura, pulsión vital, vacío y muerte:

Ahora pues he tratado de darle a tu vida, a tu muerte, a mi pena un sentido [...] yo he vuelto a parirte con el mismo dolor, para que vivas un poco más, para que no desaparezcas de la memoria. (Bonnett, 2013, p. 131)

La escritura y el duelo

Escribo para no olvidar.

Todo proceso de creación nace del temblor y el miedo, la valentía y el coraje. Esto es lo que nos muestra Bonnett a lo largo de su novela. Su escritura nace de un deseo de procesar un dolor procedente de un lugar desconocido, en el que ella se aventura –con miedo– a atravesar intentando hacer algo con ese dolor y no verse arrasada por esa vivencia terrible y destructiva que opaca su vida y desarticula su yo, ella nos dice: *escribo para no olvidar*. En ese sentido, la escritura se convierte en una forma de memoria unificadora de ese yo que intenta rescatar de los escombros de su propia psique a su hijo amado, pero a un costo muy alto. Sumergirse en ella para dar cuenta de lo vivido implica ubicarse nuevamente en esas experiencias dolorosas, en ese chorro de imágenes, de olores, de piel. Un proceso de escritura literaria nos trae lenguaje, palabra y pensamiento cuya finalidad es frenar el impulso doloroso frente a la “ausencia del objeto” (Bion, 1962/1996), intentando convertir ese

dolor en algo creativo y compartible. Sin embargo, desde otro polo, también puede significar abrir heridas que han sido defensivamente cerradas y ser excesivas para el yo.

La escritura en sí misma se sostiene sobre la lógica del duelo en tanto el lenguaje es palabra y sonido, y la escritura, grafía y signifiicante. La escritura ocupa el lugar de algo que ya no está; en ese sentido, escribir es duelar.

Esta pequeña reflexión sobre la escritura y el duelo nos parece importante, ya que en la novela de Bonnet (2013) observamos una doble dimensión del duelo: por un lado, *la escritura misma* como forma de expresar algo que *ya no está*, y por otro lado, el mostrar que el contenido de eso que ya no está *es la muerte misma*, aquello traumático que arrasa con el lenguaje y la capacidad de comprensión. El lenguaje mismo nos muestra sus propios límites. La complejidad de este proceso es absoluta, intenta nombrar lo innombrable, donde el lenguaje no alcanza: ¿Quién soy yo, ahora, sin un hijo? ¿Qué nombre me corresponde? No hay palabras para ello. Lo más cercano a *eso* impensable, a ese “no-nombre”, es: “Mi hijo se suicidó”. ¿Qué peor palabra que aquella que nadie quiere oír? Bonnet se desnuda frente a nosotros, dejando su piel y sus entrañas.

Sin embargo, no solo podemos observar estas dos dimensiones del duelo, sino también dos modos de hacerlo revivir: recreándolo para obtener una calma temporal y mostrándonos, a través de su creación artística, quizás un modo de sublimar sus propios impulsos: ¿Podría haber habitado en ella la locura, esa misma locura que llevó a Daniel a lanzarse desde aquel edificio? ¿Sentirá culpa por ella estar viva, y él no? ¿Culpa por sentir ella misma alivio y descanso después de tanto sufrimiento?

Un punto clave en esta historia narrada por Bonnett y que nos muestra cierta aceptación de la pérdida es cuando comprende que él no se ha suicidado debido al amor de ella que no lo dejaba partir,

Ningún amor es útil para aquel que ha decidido matarse. En el momento definitivo el suicida sólo debe pensar en sí mismo para no perder la fuerza. Incluso, una de las razones para escoger ese final es que nuestro cariño le pese demasiado. (p. 119)

Este momento de su escritura es fundamental porque nos permite comprender su capacidad como ser humano para lograr tomar conciencia de esta situación e intentar soltar y dejar libre a ese otro en una decisión tan discutida en nuestros tiempos: ese decidir sobre la propia vida y la propia muerte.

[Escribir] Da el derecho, sí. Pero me pregunto por qué lo hago.
Quizás porque un libro se escribe sobre todo para hacerse preguntas.
Porque narrar equivale a distanciar a dar perspectiva y sentido.
Porque contando mi historia tal vez cuento muchas otras.
Porque a pesar de mi confusión y desaliento todavía tengo fe en las palabras.
Porque aunque envidia a los que pueden hacer literatura con dramas ajenos. Yo sólo puedo alimentarme de mis propias entrañas.
Pero sobre todo porque, como dice Millás, “la escritura abre y cauteriza al mismo tiempo las heridas”. (p. 126)

Resumen

Este texto explora *Lo que no tiene nombre*, novela escrita por Piedad Bonnett, un testimonio donde la autora enfrenta el suicidio de su hijo Daniel y la imposibilidad de nombrar el dolor de esta

pérdida. La escritura se convierte en un acto de resistencia, un intento de retenerlo y, a la vez, dejarlo ir. Bonnett transita el duelo a través del cuerpo, la memoria y los sueños. Reflexiona sobre la fragilidad del recuerdo y la imposibilidad de comprender del todo la pérdida, reconociendo en el lenguaje su imposibilidad de disipar el dolor, pero también su posibilidad de permitir su elaboración y el reencuentro consigo misma, en una nueva subjetividad, acercándose y dándole voz a lo innombrable.

Descriptores: *Creación, Dolor, Duelo, Escritura, Memoria, Pérdida, Psicoanálisis, Suicidio. Candidato a descriptor: Bonnett, Piedad.*

Abstract

This text explores *What Has No Name*, a novel written by Piedad Bonnett, a testimony in which the author confronts the suicide of her son Daniel and the impossibility of naming the pain of this loss. Writing becomes an act of resistance, an attempt to hold it and, at the same time, let it go. Bonnett navigates grief through the body, memory, and dreams, while reflecting on the fragility of memory and the impossibility of fully understanding loss, recognizing in language its inability to erase pain, but rather to allow its elaboration and the rediscovery of oneself, in a new subjectivity approaching and giving voice to the unnameable.

Keywords: *Creation, Loss, Writing, Memory, Mourning, Pain, Psychoanalysis, Suicide. Candidate to keyword: Bonnett, Piedad.*

Referencias

Bion, W. (1996a). Diferenciación de las partes psicóticas y no psicóticas. En W. Bion, *Volviendo a pensar*. Hormé. (Trabajo original publicado en 1957).
Bion, W. (1996b). Teoría del pensamiento. En W. Bion, *Volviendo a pensar*. Hormé. (Trabajo original publicado en 1962).
Bonnett, P. (2013). *Lo que no tiene nombre*. Alfaguara.
Freud, S. (1987a). Duelo y melancolía. En L. López Ballesteros (trad.), *Obras completas* (vol. 2, pp. 2091-2100). Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1917).
Freud, S. (1987b). El yo y el Ello. En L. López Ballesteros (trad.), *Obras completas* (vol. 3, pp. 2701-2728). Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1923).
Freud, S. (1987c). Introducción del narcisismo. En L. López Ballesteros (trad.), *Obras completas* (vol. 2, pp. 2017-2033). Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1914).
Freud, S. (1987d). Los dos principios del funcionamiento mental. En L. López Ballesteros (trad.), *Obras completas* (vol. 2, pp. 1638-1642). Biblioteca Nueva. (Trabajo original publicado en 1911).
Green, A. (2013). La madre muerta. En A. Green, *Narcisismo de vida, narcisismo de muerte*. Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1983).
Varela, B. (1996). *Canto villano*. Fondo de Cultura Económica.

Recibido 25/03/2025 - Aprobado 24/06/2025

El arte de perder: Caminos del duelo

*The art of losing isn't hard to master;
so many things seem filled with the intent
to be lost that their loss is no disaster.*
Elizabeth Bishop, "One art"

Llega la paciente, puntual, como siempre. Se trata de una sesión adicional a las dos sesiones por semana que tenemos convenidas para su tratamiento. Me solicitó esta sesión, aun cuando ya estábamos en la primera semana del periodo vacacional. Se recuesta en el diván, parece más delgada, la observo profundamente triste, francamente devastada. Inicia su relato contándome que en la preparación para la cena de la pasada Nochebuena su papá salió a las diez de la mañana de su casa para ir al mercado por algunas verduras que hacían falta para cocinar una ensalada que en su familia es tradicional de la temporada. Me dice que, aunque ya cuenta con 78 años, su papá es totalmente independiente, activo, y se mantiene saludable y fuerte, si acaso solo camina un poco más lento que antes. Como a la una de la tarde ella empezó a preocuparse, tenía esa extraña sensación de lo que no se sabe, pero ella sabía que ocurría algo. Por mi parte, empecé a refugiarme en mis propias ideas, sentí el peso súbito del dolor emocional y, sin darme cuenta, por un momento vino a mi mente el recuerdo del fallecimiento de mi madre, ocurrido hace más de veinticinco años. Mientras tanto, la paciente continuaba relatándome que su mamá la tranquilizó y le recordó que su papá en esas fechas les daba el abrazo a todos los locatarios del mercado con los que convivía todo el año, y que no faltaría algún compadre con el que se encontraría que le hubiera invitado un café. Como en años anteriores, no sería raro que llegara aparentemente tarde para hacer la tradicional ensalada, pero que, como siempre, la tendría justo a tiempo para la cena. Sin embargo, hacia las seis de la tarde, mamá e hijas ya estaban preocupadas porque el esposo y papá no regresaba a casa. Cerca de las ocho de la noche, empezaron a buscar al papá de mi paciente en los hospitales, sin tener éxito. Finalmente, pasadas las diez de la noche, un conocido de la familia les aviso que en la morgue yacían los cuerpos de tres hombres de alrededor de ochenta años, sin identificar, que habían fallecido ese día en tres diferentes accidentes en la calle. Cuando acudieron a la morgue, la mamá de mi paciente no se sintió capaz de entrar a reconocer el cuerpo, así que lo hizo ella. En el segundo cadáver que revisó, pronto reconoció la ropa de su papá en

* Asociación Psicoanalítica Mexicana, Ciudad de México, México.

ese cuerpo inerte. Antes de que descubrieran el rostro del cadáver, ella estaba segura de que era su papá. Así fue.

El reporte policial explicaba que mientras el papá cruzaba la calle caminando por la cebra peatonal, una moto a exceso de velocidad perdió el control a unos metros en la misma calle, el motociclista derrapó, la moto se deslizó por el piso ya sin el motociclista y alcanzó al papá de la paciente, lo golpeó por los talones sin que él pudiera darse cuenta de que la moto lo golpearía, lo levantó por los aires y cayó de espaldas al piso, no sin antes recibir un golpe en la zona occipital, contra el pavimento. Esta escena se corroboró por medio de un video captado en las cámaras de seguridad instaladas por el gobierno municipal, video que la paciente se arrepentía de haber visto, como me relató en su sesión. A las dos semanas de estos sucesos, la paciente desarrolló una cefalea migrañosa de difícil control por su pobre respuesta a los analgésicos con los que se suele controlar la migraña tensional. Fue valorada por tres neurólogos en la búsqueda de opiniones diferentes, pero los tres coincidieron en el diagnóstico de migraña tensional, sin justificación neurológica aparente; incluso uno de los neurólogos consultados le dijo que se trataba de un caso de migraña idiopática y le aconsejó que buscara apoyo psicológico.

En las siguientes cuatro semanas la paciente continuó con sus dos citas por semana. Durante las sesiones, la paciente trataba de tener calma, aún no parecía experimentar ansiedad, sí padecía de insomnio y presentaba la migraña en la región occipital casi diariamente, sin que supiéramos qué hacer, ni ella ni yo. En ese momento nos enfrentamos a una situación en la que la capacidad de soñar y pensar del analista se encuentra entumecida, resultado de que la diada analítica está experimentando una vivencia traumática que los rebasa en su capacidad de elaborar y generar un significado. Tal estado en el cual se encuentra la mente del analista Bion (1967/1994) lo llamaba *arrogancia*, ya que se experimenta una dificultad para distinguir el *self* del objeto y se traspone la experiencia vivencial traumática al campo analítico, por lo que el analista y la paciente padecen una relación fusional: cada uno siente al otro como una extensión de su propio *self*, sin que ninguno de los dos se dé cuenta de esto. Lo anterior trae como consecuencia que el proceso psicoanalítico se mantenga en una pausa, congelado, en el *área de fusión-confusión*, a través de identificaciones cruzadas entre el analista y la paciente, y la mente del primero experimente ese entumecimiento que conocemos como *estupidez* (Cassorla, 2013). En esas semanas, durante las sesiones yo experimentaba una profunda tristeza, me sentía muy conmovido por lo relatos de mi paciente, aun cuando no siempre en ellos aparecía su papá. Ella trataba de regresar a su cotidianidad, varias veces me dijo que quería recuperar su "vida de antes", tener la tranquilidad y felicidad de otras épocas que estaban en el pasado inmediato, pero que parecían ahora muy lejanas. En nuestras sesiones de ese periodo, al principio me sentí como bloqueado y triste; después dejé de



Anamaria McCarthy
Jugando, Port Washington, Nueva York, 1958

sentirme triste y no podía conectar con la paciente de la forma en que lo había logrado en otras temporadas de nuestro tratamiento, que ya transcurría en su cuarto año. Sin poder reconocerlo, me mantenía en el *área de fusión-confusión*, en la cual, de acuerdo con la teoría bioniana, ante una experiencia emocional de suficiente intensidad que no puede ser metabolizada por lo traumática que ha resultado, las impresiones sensoriales y emocionales se mantienen en elementos alfa que no pueden ser pensados ni almacenados (Bion, 1962/2009), con lo que se establece un trastorno del pensamiento en el analista que lo hace oscilar en vínculos K y -K, es decir, en el desconocimiento activo (Pistiner, 2011). Sin embargo, en una sesión de la cuarta semana posterior al fallecimiento de su papá, la paciente recuperó el motivo de consulta inicial, me hizo recordar que llegó a solicitar análisis porque en aquellos días su hija estaba cursando su pubertad de manera más activa y le había descubierto unos mensajes con otro chico púber de su misma edad, en los cuales se confesaban que se gustaban, que no necesariamente se querían, pero estaban seguros de que se gustaban y planeaban cómo podrían tener un momento para besarse y probar juntos. Estos mensajes escandalizaron a mi paciente, y en aquel momento ella pensaba que buscar los besos de ese chico sin tenerle cariño, solo por el gusto de hacerlo, era una falta moral grave y una ofensa para ella como su mamá y una falta de respeto para toda su familia. La paciente recordó que había sido un logro terapéutico que lo pudiera “pensar diferente”, que se disculpara con su hija por la forma en que la había tratado cuando creyó que faltaba a la honra de familia. Finalmente, aquella sesión terminó con mucha nostalgia por los tiempos perdidos y por la ausencia de su padre, quien tanto le había ayudado a pensar a su hija como nieta, desde la mirada de su abuelo. En ese momento de aquella sesión, de manera súbita, todo lo bueno que se había conseguido se nubló de nuevo; en mi contratransferencia experimenté de nuevo el embotamiento que el dolor produce, pero en mi mente se dibujó la imagen de que el tiempo se termina por la muerte; aparecieron mis propias pérdidas, que me afectan, destacando el fallecimiento de mi madre. Con todo ello, me conmoví profundamente, pero el tiempo nos alcanzó, se terminó la sesión y lamenté mucho tener que detenerla y verla hasta la siguiente semana.

Más tarde, la paciente me escribió un mensaje contándome que esa noche la migraña había sido más intensa. Yo sentí culpa y vergüenza por no lograr ayudarla, por no poder cambiar las cosas para que ella estuviera mejor. Incluso primero pensé en cómo no se podía regresar el tiempo y ayudar al padre de mi paciente para que cruzara la calle más rápido y evitar que fuera arrollado por la moto, y así salvar su vida, lo que obviamente era imposible: no había nada que hacer, no se podía cambiar. Y fue en medio de esa culpa que apareció al leer el mensaje de mi paciente respecto al aumento de su dolor cuando me di cuenta de que tal vez lo que me venía ocurriendo con la culpa era una forma en la que estaba tratando de cambiar algo en lo que no se puede tener injerencia, y de ser así, más parecía un intento desesperado de sentir que puedo controlar lo incontrolable de lo incierto que caracteriza la vida. En ese momento caí en la cuenta de que esta experiencia seguramente tenía elementos de mis experiencias personales con la muerte de mis propios seres queridos; vino a mi mente el recuerdo de que el día del fallecimiento de mi mamá, con las prisas matutinas, decidí no despedirme de ella, sin saber que no la volvería a ver, lo que trajo de vuelta la culpa que ya había experimentado, pero ahora tenía una forma más profunda, que se relacionaba con la posible contratransferencia que mi paciente me hacía vivir.

En la siguiente cita, exploré con ella la idea de la culpa, aunque sabía que en parte también estaba revisando mi propia culpa, aun sin decirle nada. Esto me hizo pensar por un momento si me encontraba en falta, si estaba rompiendo el encuadre, al no respetar la abstinencia del analista y ser yo el que invitara a la paciente a que revisáramos juntos la idea de culpa, pero seguí adelante, sentí que era necesario, que ambos lo necesitábamos. Le planteé la posibilidad de que ella padeciera culpa por la muerte de su padre como un intento de tratar de controlar lo incontrolable, que es la incertidumbre que caracteriza la vida. Esta interpretación tuvo sentido para la paciente, y me dijo que ahora podía “darse cuenta de que las cosas” eran diferentes a como las había pensado, y agregó: “pero ahora no se me ocurre nada más que decir ni qué hacer”. Por mi parte, en esa sesión me sorprendió mucho que usara la frase “darse cuenta” porque, aunque estaba seguro de que ella no la relacionaba con ninguna teoría, a mí me hizo pensar en Bion, y lo único que atiné a responderle –aun sin estar seguro del porqué– es que deberíamos aumentar nuestras sesiones de dos a tres veces a la semana. La paciente aceptó, y en esa misma semana empezamos una frecuencia de tres sesiones analíticas por semana. En el momento en que “rompí” el encuadre, sin darme cuenta, inicié la posibilidad de que en la diada analítica pudiéramos salir de la culpa; ello permitió volver a humanizar el vínculo con mi paciente y trajo como consecuencia que pudiera empezar a pensar en la estupidez del analista que me aquejaba (Cassorla, 2013).

En las siguientes semanas, ya en una frecuencia de tres veces por semana, me fui dando cuenta de mi dificultad para pensar a la paciente:

por una parte, yo había experimentado culpa y quería cambiar el pasado para que mi paciente no sufriera, lo cual coincidía parcialmente con la culpa que ella experimentaba, pues ella misma se reprochaba que quien debió haber ido al mercado aquella mañana era ella, y no su papá. Por otra parte, no me percaté de que había perdido la capacidad de pensar a mi paciente. Es decir, me encontraba en un estado de estupidez y arrogancia, como los que describe Cassorla (2013) cuando revisa las ideas de Bion, y ello dificultaba pasar a un *darse cuenta* de lo que estaba ocurriendo con mi paciente y conmigo en nuestras sesiones. Para Bion (1962/2009), el ir y venir entre las posiciones esquizo-paranoide y depresiva (EP <-> D), además de una adecuada relación continente-contenidos que representan el analista y la paciente respectivamente, permite el avance en la comprensión de las cosas que han pasado.

Durante los siguientes tres meses, en los que nos reunimos tres sesiones a la semana, me fue quedando cada vez más claro que mi paciente se encontraba en un vínculo -K (Bion, 1962/2009) que se podía pensar como una dificultad para entender el mundo, su vida sin su papá, una nueva forma de estar viva sin su papá en un mundo completamente diferente en su ausencia. Mi paciente no lograba imaginar un mundo sin su papá. En las sesiones que nos fueron más dolorosas y tristes, incluso yo experimenté dolores de cabeza durante y después de las sesiones, lo que me llevó a pensar que también yo podría estar extrañando a su papá, a pesar de no haberlo conocido. A partir de la experiencia de la culpa que vivimos por nuestras pérdidas, y aun cuando la paciente no tuvo conocimiento de mi culpa por la muerte de mi madre ni de la culpa que experimenté por no poder ayudarla, se estableció de manera inconsciente esta culpa como el *hecho seleccionado*. Es decir, la culpa compartida empezó a organizar una serie de experiencias hasta ese momento dispersas y aparentemente incongruentes. De esta manera, el *hecho seleccionado* acerca a la diada analítica al sistema transformacional sin una dirección determinada, pero que permite un avance del estado de vínculo -K al estado de vínculo K (Bion, 1965/2001). Así, pude por fin pensar que la migraña de localización occipital en mi paciente no era casualidad, sino que se trataba de una formación de compromiso que, tal vez, era un modo de mantenerse en contacto con su papá, solidarizándose con su muerte y su posible dolor. De esta forma, gracias al *hecho seleccionado*, diversos sucesos que venían ocurriendo empezaron a tener coherencia, y recuperé poco a poco la capacidad de pensar a mi paciente.

En una sesión, mi paciente retomó el tema de su migraña y la dificultad para quitarla, incluso con analgésicos. Yo le comenté que su dolor era tal vez una forma de mantenerse en contacto con su papá, solidarizarse con el dolor que quizás sintió al morir. La paciente rompió en llanto de manera espontánea y un tanto intensa. Después de unos segundos, que yo viví como largos minutos, me cuestionó directamente: “¿Crees que mi papá no haya sentido nada? ¿Crees que, como dice la policía, murió instantáneamente y no sufrió?”. Mi paciente me explicó algo que no me había dicho, aun cuando ya habían pasado al menos tres meses de la muerte de su padre: me dijo que uno de sus más grandes temores era que él, su “papi”, hubiera tardado en morir, y entonces hubiera sufrido, y agregé llorando: “Mi papi no merecía sufrir al morir, no merecía morir como un desconocido, sin ser identificado”. Yo le respondí que no sabía, que no tenía la respuesta que estaba buscando, pero le dije que lo que sí sabía es que no era necesario que ella se solidarizara con él a través de la migraña, y que yo pensaba que su papá no murió sin ser identificado, que ella lo reconoció y recibió los funerales que en nuestras tradiciones damos a nuestros seres queridos cuando mueren. Ambos lloramos, el tiempo nos alcanzó de nuevo y tuve que parar la sesión. Aunque en mis respuestas verbales siempre le respondí que no sabía si su papá había sufrido o no al morir, porque no lo sabía, en mi actitud y probablemente en mi disposición corporal yo quería transmitirle la idea de que su papá no había sufrido, motivado desde la fantasía de

que cuando mi madre falleció, tampoco había sufrido. Por un momento pensé que lo importante era garantizarle a la paciente que su papá no había sufrido al morir, pero pronto experimenté malestar de tener que mentirle a mi paciente. Logré reponerme y me di cuenta de que lo que representaba *la cura* no tenía que ver con asegurar lo que yo no sabía sobre el sufrimiento de su papá al momento del fallecimiento, sino que se basaba en el acompañamiento de mi paciente en su dolor. Incluso *la cura* estaba en la solidaridad con el dolor de su pérdida que acompañé desde el dolor de mi propia pérdida, sin proponérmelo así. En esta especie de complicidad, me había sentido en falta y culpable de no poder apoyarla, pero ahora me daba cuenta de que no era así: en realidad esta era la experiencia que rehumanizaba nuestra relación terapéutica y nos permitía reponernos de la *arrogancia* y la *estupidez* que había padecido para poder realizar el proceso de acompañarla en su dolor, lo que conocemos como *la cura psicoanalítica* (Winnicott, 1986/2011).

Posteriormente a esta sesión, a la que llegamos como a los tres meses y medio de la muerte del papá de mi paciente, y durante los siguientes cuatro meses más, pudimos empezar a pensar lo ocurrido. Nos fue quedando más claro que la migraña era una formación de compromiso en forma de síntoma psicossomático en la que se depositaba una experiencia vivencial que inicialmente no había podido pensarse ni soñarse, y menos hablarse, por lo que esa experiencia vivencial había tenido que vivirse en forma de migraña para que, tiempo después, pudiéramos salir de la *estupidez* y *arrogancia*, y empezar a pensar poco a poco en lo que había pasado. Como en otro momento del tratamiento con esta paciente, nuestra *función alfa* y nuestra capacidad de *rêverie* se estaba recuperando gradualmente. La experiencia vivencial de muerte sorpresiva de su papá nos había impactado y no podíamos procesar, elaborar esa pérdida (Bion, 1967/1977). Pero esta recuperación venía acompañada del *cambio catastrófico* que acompaña las *transformaciones* que se dan en las rupturas y saltos cualitativos (Pistiner, 2011), como el que representa en la vida de la paciente: habitar en un mundo que era uno con su papá, y pasar de golpe a vivir en otro mundo sin la presencia de su papá.

En esos siguientes cuatro o tal vez seis meses, las migrañas disminuyeron su frecuencia e intensidad: cada vez las experimentaba más espaciadamente, de menor intensidad, y ya respondían a analgésicos que se usan habitualmente para su tratamiento, aunque de cualquier forma continuaban. La paciente se había recuperado bastante, pero persistía el insomnio, tenía periodos de falta de apetito, en los que comía “a fuerzas”. Parecía que ahora la migraña representaba una especie de homenaje de la paciente a la memoria de su padre, resultado del *terror sin nombre* que representó la trágica y sorpresiva muerte de su padre como experiencia vivencial imposible de *elaborar*, que dejó a la paciente, al menos en esa área de su vida, en un vínculo -K, y tuvo como consecuencia la vía psicossomática por medio del dolor de cabeza para tratar de soñar y pensar la muerte del papá que permitiera al fin su *significación* (Bion, 1965/2001, 1962/2009). Esta

idea me vino a la mente en una sesión en la que me comentó que tenía miedo de que se le olvidara algún día la voz o el rostro de su padre, y me preguntó: “¿Tú crees que se me llegue a olvidar la cara o el sonido de la voz de mi papá?”. De nuevo le dije que no tenía la respuesta que buscaba, que yo pensaba que no se le olvidaría y cerca estuve de contarle de mi propia pérdida, hace veintiséis años, y que sigo recordando el rostro y la voz de mi madre cada vez que lo necesito, pero no se lo dije. Recordé también que mucho me ayudó en mi caso honrar su memoria con la lectura, los libros, la pasión por aprender. Tampoco se lo dije, porque por momentos seguía dudando si compartir está información representaba confesión de mi privacidad que debía evitar. Aun así, con esas ideas de la muerte de mi mamá en mente, atiné a decirle que ahora me parecía que con la migraña parecía hacer un “homenaje” a su papá, pero que yo pensaba que había muchas más cosas que no fueran la migraña para homenajear a su papá, y sugerí que fuera algo de su vida y no del momento de su muerte. La paciente se quedó seria y en un primer momento intentó alcanzar a verme desde el diván donde estaba recostada, pero no se levantó ni se giró a su izquierda, no alcanzó a hacer contacto visual conmigo. En lugar de eso, se quedó callada por un momento, en el que yo no experimenté la angustia de otras veces, me sentí tranquilo y me vino la idea de que estaba tratando de recuperar, recordar a su papá. Y entonces me dijo, por primera vez, después de seis u ocho meses de que había fallecido su papá, en aquella sesión:

Es cierto, mi papá me enseñó a no mentir, a luchar por lo que queremos, a trabajar, a ser responsable, a ser empática, a respetar y querer a los demás, a amar a los gatos, me ayudó a entender a mi hija cuando lo necesité. Mi papá vive en mí, no me había dado cuenta de que no ha muerto del todo, que sigue en mí, en todas las cosas que seguimos haciendo juntos como él me enseñó.

Después hizo un silencio más largo, lloró por un largo tiempo, pero en calma, y yo no pude evitar la necesidad de acompañarla en su llanto, que parecía ahora no desesperado y terrorífico, sino elaborador, sanador. Me quedé convencido de que mi paciente había empezado a aceptar su pérdida, que había estado elaborando su duelo y que ahora parecía que estaba o *estábamos* listos para aceptar el perder como una forma de vivir, como una forma de poder continuar. Habíamos logrado constituir una red simbólica que facilitó la recuperación de la capacidad de soñar y pensar nuestras pérdidas, en donde los *elementos alfa* que se presentan como pictogramas son resultado de la transformación de los *elementos beta* que carecen de significado. Esta transformación es posible gracias al *trabajo-de-sueño-alfa*, también conocido como *función alfa* (Bion, 1965/2001; Cassorla, 2013).

En las siguientes semanas mi paciente pasó de ese vínculo -K a un vínculo K, había pasado por un cambio catastrófico que no fue rápido ni sencillo, que le permitió *darse cuenta*; se había recuperado en su *función alfa* y *rêverie* (Bion, 1962/2009). Ahora ya podía empezar a imaginarse una vida y un mundo sin la presencia física de su papá, había aceptado que le había tocado perder a su papá, pero que el amor que le tiene y el amor que su papá le tiene a ella siguen presentes en su vida y en este mundo, incluso en ausencia física de su papá, lo cual sin duda también me permitió recuperarme de la *estupidez* que no me permitía pensar a mi paciente, de esa situación de campo analítico que Cassorla (2013) llama *no-sueños-de-a-dos* y detiene el proceso analítico, además de que me facilitó *darle otra vuelta a la tuerca* de la elaboración y significación de la muerte de mi madre y cómo he tratado de honrar su memoria. Me parece que mi paciente logró una transición del vínculo -K al que le llevó la sorpresiva muerte de su padre, al vínculo K de vivir en un mundo sin su papá, y finalmente a una transforma-

ción de continuar su vida con su papá más plenamente introyectado (Bion, 1965/2001). En consecuencia, mi paciente abandonó el homenaje inconsciente de la migraña occipital, esos dolores de cabeza no los volvió a padecer cuando aprendió el arte de perder.

Resumen

En este artículo el autor presenta una viñeta clínica mediante la cual muestra el trabajo de la diada psicoanalítica ante la pérdida que la paciente experimenta. Se revisa la transferencia de la paciente sobre el analista y se pone un énfasis especial en la contratransferencia del analista. Se tiene como marco teórico para pensar esta viñeta clínica el pensamiento de Bion, con los conceptos de *función alfa*, *rêverie*, *vínculo -K*, *vínculo K*, *arrogancia*, *estupidez*, *darse cuenta*, *cambio catastrófico*, *transformaciones*.

Descriptor: Arrogancia, Cambio catastrófico, Función alfa, Rêverie, Transformaciones, Vínculo K.

Abstract

In this article, the author presents a clinical vignette that displays the work of the psychoanalytic dyad in response to the loss experienced by a female patient. The patient’s transference toward the analyst is examined, with special emphasis on the analyst’s countertransference. Bion’s thought is employed to revise this vignette through the concepts of *alpha function*, *rêverie*, *-K link*, *K link*, *arrogance*, *stupidity*, *realization*, *catastrophic change*, and *transformation*.

Keywords: Keywords: Arrogance, Catastrophic Change, Alpha function, Rêverie, Transformations, K link.

Referencias

Bion, W. R. (1977). *Volviendo a pensar*. Horme. (Trabajo original publicado en 1967).
Bion, W. R. (1994). Sobre la arrogancia. En W. R. Bion, *Estudios psicoanalíticos revisados* (pp. 81-86). Imago. (Trabajo original publicado en 1967).
Bion, W. R. (2001). *Transformaciones*. Promolibro. (Trabajo original publicado en 1965).
Bion, W. R. (2009). *Aprendiendo de la experiencia*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1962).
Bishop, E. (1983). One art. En E. Bishop, *The complete poems 1927-1979*. Farrar, Straus Giroux.
Cassorla, R. M. S. (2013). El analista, su paciente adolescente y la estupidez en el campo analítico. *Calibán*, 11(2), 43-64.
Pistiner, L. (2011). *Sobre el crecimiento mental*. Biebel.
Winnicott, D. W. (2011). *El hogar, nuestro punto de partida*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1986).

Recibido 31/03/2025 - Aprobado 04/06/2025

Caso Petra. La desmentida en Petra: Ferenczi y la red de protección de niños y adolescentes en Río de Janeiro

En *El yo y el ello* (Freud, 1923/1996a), en la segunda teoría pulsional freudiana, encontramos la valoración de nuevos descubrimientos psicoanalíticos sobre la visión del inconsciente, el examen de las relaciones entre las divisiones de la mente y los dos tipos de pulsión, y de las interrelaciones entre las divisiones de la mente.

En la nueva terminología de 1923, con sus tres instancias –*das Es* (ello, inconsciente, id), *das Ich* (yo, ego), *das Über-Ich* (superyó, superego)–, el yo es, inicialmente, un yo corporal, proyección mental de la superficie del cuerpo y representante de las superficies del aparato mental. Sus funciones de control de la motilidad y de la percepción, prueba de la realidad, anticipación, ordenamiento temporal de los procesos mentales, racionalización, defensa compulsiva contra reivindicaciones pulsionales, etc., lo ayudan a enfrentar los peligros del mundo exterior y las exigencias de realidad de la libido, del ello y de los imperativos del superyó.

Sede real de la angustia, el yo es, por excelencia, un mediador, en el intento de ocultar conflictos entre las distintas instancias. Freud subraya la impotencia del yo ante las fuerzas demoníacas del ello, así como la crueldad y la violencia del superyó.

El yo es el genuino almácigo de la angustia. [...] No se puede indicar qué es lo que da miedo al yo a raíz del peligro exterior o del peligro libidinal en el ello; sabemos que es su avasallamiento o aniquilación, pero analíticamente no podemos aprehenderlo¹. (p. 74)

En uno de los últimos trabajos de la segunda tópica, el texto *Inhibición, síntoma y angustia* (1926/1996b), Freud aborda las interrelaciones entre las divisiones mentales, asunto expuesto en *El yo y el ello*, y enfatiza el tema de la angustia, presente desde los primeros trabajos. En esa importante obra, Freud señala que varios peligros específicos y determinantes de la angustia pueden persistir lado a lado, en acción simultánea, en diferentes épocas de la vida: el nacimiento, la

pérdida de la madre como objeto (hasta la primera infancia), la pérdida de un pene (o peligro de castración, hasta la fase fálica), la pérdida del amor del objeto, la pérdida del amor del superyó (miedo del superyó, hasta el período de latencia).

Determinantes de la angustia, el proceso de nacimiento y las futuras situaciones de peligro significan, en cierto sentido, una separación de la madre. Al principio, en un sentido biológico; en la secuencia, como una pérdida directa del objeto; después, como una pérdida del objeto sufrida indirectamente.

En este escrito, la angustia corresponde a la precipitación de algo del trauma, revivido como símbolo mnésico. Cabe aquí destacar que, a pesar de acentuar la desaparición, en determinadas épocas, de la mayoría de los peligros, Freud sostiene la incapacidad de protección total en relación con el retorno de la angustia traumática original: “Cuando el caminante canta en la oscuridad, desmiente su estado de angustia, mas no por eso verá más claro”² (p. 118).

No se podría indicar en la infancia una necesidad de fuerza
equivalente a la de recibir protección del padre³.
Freud, 1927

Para comenzar, corresponde presentar el Núcleo de Estudios de la Salud del Adolescente (NESA), creado en 1974, un área de la Universidad del Estado de Río de Janeiro (UERJ) responsable de la atención integral de la salud de adolescentes en la franja etaria de doce a dieciocho años, que funciona como unidad docente-asistencial en los niveles de atención primaria, secundaria y terciaria.

A lo largo de los años, el NESA consolidó un equipo multidisciplinario, compuesto por médicos, enfermeros, asistentes sociales, psicólogos, fonoaudiólogos, fisioterapeutas, nutricionistas, odontólogos, entre otros, además de destacarse por una infraestructura física adecuada para la recepción de adolescentes y la formación de los alumnos de graduación y posgraduación que allí asisten.

En su trayectoria de medio siglo, el NESA se convirtió en el centro de referencia nacional e internacional de formación, consultoría, realización de investigaciones y trabajos de extensión. Creado según los principios del Sistema Único de Salud (SUS), con un modelo jerarquizado de atención de la salud, el Núcleo es referencia nacional en la salud de adolescentes.

Desde mi ingreso al NESA mediante concurso público, en 1995, y durante intensos meses en el consultorio Ambulatorio de Psicología y

2. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 92 de: Freud, S. (1979). Inhibición, síntoma y angustia. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 20). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1926).
3. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 73 de: Freud, S. (1979). El porvenir de una ilusión. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1927).

* Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Río de Janeiro, Brasil.
** Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Río de Janeiro, Brasil.
1. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a las pp. 57-58 de: Freud, S. (1979). El yo y el ello. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 19). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1923).

Psicoanálisis de dicha institución, atendí a Petra, una adolescente de trece años. El deseo de escribir sobre ella deriva del hecho de que atenderla fue –y sigue siendo– una divisoria de aguas en mi trabajo como psicoanalista del NESA.

En los últimos años, parte de la atención se ha derivado a cuestiones de salud relacionadas a la violencia, especialmente la que enfrenta el segmento femenino, de menor incidencia letal, pero velada y, muchas veces, no identificada. En la atención de adolescentes en el NESA, los casos de mujeres víctimas de violencia se presentan de diversas formas: violencia sexual, física, psíquica, perpetradas por el compañero o la familia; impedimento de asistir periódicamente a la escuela; explotación en trabajo doméstico; etc.

Nuestro trabajo multidisciplinario e interinstitucional se realizó en la región serrana de Río de Janeiro, en la atención de Petra, con historial de abandono escolar, bajos ingresos familiares y constitución monoparental, que convivía solo con el progenitor, dado que la madre la había abandonado. Resaltamos que el acompañamiento de Petra involucró diversas instituciones que componen la red de protección integral al público adolescente, entre las que se destacan la Salud Pública y el Consejo Tutelar.

Las vulnerabilidades sociales enfrentadas por la adolescente extrapolaban la precariedad económica y de acceso a bienes y servicios. Su condición de mujer joven subordinada al abandono afectivo, el machismo, la misoginia y la violencia física y sexual la condujo a múltiples brutalidades. A pesar de las acciones institucionales y multidisciplinarias dirigidas a garantizar abrigo y protección a la adolescente, la marca de la desmentida se impuso en las situaciones perpetradas.

En la traumatogénesis del psicoanalista Sándor Ferenczi, que recorreremos en la exposición del caso Petra, el trauma solo se vuelve desestructurante, una “conmoción psíquica”, en el momento de la desmentida. Se trata, por consiguiente, del abandono de quien se requería para autenticar, significar la violación por medio del reconocimiento del dolor que se apoderó de la niña/adolescente. En el texto *Análisis de los niños con los adultos*, Ferenczi (1931/2021a) revela que lo peor de la desmentida es la afirmación de que nada ha sucedido, que no ha habido sufrimiento. Es eso, sobre todo, lo que vuelve patogénico el trauma. En un pasaje esclarecedor de *Confusión de lengua entre los adultos y el niño* (1933/2021b), el autor observa que la desmentida provoca una identificación con el agresor:

Los niños se sienten física y moralmente indefensos, su personalidad es aún demasiado débil para protestar, incluso mentalmente, contra la fuerza y la autoridad aplastante de los adultos que los enmudecen, e incluso pueden hacerles perder la conciencia. Pero ese miedo, cuando alcanza su punto culminante, los obliga a someterse automáticamente a la voluntad del agresor, a adivinar el menor de sus deseos, a obedecer olvidándose de sí y a identificarse totalmente con el agresor. (p. 117)

Juzgo fundamental el trabajo compartido en el NESA con la asistente social en la conducción de este caso de considerable complejidad. Con Fernanda Graneiro, el encuentro interdisciplinario produjo enfrentamiento, fricción y resonancia. En este caso clínico, ciertas cuestiones permanecen abiertas.

Cuando Petra llegó al NESA para su acompañamiento, cargaba en su cuerpo aún en formación las marcas visibles e invisibles de las muchas violaciones y violencias a las que había sido sometida. En la consulta inicial, tuve frente a mí a una adolescente de trece años menuda, encogida, silenciosa, y a su lado, lo que me llamó mucho la atención, a una mujer de casi cincuen-

ta años, vistosa, robusta, de cabellos llamativamente teñidos de rubio, que repetía, en un tono meloso e insistente, cuánto cariño y celo tenía por sus hijos del corazón, y que decía cumplir con responsabilidad las obligaciones legales a ella atribuidas.

En la historia de nuestra adolescente hay una sucesión horripilante de hechos. A sus doce años, el padre “da” a Petra como pago de una deuda de juego al “ganador de la ronda”, que la lleva a su casa y, junto con su hijo, la convierte en esclava sexual de la familia. Poco tiempo después, ella se encuentra embarazada de uno de los abusadores, que la devuelven al padre, que no la acepta en su condición de gestante. Y así Petra entra en el sistema de protección destinado a niños y adolescentes en condición de vulnerabilidad.

El Estatuto del Niño y el Adolescente, Ley 8.069 (1990), al promulgarse previó la acogida como medida de protección para niños y adolescentes en situación de vulnerabilidad, tanto en instituciones como en familias de acogida, medida que no debería superar los dieciocho meses. No obstante, constatamos en muchas situaciones que el individuo entra siendo aún niño en la acogida institucional y sale recién al llegar a la mayoría de edad. La modalidad de acogida en familias es preferencial y prioritaria, además de ser la indicada por diversos estudios en el mundo, pues posibilita una experiencia más individualizada y adecuada a las necesidades de la persona acogida, así como la cotidianeidad de un ambiente familiar.

En la consulta, Petra ya era madre de una bebé saludable de pocos meses, que divisé algunas veces al cuello de su “madre de guarda” en la sala de espera. Hasta hoy recuerdo con nitidez mi extraña sensación de incomodidad cuando, muy avergonzada, la cabeza gacha, silenciosa, Petra me presentó a su hija en brazos. Desanimada y sin gracia, parecía una adolescente todavía niña, arrojada abruptamente, sin comprensión, a una “adultez” prematura. Había allí como una adherencia silenciosa al sufrimiento, a un dolor traumático, invisible, inaudible, inescrutable: una pérdida irreparable.

Durante meses, oí relatos de la rutina de mi paciente, de los tantos *bullyings* que había sufrido en la escuela durante su embarazo, cuando empezó a esconderse de los compañeros en los recreos. También eran pauta las transformaciones angustiantes en su cuerpo, las constantes miradas escrutadoras que la juzgaban, la aislaban, la soledad del parto, que la hacían sentirse verdaderamente desnuda, sin ayuda.

Con cierta formalidad y distancia, Petra hablaba en las consultas sin mayores dificultades. Curiosamente, cuando el tema era su vida en casa, la forma en que ella y su hija vivían, el modo en que las trataba la nueva familia, Petra se ahorra notablemente las palabras.

Mi paciente era sucinta en cuanto al amamantamiento, los cuidados de la hija, la convivencia con la madre y los hermanos en las tareas de la casa. Sus historias breves y reducidas daban a entender que, en ese terreno íntimo, en su cotidianeidad, las cosas andaban bien, sin grandes quejas, sin mayores detalles.

Petra, escueta, se reconocía agradecida con su madre de guarda; sobre los hermanos, respondía con monosílabos. De cierta manera maquinal, en las consultas, la adolescente parecía indicar en su mundo más próximo un sufrimiento velado. Como se ha observado en el psicoanálisis, aun cuando alguien intenta ocultar algo, su lenguaje corporal y sus gestos pueden revelar más que las palabras⁴. Mi paciente y su bebé seguían en acompañamiento en un servicio de pediatría, en Petrópolis.

Tras la llamada, mis primeros pasos fueron exponer el caso a la asistente social Fernanda Graneiro y contarle a Petra mi conversación con la pediatra de su hija. En una consulta compartida, con tacto, Fernanda y yo le preguntamos cómo se sentía ante el hecho de que denunciáramos su caso al Consejo Tutelar.



Héctor Solari
Paisajes después de la batalla, 3 (2019),
pastel sobre papel, 50 x 64 cm

En determinada consulta, sin la presencia de la madre de guarda, la pediatra, que ya percibía en Petra cierto adelgazamiento y otras señales de descuido, le hace un examen físico a la adolescente, el cual evidencia manchas violáceas en su cuerpo que sugieren constantes malos tratos. Como ya ha constatado, en consultas anteriores, cierta hostilidad dirigida a Petra por su cuidadora, la médica pregunta a la adolescente el motivo de las lesiones en su cuerpo. Petra se mantiene avergonzada y silenciosa. Por vía telefónica, la pediatra me relata la consulta y señala la urgencia de denunciar la situación al Consejo Tutelar.

4. Freud habría dicho: “Ningún ser humano es capaz de esconder un secreto. Si la boca se calla, hablan las puntas de los dedos”..., aunque no haya una fuente que confirme esta afirmación.

Si antes Petra parecía querer ocultar su sufrimiento, entonces pasa a contarme con agitación e indignación las atrocidades a las que la sometían. Los días dedicados sin pausa a los cuidados de la niña, la esclavitud de un trabajo doméstico, las ausencias a la escuela, los malos tratos, la falta de afecto en general. Lo que anteriormente encubría, silenciaba, asomaba en ese momento con intensidad. Ferenczi, norte de esta exposición, considera fundamental la disposición del analista a abrirse, verse afectado, acoger el sufrimiento del otro, darle testimonio. Invita al psicoanalista a estar presente, con valentía, a implicarse más en el proceso analítico. Acoger a Petra de manera afectuosa,

respetar su ritmo, “sentir con” ella en un espacio de afección mutua implicó valerme de Ferenczi en la conducción de este caso especialmente traumático. En este contexto de empatía, Petra puede confiar: “La víctima se identifica con el agresor y repite el acto del agresor” (Ferenczi, 1933/2021b, p. 117).

En constante contacto telefónico con la pediatra, informamos que notificaríamos al Consejo Tutelar⁵ las violencias vividas por la adolescente en su convivencia con la familia de acogida. Tras la recepción de la notificación, un consejero entró en contacto con la institución para mayor esclarecimiento. Realizamos una reunión multidisciplinaria e intersectorial, con la presencia de la médica petropolitana, y presentamos los diversos elementos que componían la historia de múltiples violencias vividas por la adolescente, incluso en la casa de acogida que debía cuidar a Petra y protegerla.

El procedimiento adoptado por el Consejo fue convocar a la madre de guarda y a la adolescente a la consulta. En esa oportunidad, Petra negó todas las situaciones de violencia y malos tratos vividos junto con la familia de acogida. Aun ante las negativas de la adolescente, el consejero tutelar, comprendiendo la gravedad de las violencias y basándose en las informaciones presentadas por el equipo de salud, solicitó al Juzgado de Infancia y Adolescencia que otra familia habilitada acogiera a Petra y a su bebé en una unidad de acogida.

Si es posible pensar el trauma psíquico como foco de atención ferencziana, Eugênio Cane-sin Dal Molin (comunicación personal, 2 de setiembre de 2023), en su exposición en el Curso Preparatorio para la 14ª Conferencia Internacional Sándor Ferenczi nos presenta el concepto de trauma como constelaciones. Hoy, podemos considerar que quien dice Ferenczi, dice trauma.

En la elaboración de su traumatogénesis, Ferenczi ve como determinante el papel del medio externo en la creación de experiencias traumáticas. Los traumas no se adhieren a un evento, no son inherentemente traumáticos, no tienen realidad ontológica. El proceso traumático es dinámico y se inscribe en un contexto de varios personajes capaces de afectarse mutuamente.

En la traumatogénesis ferencziana, el trauma no se reduce al momento, y podemos pensar en dos tiempos: primero, la intensidad insoportable de lo vivido; a continuación, una descalificación, una desmentida de lo vivido. En nuestro caso, inicialmente, la venta de Petra por parte del padre implica en la paciente una aniquilación del sentimiento de sí, una incapacidad de actuar, de pensar, de resistir. En un segundo momento, su punto más agudo, lo que Petra vivió fue invalidado por una figura de confianza: en este caso, la madre de guarda.

Al pensar en nuestro caso a la luz de Ferenczi, podemos decir que el segundo adulto que no es el agresor –en el caso de Petra, la madre de guarda– niega la realidad de la adolescente, no reconoce el sufrimiento generado por el primer shock. Como consecuencia de la desmentida, Petra acaba por adaptarse a la experiencia de abuso, se vuelve dócil, obediente, y se identifica con su cuidadora agresora. Impedida de narrar su dolor de modo de transformarlo, la adolescente no encuentra otra alternativa que fingirse muerta. “Puede pensarse en los frutos que se ponen maduros y sabrosos demasiado rápido, cuando el pico de un pájaro los hiere, y en la madurez apresurada de un fruto embichado” (Ferenczi, 1933/2021b, p. 119).

En su ampliación teórico-clínica del trauma psíquico, Ferenczi considera fundamental en el proceso de creación del trauma la negación del sufrimiento del otro. Dal Molin (2016) resalta que es preciso alguien que valide, al menos al comienzo de nuestra vida, nuestras experiencias para que creamos en ellas como verdad.

5. Una de las atribuciones del Consejo Tutelar –y, por lo tanto, de los miembros que lo componen– es atender niños y adolescentes con derechos violados o amenazados. Además, el consejero tutelar es responsable de promover la derivación de situaciones a los padres o responsables, mediante cláusula de responsabilidad.

En la clínica, incluso después del desenlace del proceso de formación del trauma, el analista puede ayudar al analizando a dar sentido al trauma, a simbolizar, a validar algo del orden del terror. En el caso de Petra, buscamos condiciones para que ella pudiese hablar, subjetivarse frente al trauma.

La oposición entre psicología individual y social o de las masas, que a primera vista puede parecer muy significativa, pierde buena parte de su agudeza y mucho de su nitidez si la examinamos más atentamente.

En el tiempo actual, de cambio de paradigma de la lectura de Ferenczi como texto vivo, somos llevados a pensar la desmentida en el plano social. Sabemos que el sentimiento de haber sido sometidos a algo negativo puede marcar la memoria de determinado grupo, al punto de definir su identidad colectiva.

A través de Ferenczi, se trata hoy de señalar violencias y toxicidades potencialmente presentes, en especial en las relaciones de asimetría. Frente a las diversas formas de padecimiento derivadas de esas realidades, urge apuntar las implicancias subjetivas de todas las formas actuales de trauma y opresión.

El psicoanalista Daniel Kupermann (2019) considera a Ferenczi nuestro *enfant terrible*, uno de los principales nombres en la historia del psicoanálisis del siglo XX. Su ética del cuidado clínico, más elástica, inclusiva y horizontal, acoge dolores individuales y colectivos, al mismo tiempo que nos hace repensar nuestro lugar en el mundo.

La violencia, en tanto fenómeno multicausal, alcanza a todos los grupos sociales, instituciones y franjas etarias. En Brasil, ha alcanzado índices significativos de muerte, constituyendo, junto con las razones externas, una de sus principales causas. En cuanto a los malos tratos contra niños y adolescentes, particularmente en el caso de la violencia sexual, se han convertido en prioritarios en la agenda pública.

Brasil desde el período colonial destinó a los niños y adolescentes denominados “desvalidos”, “abandonados” y “en situación irregular” a un tratamiento que se destacaba por el confinamiento en orfanatos y reformatorios.

A partir de 1999 comienza a construirse un amplio Sistema de Garantía de Derechos del Niño y del Adolescente, con el objetivo de efectivizar la protección en todas las dimensiones. En este contexto, comienzan a surgir iniciativas de acogida en familias *ad hoc*, aunque cobran fuerza recién a mediados de los años 2000.

Es importante recordar que, en el período en que Petra fue “cuidada” por una familia de acogida, tal política aún estaba construyéndose y no tenía las características actuales de un trabajo consolidado, en el que quien acoge tiene un apoyo multidisciplinario.

Al perder la confianza en sí, Petra acabó, lamentablemente, adhiriendo a un discurso en el que no se reconoce: un discurso en el que el no reconocimiento de la narrativa de sufrimiento de un sujeto en condición de vulnerabilidad implica la desmentida de su experiencia y de su

testimonio. Tras desmentir lo que anteriormente había afirmado, es decir, su historia traumática singular, Petra fue derivada a otra familia de acogida en la región serrana de Río de Janeiro. Y así la perdimos de vista. No tuvimos más contacto con la adolescente *niña*, que nos dejó abiertas tantas cuestiones importantes.

A propósito del caso Petra, indaguemos ahora: ¿cómo hablar en materia ciudadana de cara a un fragmento poblacional tan estigmatizado como los adolescentes y jóvenes de las camadas empobrecidas de la sociedad?

Desde su infancia de graves pérdidas, en condiciones de extrema pobreza, sociabilidad violenta, uso y abuso de drogas por parte de los padres, pocos años de escolarización, iniciación precoz de la vida sexual, explotación de trabajo doméstico, etc., Petra fue duramente agredida al identificarse con el agresor. En este caso, la naturalización de la violencia contribuyó a su repetición, en el futuro, por la propia adolescente.

Debido a la condición de vulnerabilidad, miedo, vergüenza, o por considerar prácticamente imposible superar obstáculos en su trayectoria para obtener asistencia y protección, muchos adolescentes –aquí se incluye a Petra– permanecen callados. Sabemos que el desconocimiento del flujo de la red de protección y el sentimiento de soledad e impotencia en un ambiente de violencia representan un riesgo real de abandono del tratamiento y descrédito respecto de las acciones profesionales e institucionales.

Es imposible hablar de subjetividad –para nosotros, cuestión esencial– sin tener en cuenta al actor y su protagonismo. En el caso de Petra, la adolescente, en última instancia adhirió a prácticas de violencia, de sumisión. No podemos dejar de afirmar que la elección de un camino, aun en la encrucijada, depende, está a cargo del sujeto.

Insistamos en resaltar la importancia de los profesionales de la salud en su articulación con la red de protección social y demás sectores gubernamentales en la elaboración de estrategias para enfrentar situaciones de violencia y promover la salud. La atención multiprofesional e intersectorial es fundamental en las situaciones de violencia.

Considerar al adolescente un sujeto de responsabilidad y de derecho implica no pedagogizar el tratamiento, no medicalizar el sufrimiento, no institucionalizar el cuidado. Se trata de dar voz y escucha a los jóvenes, base de cualquier acción transformadora de nuestras relaciones sociales, en la construcción de un proyecto terapéutico eficaz. Si aún estamos, actualmente, lejos en este proceso, sabemos que el camino existe. A pesar del hecho, desde tiempos primordiales, de la exclusión marginalizante, encontramos hoy un conjunto de actitudes, individuales y colectivas, personales o del Estado de derecho, abocadas a la ética del bienestar de los sujetos humanos.

Resumen

A través del psicoanálisis de Sigmund Freud y de Sándor Ferenczi, en especial por vía del concepto de desmentida de Ferenczi, la autora investiga el caso de Petra, una adolescente atendida en el Núcleo de Estudios de la Salud del Adolescente (NESA; Río de Janeiro), con un historial traumático de vulnerabilidad social, violencias sucesivas, psíquicas y físicas, abandono, abuso y pérdidas brutales, sin ayuda. Frente a la intensidad de lo insoportable, de la oscilación de la joven entre subjetivarse y aniquilarse en tanto sujeto, la autora pretende interrogar, de modo interdisciplinario, los *impasses* y los límites en el caso Petra.

Descriptores: *Psicoanálisis, Trauma, Desmentida, Interdisciplina. Candidato a descriptor:* *Ferenczi, Sándor.*

Abstract

Based on the psychoanalysis of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi, especially on the Ferenczian concept of denial, the author investigates the case of Petra, an adolescent treated at the Center for Adolescent Health Studies (NESA, by its Portuguese acronym; Rio de Janeiro), with a traumatic history of social vulnerability, successive psychic and physical violence, abandonment, abuse and brutal losses, without help. Faced with the intensity of the unbearable, the young woman's oscillation between subjectivizing herself and annihilating herself as a subject, the author intends to interrogate, in an interdisciplinary way, the *impasses* and limits of Petra's case.

Keywords: *Psychoanalysis, Trauma, Denial, Interdiscipline. Candidate to keyword:* *Ferenczi, Sándor.*

Referencias

Dal Molin, E. C. (2016). *O terceiro tempo do trauma: Freud, Ferenczi e o desenho de um conceito*. Fapesp; Perspectiva.

Ferenczi, S. (2021a). Análise de crianças com adultos. En A. Cabral (trad.), *Obras completas* (vol. 4, pp. 79-96). Martins Fontes. (Trabajo original publicado en 1931).

Ferenczi, S. (2021b). Confusão de língua entre os adultos e a criança. En A. Cabral (trad.), *Obras completas* (vol. 4, pp. 111-124). Martins Fontes. (Trabajo original publicado en 1933).

Freud, S. (1996a). O ego e o id. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 19, pp. 13-80). Imago. (Trabajo original publicado en 1923).

Freud, S. (1996b). Inibições, sintomas e ansiedade. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 20, pp. 107-210). Imago. (Trabajo original publicado en 1926).

Kupermann, D. (2019). *Por que Ferenczi?* Zagodoni.

Ley 8.069 (1990). Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente e dá outras providências. 13 de julio de 1990. Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/18069.htm

Recibido: 29/03/2025 - Aprobado: 14/07/2025

Traducción del portugués: Gastón Sironi

Pérdidas y reinenciones en la historia del psicoanálisis

Perdiendo certezas

En las últimas décadas, los analistas hemos venido perdiendo certezas que el encuadre, los estándares y la teoría de la ortodoxia dictaban. Eran imposiciones, pero sus voces nos daban la seguridad de sostener una práctica probada por los años, que estaba fuera de toda discusión. Fue una pérdida que resultó de sucesivos enfrentamientos con la agenda de la contemporaneidad. Giros en la historia de la sociedad, como ese que el lacanismo atribuye a una “declinación del Nombre del Padre” o las ciencias sociales a un eclipse del patriarcado. Mutaciones que confunden tanto a psicoanalistas como a adversarios del psicoanálisis, tentándolos a veces a concluir exageradamente pérdidas desmesuradas como la de una caducidad irreversible del complejo de Edipo.

La declinación de la autoridad paterna ya comenzó a insinuarse en tiempos de Freud; no cuesta mucho trabajo reconocerla en ciertas escenas de la vida cotidiana de los relatos de sus casos. Y no hizo falta entrar al siglo XXI para que el psicoanálisis, desde distintas latitudes y desde la voz de distintos representantes, comenzara a estudiarla explícitamente, sin descuidar lo que eso comprometía al cuadro clásico del complejo de Edipo.

Poco a poco se aceptó ir dejando de lado la perspectiva binarista que las lecturas más didácticas y conservadoras del discurso freudiano habían fijado. La revisión de esa ortodoxia dio paso a la invención de diversos aportes, como los de algunas psicoanalistas mujeres que Lacan supo tomar en cuenta, como precisaremos más adelante. Esto permitió ir cediendo en lo que hasta entonces se consideraba psicopatológico y acordar con los reclamos de los feminismos, los discursos de género y *queer*. En el abordaje analítico, los pacientes anteriormente diagnosticados como psicóticos o perversos pasaron a considerarse como neuróticos de la diversidad sexual.

Si bien no todo está perdido, no es menos cierto que los años han ido evidenciando la prescripción o incompletud de los manuales psicoanalíticos clásicos. Como ejemplo, sirva este recuerdo de fines de la década de 1990. Por entonces, yo me iniciaba en mi práctica profesional en un equipo de psicopatología de orientación psicoanalítica clásica de un hospital de enfermedades infecciosas; en ese entonces el sida seguía siendo una epidemia mortífera. Eso me obligó a

confrontar anticipadamente con pacientes a los que hoy conocemos corrientemente como sujetos con dilemas de “identidad de género”. Entre los internados encontré con mucha frecuencia una población que ahora se reúne bajo el paraguas LGBTIQ+. Por entonces, su problemática se encontraba tan marginada por la sociedad como por la bibliografía con la que me estaba formando como psicoanalista.

En el salón donde se hacían los ateneos clínicos había colgado un “mapa” de cómo se distribuía la población de pacientes. En el centro se hallaban los sacerdotes, rodeados por el sector de los homosexuales laicos; me explicaron que estos dos grupos iban en descenso porque habían aprendido a cuidarse y que eso los distinguía del tercer sector en permanente aumento, proveniente de las regiones más marginales de los suburbios.

En la pobreza extrema estaban los trans, que en su mayoría estaban prostituidos o delinquían debido a que era la única vía laboral que acababan encontrando. Algunos tenían sus cuerpos azulados por los tatuajes, en una época en la que todavía estaba lejos el uso masivo de esas marcas.

Pronto se me acercó insistentemente uno de ellos, al que le gustaba llamarse Claudia. Tenía veinticinco años; su desenvoltura, cordialidad y sentido del humor desenchaban cualquier reflejo mío por confirmar los diagnósticos en los que, por mi formación, esperaba encasillarla. A pesar de asegurar que era una mujer enjaulada en un cuerpo de hombre, no presentaba indicios de automatismo mental u otras manifestaciones más evidentes de las psicosis con certezas delirantes; tampoco entraba fácilmente en el identikit de las perversiones en *acting*.

En el abordaje de este y otros casos semejantes, los conocimientos de mis colegas mayores y del supervisor se desenfocaban y su respuesta tomaba el atajo de privilegiar las urgencias de lo social. Lo subjetivo quedaba eclipsado y eso era, pude entenderlo años después, debido al vacío teórico y técnico que tales casos revelaban. Recién estaba escribiéndose y comenzando a circular la bibliografía que fue abriéndose paso cada vez con más autoridad, no sin resistencias de varios de nuestros maestros y nuestra propia incredulidad. Lo cierto es que por entonces estábamos en apuros, aquellos no eran pacientes que se presentaran en ateneos clínicos o supervisiones en las instituciones psicoanalíticas. Se trataba de una población invisible, intratable, la clasificación de “no analizable” era la respuesta que se escuchaba; desde luego, eran cuadros que el analista en formación sobreentendía que no debía elegir para sus supervisiones didácticas.

Así como en 1909, cuando Freud fue por única vez a Estados Unidos junto con Jung y al ver la Estatua de la Libertad le comentó “No saben que les trajimos la peste”, la contemporaneidad trajo dos plagas que sacudieron el psicoanálisis: el sida, que impulsó la agenda de los estudios de género, y el Covid-19, que introdujo de forma dramática la atención virtual en psicoanálisis.

* Asociación Psicoanalítica Argentina, Buenos Aires, Argentina.

Por este y otros encuentros no menos inesperados de los giros de la contemporaneidad, el transcurrir de los análisis perdió más de una vez la brújula. Los cambios epocales transformaron el cómo y a través de qué se entablan relaciones con los otros, sea por la nueva tolerancia a la diversidad sexual o debido a la progresiva horizontalidad del trato en las relaciones jerárquicas o a los nuevos medios de la comunicación virtual.

Ahora mencionamos con otra cautela el diagnóstico de perversión; el contrato analítico se ha vuelto menos exigente en cuanto a la frecuencia, la formalidad y el empleo del diván; las plataformas virtuales van ganando espacio, y el analista, para estar a la altura de su tiempo, no debe ser un analfabeto digital. Pero no se trata de pura pérdida, sino de mutación de las prácticas. Cambios que, a veces, en sus comienzos pudieron parecer imprudentes, y luego se revelaron inofensivos; por ejemplo, en estas latitudes el tuteo no estaba permitido en un análisis, y ahora no se cuestiona ni resulta preocupante. Asimismo, ya hay suficiente evidencia de que las transferencias se generan y sostienen también en la virtualidad, y que la neutralidad y la abstinencia no quedaron obsoletas, sino que se ponen en escena de otras maneras. El analista hoy se encuentra allí, en esa pantalla, a veces como lo más íntimo y estable que el sujeto puede encontrar a su alrededor.

Por otra parte, la vida de hoy implica en muchos casos padecer de falta de lugar, quedar caído de las escenas del mundo, sean presenciales o virtuales. Los analistas tampoco estamos eximidos de ello, y eso reclama encuadres, estándares y bibliografía que están en vías de producirse. *No es tanto que la ortodoxia se haya perdido como que los nuevos tiempos muestran faltas que debe y puede tramitar.*

Ahora bien, no hubo que esperar a nuestros tiempos para encontrar esa dialéctica de la pérdida y de la falta en la práctica y la teoría psicoanalíticas. Si miramos hacia atrás, muchas veces las novedades de la época sacudieron el psicoanálisis, pero no es menos cierto que también ayudaron a producirlo.

El psicoanálisis nunca fue uno solo ni estuvo desde siempre

Tanto Freud como Melanie Klein, Karen Horney, Lacan o Bion, entre otros, entendieron y se sintieron animados por el hecho de que el psicoanálisis estuviese atravesado por las contingencias, y supieron no retroceder ante los progresos y las tragedias de su época, y dialogar con los discursos y movimientos culturales emergentes.

Veamos cómo algunas contingencias que atravesaron les hicieron perder las certezas iniciales y ganar nuevos cimientos para la doctrina, levantando lo que hoy tenemos por sólidos pilares. Por ejemplo, hacia 1880 hubo un gran debate en torno a los accidentes ferroviarios para ciertos casos en los que no era posible encontrar la lesión que justificara los síntomas como tampoco asegurar que se trataba de simulación. Eso acabó empujando hacia una nueva conceptualización de la histeria, ya no reducida solamente a la feminidad; el psicoanálisis, que estaba en sus comienzos, se vio alentado a concluir al respecto un nuevo estatuto para la histeria y a articular la noción de trauma con la de angustia (Sanfelippo, 2018, pp. 35-88).

Tres décadas más tarde, el pensamiento de Freud fue conmovido por la epidemia que la Primera Guerra Mundial había traído: las neurosis traumáticas de guerra; no hace falta decir como eso sirvió para introducir un *Más allá del principio de placer* (Freud, 1920/1990d) y trastocar la metapsicología en la década de 1920. La primera tópica, hija de la *belle époque*, se había acotado a la eliminación del trauma de seducción a partir del retorno a la conciencia de su recuerdo reprimido; la guerra había llevado a los consultorios a traumatizados que conservaban del golpe la conciencia de un recuerdo extremada y machaconamente nítido.

Lo vemos a Freud repensando o pensando por primera vez la centralidad de la agresividad humana: ¿cómo con tanta facilidad se convenció a la población de ir a los frentes de lucha a matar a su semejante? Por un lado, se podía pensar en los efectos sobre la subjetividad de la época, del ideal y del superyó, pero al mismo tiempo era la prueba fehaciente de la expresión de la pulsión de muerte. Freud escribe *De guerra y muerte: Temas de actualidad* en 1915, recién comenzada la guerra; emprende sus trabajos sociológicos como *El porvenir de una ilusión*, de 1927, y *El malestar en la cultura*, de 1929, y mantiene con Einstein la correspondencia de ¿Por qué la guerra?, de 1932, promovida por la Liga de las Naciones. A la pregunta sobre si hay algún camino para evitar a la humanidad los estragos de la guerra, responde:

Usted se asombra de que resulte tan fácil entusiasmar a los hombres con la guerra y, conjetura, algo debe de moverlos, una pulsión de odiar y aniquilar [...]. Creemos en la existencia de una pulsión de esa índole y justamente en los últimos años nos hemos empeñado en estudiar sus exteriorizaciones (Freud, 1933 [1932], p. 183)

Los cambios en la teoría y la práctica de Melanie Klein se vieron igualmente atravesados y empujados por el estallido de una guerra. En 1939, a comienzos de la Segunda Guerra Mundial, los cañonazos y bombardeos retumban en sus historiales y en sus reportes de materiales clínicos, como por ejemplo el conocido caso Richard, un paciente que comienza su análisis a los diez años y cuya ansiedad en el marco de la guerra le había hecho imposible asistir al colegio; se puede observar cómo la técnica quedó teñida de intervenciones en las que escenas bélicas terminaban vinculadas de algún modo a sus interpretaciones:

La guerra en general le había reactivado ansiedades tempranas, asustándole en forma particular los bombardeos y las bombas. Seguía muy de cerca las noticias sobre la guerra y tomaba mucho interés en los cambios que se iban produciendo; esta preocupación apareció constantemente en el análisis. (Klein, 1961/s. f., p. 7)

Y continúa, hablando de ella en tercera persona en la transcripción de sus notas de las sesiones:

[En una sesión] Richard se pone a mirar algunos de los dibujos anteriores [...] M.K. entonces le pregunta qué cree que

significa, y como Richard no quiere contestar, ella interpreta que los aviones británicos son la familia. Richard se muestra entonces interesado y con deseo de cooperar, y dice que el bombardero alemán tachado, que está en el lado derecho, también lo representa a él. De repente se inquieta, se pone de pie y (tras una evidente lucha interior) dice que tiene un secreto que no puede contar a M.K., pero casi inmediatamente lo relata: anoche se ensució los pantalones y la cocinera se los tuvo que lavar. Agrega con vergüenza que esto no le pasa con frecuencia, pero que a veces cree poder contener “lo grande” y luego resulta que al final no puede hacerlo. M.K. interpreta que se ha acordado de su “secreto” en el momento en que reconocía que en el dibujo él era el bombardero malo alemán, y que esto se debe a que siente que “lo grande” son bombas. (p. 23)

Y hace esta acotación donde podemos ver cómo lo entrelaza con sus desarrollos teóricos:

Quizá la causa por la cual se ensució los pantalones anoche fuera el temor que tenía de bombardear a su familia con materia fecal; de esta manera, ahora puede confesar su temor, poner a prueba si en realidad “lo grande” es peligroso y además ha logrado librarse de esta materia fecal secreta que cree que hay dentro de él. (p. 23)

La agresividad lacaniana: Otro resultado teórico de la Segunda Guerra Mundial

Si el espectáculo de la Primera Guerra Mundial había empujado a Freud a escribir *Más allá del principio de placer* (1920/1990d), lo ocurrido en la Segunda lleva a Lacan a presentar en Bruselas, en el XI Congreso de los Psicoanalistas de Lengua Francesa, de 1948, el informe “La agresividad en psicoanálisis”. Allí afirma que la constitución del Yo emerge de la rivalidad imaginaria con el semejante. Un año antes había publicado “La psiquiatría inglesa y la guerra” (Lacan, 1947/2014a), a propósito de las prácticas grupales con la tropa dirigidas por Bion y conversaciones que mantiene con Turquet, que había participado en el servicio de inteligencia inglés, todo lo cual contrastaba con lo que había visto como psiquiatra asimilado al ejército, del estado subjetivo de la oficialidad francesa. Veamos cómo articuló ese juego de diferencias con sus referidas impresiones acerca del eclipse del patriarcado:

Mi grado solo me permitía acceder de oídas a las muestras que teníamos de la ineptitud para la guerra de los cuadros superiores. Solo indicaré que encontraba aquí en la escala colectiva el efecto de degradación del tipo viril que había referido a la decadencia social de la *imago* paterna, en una publicación sobre la familia en 1938. (pp. 123-124)

El informe intenta, además, conceptualizar cómo la propaganda bélica había empleado los nuevos medios masivos, particularmente en la edición de imágenes cinematográficas y televisivas. Recordemos que la primera transmisión en directo por televisión ocurrió a propósito de la inauguración de las Olimpiadas de Berlín, en 1936:

El creciente desarrollo, en este siglo, de los medios para actuar sobre el psiquismo, una manipulación concertada de las imágenes y de las pasiones, de las que ya se ha hecho uso con éxito contra nuestro juicio, nuestra firmeza, nuestra unidad moral, darán lugar a nuevos abusos de poder. (pp. 131-132)

El acceso de las mujeres al mundo del trabajo y el aumento de los divorcios

Durante la Segunda Guerra Mundial, hubo otras novedades decisivas. Una fue debida a que las mujeres de los países beligerantes asumieron exitosamente roles hasta entonces reservados a los hombres, que estaban en el frente de batalla. Con el retorno de la paz, ese movimiento tuvo una vuelta a lo anterior solamente parcial, fijando un antecedente que acabará transformando el lugar de la mujer en la cultura occidental.

Una consecuencia de ese acceso de las mujeres al trabajo y al salario fue la liberación de ataduras que impedían, a la gran mayoría, cuestionar a sus maridos y pensar en el divorcio. La mencionada caída de la *imago* paterna decimonónica encuentra en estas circunstancias su tiro de gracia.

Freud muere en el comienzo de la Segunda Guerra Mundial, pero la práctica del psicoanálisis llevada adelante por mujeres no debió esperar sus consecuencias. Freud las alentó muy tempranamente a hacerlo. Entre otras, a Helene Deutsch, Margarethe Hilferding, Hermine von Hug-Hellmuth, Jeanne Lampl-de Groot, Lou Andreas-Salomé, Erzsébet Révész, Beata Rank, Marianne Kris, Edita Sterba (Mühlleitner, 2000, pp. 642-668) y Marie Bonaparte. De sus seis hijos, será Anna, la menor, quien lo suceda en la dirección del movimiento.

La declinación del patriarcado y la metamorfosis del Edipo en la segunda mitad del siglo XX

No hizo falta esperar al siglo XXI para que el psicoanálisis, desde distintas latitudes y desde la voz de distintos representantes, comenzara a notar la crisis del patriarcado y a reflexionar acerca de cómo comprometía la puesta en escena del complejo de Edipo. La declinación de la autoridad paterna ya comenzaba a insinuarse en tiempos de Freud; podemos reconocerla entre líneas en los relatos de casos de los *Estudios sobre la histeria* (Freud y Breuer, 1893-1895/1992a), “El caso Dora” (Freud, 1905 [1901]/1992b), o en *Análisis de la fobia de un niño de cinco años* (Freud, 1909/1998). La rigidez de la familia decimonónica estaba entrando en problemas, tanto más en ciudades multiculturales y multiétnicas como Viena que, como observó Lacan, era un *melting-pot* de diversas estructuras familiares.

Melanie Klein encabezará el cuestionamiento del relato clásico de Freud, llevando atrás sus orígenes, al postular un Edipo temprano en el que la figura de la madre era rectora. El triángulo edípico perdió la solidez primordial; lo precedía la enigmática y terrorífica dualidad de lo pree-
dípico.

Como bien subraya Hanna Segal (1979/1985), para Klein tanto el niño como la niña tienen una historia de vinculación pregenital con la madre. Descompleta la descripción freudiana de la etapa fálica al postular que la figura de una madre con pene “forma parte de las fantasías en relación con el cuerpo de la madre que contiene incorporado el pene del padre” (p. 64). Klein no considera que haya una fase de “latencia sexual” (p. 64) hasta alcanzar la fase fálica freudiana, sino que, apenas ocurrido el destete, cobra inmediato interés “el cuerpo de la madre y el pene del padre” (pp. 64-65), entrando en “conflicto edípico activo” (p. 65) pregenital. El complejo de Edipo se irá desarrollando “por grados” (p. 65) a una forma más genital. Hacia 1932 Klein infiere un superyó muy precoz, al que considera “precursor más que heredero” (p. 65) del complejo de Edipo.

Esto le permite a Lacan reconsiderar el complejo de castración freudiano. Al tomar nota de las vivencias tempranas del cuerpo fragmentado, desmembrado y no sexuado, señalado por Klein, puede avanzar en 1936, a su primera formulación del estadio del espejo. Es decir, a un origen muy anterior al trauma del descubrimiento de la diferencia sexual anatómica y a un papel descollante del padre¹.

Paralelamente a los desarrollos de Melanie Klein, Helen Deutsch y Karen Horney, discípulas directas de Freud, fueron alentadas por él a investigar acerca de un enigma que Freud se había planteado en la década de 1920, la de los misterios de la sexualidad femenina. Y sus avances, que llevaron a acalorados debates, también pusieron en cuestión el relato consagrado del complejo de Edipo y su relación con marcos sociales específicos, su universalidad fue puesta en tela de juicio apelando a documentos antropológicos y a la naciente sociología.

Helene Deutsch en 1925 publica el primer libro psicoanalítico dedicado expresamente a la feminidad, *Psychoanalysis of the sexual functions of women [Psicoanálisis de las funciones sexuales de la mujer]*. Siguiendo los lineamientos freudianos, ella los expande a las distintas etapas que atraviesa una mujer en su vida sexual, desde la sexualidad infantil hasta la menopausia, es decir, ocupándose de lo que a su entender era “la poco apreciada libido femenina” (p. 16).

El libro fue, en su momento, muy bien recibido, y será Karen Horney quien se encargará de re-
señarlo elogiosamente en 1926 en *The International Journal of Psycho-Analysis*; aunque dejando ya entrever lo que será para ella, dos décadas después, el blanco feroz de sus críticas. Sin pretender ser confrontativa, incluirá este párrafo que anticipa el giro culturalista que Horney acabará adoptando²:

Además, está la cuestión de si las circunstancias sociales de nuestro tiempo no son las responsables de su frecuente ocurrencia [la caída del complejo de Edipo en la niña] en esta forma distorsionada [...]. Sería un asunto difícil de decidir, pero en todo caso estamos ante un problema [de ciertas sociedades], y no ante un hecho [universal]. (p. 100)

Esta objeción nace de sus primeros intentos de pensar, al margen de Freud, un camino alternativo al acceso a la feminidad, sin pasar por el complejo de castración. A su entender, esa meta se alcanzaría, en cambio, por la vía de una identificación directa de la hija con la madre. No

1. Para un desarrollo más amplio del tema, se puede consultar Trotta (2024, pp. 103-111).
2. Para conocer más acerca del debate entre Horney y Deutsch, se sugiere consultar: Deutsch (1926).

solo desentendiéndose, entonces, de la envidia del pene, sino llegando a proponer, en 1926, “la envidia del varón por la maternidad”. Y atribuirá a la cultura patriarcal la ceguera freudiana a su planteo. Para fundamen-
tarlo se apuntalará en la sociología de Georg Simmel quien planteaba que “toda nuestra civilización es una civilización masculina” (Horney, 1926/1970), y cuando emigra a Estados Unidos sumará planteos de la antropología reciente. En 1937, con su obra *La personalidad neurótica de nuestro tiempo*, deja completamente de lado la presunta universalidad del complejo de Edipo.

Como Helen Deutsch se había mantenido en lo esencial fiel a Freud, el enfrentamiento con Horney era inevitable y se vuelve ostensible en ruidosos debates entre 1944 y 1945.

Las respuestas de Horney a la posición menos innovadora de Deutsch encontraron eco en el feminismo de mediados y fines del siglo XX. Betty Friedan, autora de *La mística de la feminidad* (1963/2009), cofundadora y presidenta de la Organización Nacional de Mujeres (NOW, por sus siglas en inglés) de Estados Unidos, inicia una crítica al freudismo clásico que se ramificará hasta el siglo XXI. Así fue creciendo un frente opuesto al programa más ortodoxo que irá deconstruyéndolo, tanto desde críticas que vinieron por fuera como de parte del psicoanálisis.

Mención especial merece la influencia mutua entre movimientos sociales y psicoanálisis en la escena francesa, que tuvo como momento más descollante el seminario *Encore (Aún)*, dictado por Lacan en 1972-1973. Su novedad fue la de la invención de recurrir a una lógica no aristotélica para dar cuenta de la diferencia sexual. Su producto fue la “sexuación”, que procuraba dar cuenta de la complejidad humana en la que se distinguen sexo biológico, género cultural y goce sexual. A diferencia del modelo animal, en el que para el macho la pareja es una hembra³, en el ser hablante no sucede así, puede existir una inadecuación entre sexo psíquico y anatómico: para los seres humanos, la “sexuación” es un hecho de discurso, y aquí la anatomía no será el destino, como sostenía Freud⁴.

Su formulación coexistió tensamente con el llamado feminismo de la diferencia, que acusa al freudismo de androcéntrico, ya que su concepción del complejo de Edipo en la mujer se subordina a una comparación envidiosa con el varón, como si la niña no tuviese lo suyo. Representantes de esta corriente son Luce Irigaray y el colectivo de la Librería de Milán, con Luisa Muraro y Alessandra Bochetti, inspiradas en la filosofía de Carla Lonzi.

Hacia el final del siglo XX, Julia Kristeva (1998), que conocía de cerca la enseñanza de Lacan, propondrá una femineidad fluida y múltiple,

3. De todas maneras, tómese en cuenta lo que Maleval (2022) dice al respecto: “trabajos recientes de etología llevan a matizar la adecuación sexual en el reino animal y muestran que en la elección del partner intervienen procesos de ‘proximidad-distancia’ y de ‘semejanza-desemejanza’” (p. 112).
4. Para profundizar sobre este tema, se puede consultar: Trotta (2024, pp. 222-226).

que puede hacerse presente en cualquier sujeto. Cuestiona la existencia de “un monismo fálico, el reconocimiento de un solo sexo (el pene), de un único símbolo para la actividad del pensamiento (el falo)” (p. 31) y de una sola libido: “masculina”. Supone que todo sujeto, sin importar su anatomía, está formado por lo que llama “Kairós fálico”: “un encuentro sutil y misterioso entre el pensamiento y la sexualidad” (p. 32), que se efectúa en la fase fálica y configura el destino del ser humano en un ser hablante y deseante. Para Kristeva, la lección de Lacan no es del todo ajena a su planteo: la primacía fálica lacaniana atribuye al falo los valores de “apariencia” y “evanescencia” que lo posicionan como lugar de carencia, y no es sino por esta razón que funcionaría en el proceso de identificación sexual.

También en un diálogo polémico con el psicoanálisis, Luce Irigaray sostiene que las mujeres son sujetos sexuados diferentes de los varones, en lugar de tomar posiciones en un mundo presuntamente neutro. Irigaray opina que el orden masculino, que el psicoanálisis habría privilegiado, no ha dejado espacio para que eso se expresara. Se referirá a la diferencia sexual como una diferencia en ser, no una diferencia en la biología: sería una “materia de experiencia”. A su entender, se debe desarrollar una centralidad en el sujeto “mujer”, pensar su cuerpo, su ser, desde sí misma (Piedra Guillén, 2004). En su libro *Yo, tú, nosotras* (Irigaray, 1992), propone suscitar un “cambio de época” (pp. 16-17), en el sentido heideggeriano, marcado por el advenimiento de un cambio en *las formas de habitar los lugares y las envolturas de la identidad*.

La respuesta de Lacan al feminismo de su época matizó la crítica a Freud. A su entender, los nuevos feminismos no habían tomado en cuenta que el atravesamiento del Edipo no ignora, sino que marca retroactivamente, con la castración, todos los objetos antes privilegiados: la demanda del seno es regulada, “castrada” por el capricho del Otro materno; las heces, que son el objeto solicitado por la demanda del Otro, resultan hasta cierto punto un objeto gobernado, “castrado” por el control voluntario del niño de sus esfínteres (retención o expulsión adelantada); a su vez, la mirada y la voz son objetos “castrados” por las contingencias del encuentro con el Otro. Estas intervenciones sobre el pasado son parte de la revisión lacaniana de las pulsiones freudianas. Es una novedad que subvierte y renueva la cronología, el llamado “desarrollo” de la sexualidad humana y la función de los personajes y el repertorio de las acciones del Edipo clásico.

Una manera bien advertida de las críticas feministas de entonces y casi proféticamente de las que vendrán, que el lector podrá encontrar en una muy extensa bibliografía que toma como punto de partida los seminarios dictados a partir de la década de 1970, donde las llamadas fórmulas de la sexuación⁵ son su punto de mayor interés y complejidad.

La enigmática frase “no hay relación sexual” es un sintagma con el que Lacan nombra la ausencia de complementariedad sexual. El obstáculo a este encuentro ya comienza a esbozarse en 1958, en su escrito *La significación del falo*. Allí el complejo de castración freudiano no queda de lado, pero sí recibe un nuevo tratamiento: subrayando el caso contado por Freud en el artículo *Fetichismo* (1927/1990c), de un hombre en el que la presencia del fetiche se vuelve imprescindible para concretar la relación sexual. La función del fetiche es disimular la castración, adquiriendo así, precisa Lacan, la “significación del falo”. El objeto fetiche funciona como una especie de hito que señala una ausencia; análogamente, allí donde el niño espera encontrar un pene en la madre, inventa el falo como velo para desmentir (*Verleugnung*) la presencia de un vacío que le resulta insoportable.

Lacan destacará especialmente cómo el fetiche puede ser cualquier cosa. De ninguna manera hace falta que sea peniforme, puede ser “un brillo en la nariz”: eso reina en ese lugar con la misma

arbitrariedad que la de cualquier significante: ni la rosa de la botánica está en el nombre de la rosa, ni en el fetiche el pene del anatomista. Es decir, en los seres hablantes la sexualidad pasa por el lenguaje o, más precisamente, por los derroteros del significante en lo inconsciente. Así se aleja Lacan del relato canónico que subraya la anécdota de la visión de la diferencia sexual anatómica.

El significante fálico fue cuestionado por ciertas críticas de los feminismos que entendieron esa invención como si fuera equivalente a entronar el patriarcado, desatendiendo aquello que Lacan postulara ya hacia 1938 en su texto *Los complejos familiares en la formación del individuo*, y más adelante rescatando los aportes de Claude Lévi-Strauss acerca de las estructuras elementales de parentesco⁶. Esto le permite pensar la organización edípica a partir de lugares y funciones que no necesariamente dependen de los progenitores biológicos. Quienes critican el significante fálico como si fuera más de lo mismo no reconocen el valor de invención que acabarán alcanzando las fórmulas de la sexuación, que dejan muy atrás cualquier supuesto binarismo. Para los psicoanalistas educados en una versión simplificada de las vueltas que da Freud a la sexualidad, este *aggiornamento* teórico fue una molesta pérdida de las convicciones esgrimidas hasta entonces y una irritante recepción de la complejidad manifiesta del planteo lacaniano.

Conclusiones

La pérdida que las contingencias históricas y culturales produjeron en el psicoanálisis, en todos sus campos, en el pasado, continúa en la actualidad, como dice Sara Cohen (2025): “las contingencias son aquello que interviene el pensamiento –sin ellas, quizás este no se generaría– siempre y cuando se les dé lugar” (p. 127); el pensamiento psicoanalítico es producto de ellas, sus invenciones parten de allí. Por ejemplo, la mutación en la práctica clínica que generó el acontecimiento mundial de la pandemia de 2020-2021 al obligar a la inclusión de las sesiones virtuales. Si en un primer momento pareció un arreglo de emergencia, hoy, en 2025, sabemos que fue un golpe al dogma de la presencialidad que, en buena medida, no tiene retorno. Otro ejemplo, que no se instaló de manera tan repentina, fue el giro nosográfico acerca de lo que es y no es psicopatológico, que impusieron en la opinión pública los estudios *queer* y los cambios en la legislación a propósito de las identidades de género en las últimas dos décadas. Ahora llegan casos que antes escandalizaban y parecían imposibles de alojar en nuestros consultorios. Cirugías, terapias hormonales y cambios de nombre son demandas actuales por las

5. Para más especificidades sobre este tema, se puede consultar: Lacan (1972-1973/2008).

6. Para ampliar este tema, se puede consultar: Lacan (1938/2014b).

que recibimos consultas que interpelan nuestro saber. Esto no quiere decir que el malestar o la instancia de la ley hayan desaparecido, sino que se hacen presentes con otros contenidos.

El psicoanálisis nunca fue solo uno y estuvo desde siempre; los cambios que produzca la cultura seguirán teniendo incidencia en nuestra doctrina y en la praxis, por ello la formación del analista debe instalarse en esta dialéctica de la pérdida y la invención si el psicoanálisis busca no quedar en el pasado.

Resumen

La actualidad del psicoanálisis está atravesada por crisis de incertezas: la vigencia de referentes teóricos es cuestionada, clasificaciones nosográficas que se creían perennes son puestas en tela de juicio, dispositivos que se tenían por indiscutibles han sido en gran medida reemplazados. Lo que se llamaba la ortodoxia parece ir en vías de extinción. La asimilación o no de conceptos de Lacan, de los estudios de género, de la despatologización de los “perversos”, de los análisis y supervisiones virtuales, entre otras novedades, agitan nuestras aguas. Pero sería ilusorio creer que la historia del psicoanálisis debió esperar a este siglo para encontrarse en la rueda de la pérdida y la innovación.

Descriptores: Complejo de Edipo, Feminismo, Teoría.

Abstract

The current state of psychoanalysis is marked by crises of uncertainty: the validity of theoretical references is questioned, nosographic classifications which were believed to be perennial are called into question and devices which were considered undisputed have been largely replaced. What was called orthodoxy seems to be dying out. Waters are being shaken by the deliberation of Lacan’s concepts, of gender studies, of the depathologization of the “perverts” and of analyses and virtual supervision, among other novelties. However, it would be an illusion to believe that the history of psychoanalysis should have waited for this century to find itself in the wheel of loss and innovation.

Keywords: Oedipus complex, Feminism, Theory.

Referencias

Cohen, S. (2025). *¿Qué harás con todo lo que duele? El dolor psíquico en nuestra época*. Paidós.

Deutsch, H. (1991). *Psychoanalysis of the sexual functions of women*. Karnac. (Trabajo original publicado en 1925).

Freud, S. (1990a). El malestar en la cultura. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 59-140). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1929).

Freud, S. (1990b). El porvenir de una ilusión. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 3-14). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1927).

Freud, S. (1990c) Fetichismo. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 21, pp. 149-151). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1927).

Freud, S. (1990d). Más allá del principio de placer. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 18, pp. 1-62). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920).

Freud, S. y Breuer, J. (1992a). Estudios sobre la histeria. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 2, pp. 7-342). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1893-1895).

Freud, S. (1992b). Fragmento de análisis de un caso de histeria. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 7, pp. 3-107). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1905 [1901]).

Freud, S. (1996). ¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud). En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 22, pp. 179-198). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1933 [1932]).

Freud, S. (1998). Análisis de la fobia de un niño de cinco años. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 7, pp. 3-118). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1909).

Friedan, B. (2009). *La mística de la feminidad*. Cátedra. (Trabajo original publicado en 1963).

Horney, K. (1926). Book Reviews: *Zur Psychologie der weiblichen Sexualfunktionen. (Neue Arbeiten zur arztlichen Psychoanalyse Nr. V.)* By Dr. Helene Deutsch. (Internationaler Psychoanalytische Verlag, 1925). *The International Journal of Psycho-Analysis*, 7(1-4), 92-100.

Horney, K. (1970). La huida de la feminidad. En K. Horney, *Psicología femenina*. Psique. (Trabajo original publicado en 1926).

Horney, K. (1981). La personalidad neurótica de nuestro tiempo (L. Rosental, trad.). Paidós. (Trabajo original publicado en 1937).

Irigaray, L. (1992). *Yo, tú, nosotras*. Cátedra.

Lacan, J. (1987). La significación del falo. En J. Lacan, *Escritos 2* (pp. 665-675). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1958).

Lacan, J. (1988). La agresividad en psicoanálisis. En J. Lacan, *Escritos 1*. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1948).

Lacan, J. (2014a). La psiquiatría inglesa y la guerra. En J. Lacan, *Otros escritos* (pp. 113-133). Paidós. (Trabajo original publicado en 1947).

Lacan, J. (2014b). Los complejos familiares en la formación del individuo. En J. Lacan, *Otros escritos* (pp. 33-96). Paidós. (Trabajo original publicado en 1938).

Klein, M. (s. f.). *Relato del psicoanálisis de un niño*. Psikolibro. <https://theory-ofimage.wordpress.com/wp-content/uploads/2010/07/obras-completas-m-klein.pdf> (Trabajo original publicado en 1961).

Lacan, J. (2008). *El seminario de Jacques Lacan, libro 20: Aún*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1972-1973).

Kristeva, J. (1998). Experiencing the phallus as extraneous, or women’s twofold Oedipus complex. *Parallax*, 4, 29-43.

Maleval, J.-C. (2022). *La forclusión del Nombre del Padre: El concepto y su clínica*. Paidós.

Mühlleitner, E. (2000). Las mujeres en el movimiento psicoanalítico: El caso de la Asociación Psicoanalítica vienesa 1902-1938. *Psyche*, 54, 642-668.

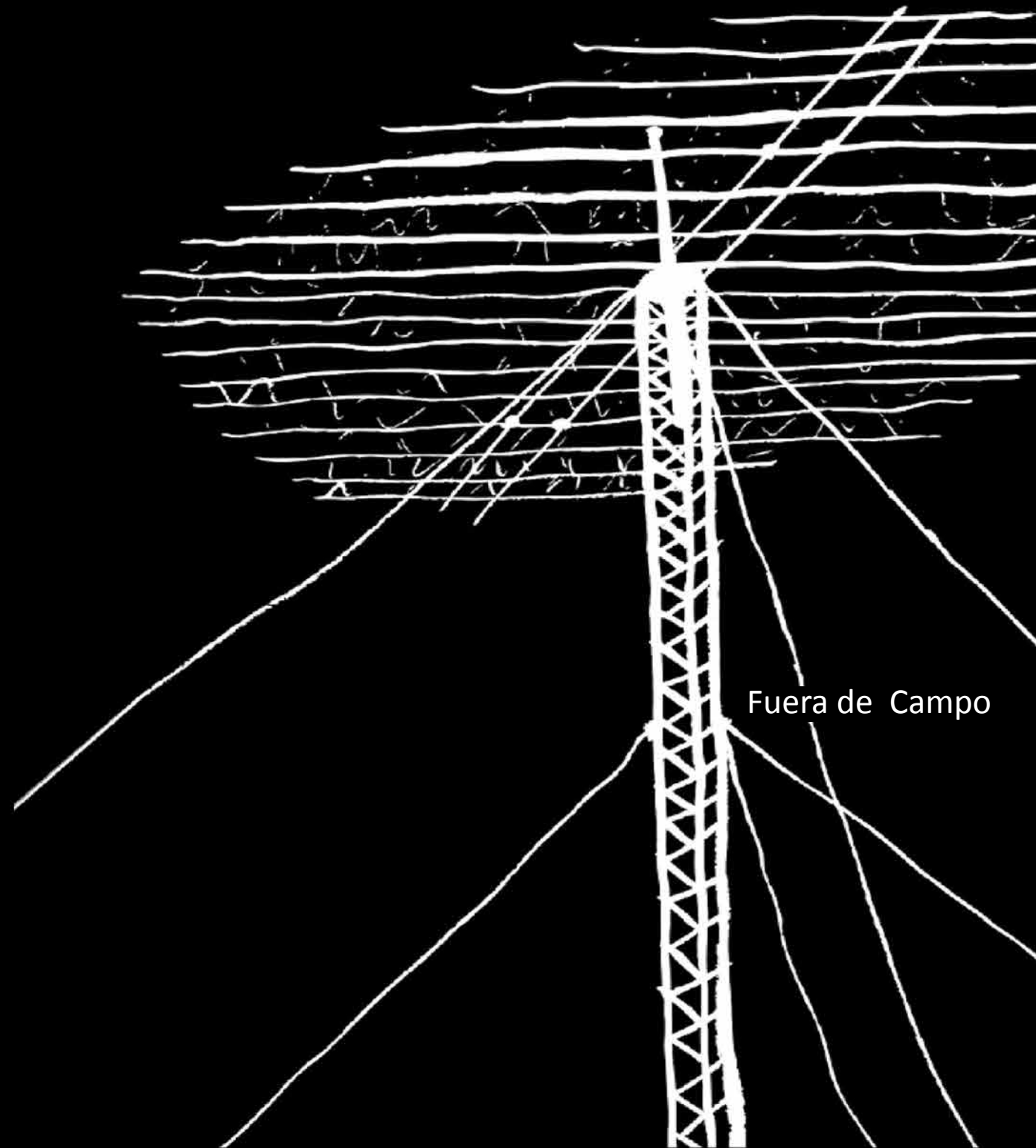
Piedra Guillén, N. (2004). Feminismo y posmodernidad: Luce Irigaray y el feminismo de la diferencia. *Praxis*, 57, 11-128.

Sanfelippo, L. (2018). *Trauma: Un estudio histórico en torno a Sigmund Freud*. Miño y Dávila.

Segal, H. (1985). *Melanie Klein*. Alianza. (Trabajo original publicado en 1979).

Trotta, M. L. (2024). *El Edipo en cuestión: Freud, Lacan, el binarismo y su deconstrucción*. Letra Viva.

Recibido 29/03/2025 - Aprobado 01/07/2025



Muerte de la madre y creación del padre: Inscripciones psíquicas y sociales desde el malestar colonial**

El campo problemático en escena: Joaquim y los rastros de la Madre Totémica

Joaquim nació en 1871, año de la Ley de Vientre Libre¹. Nació en medio de la promesa de vivir libre como un pajarito, por los campos, por los frondosos campos de Minas Gerais... ¡pero no! En la práctica la libertad solo podría disfrutarse al alcanzar la vida adulta, a los veintiún años. Desde muy temprano, él acompañó a la madre a la *plantation*², en el cultivo del café. Trabajo duro, esclavizado, realizado durante horas sin parar, bajo el calor ardiente o la lluvia intermitente. Al lado de la madre, Joaquim siente el dolor de su lamento por el útero de la creación perdido. Lamento recitado en palabras cantadas que resonaban por la *plantation*. Una memoria inscrita en su existencia que, a los cincuenta años, se desbordaba por un vaso de aguardiente que lo acompañaba al final de la tarde, después del pesado trabajo en el ferrocarril.

Joaquim formó una familia, y los cinco hijos que pudieron crecer nacieron tras la Ley Áurea³, pero eso no significa que no hayan vivido la dureza del trabajo esclavizado, la llamada esclavitud moderna. Uno de los hijos de Joaquim, Jair, emigró hacia Río Grande del Sur, buscando mejores condiciones de vida. Siguió los pasos del padre y trabajó como ferroviario. De la madre, le quedaba el recuerdo de una mujer negra del color de la noche, cuyos ojos almendrados habitaba un mar salado, que tocaba diariamente su rostro. Siem-

pre quiso preguntar: “¿Por qué se derrama tanta agua por sus ojos, mamá?” Pero nunca tuvo valor. Con el proceso de extinción de la red ferroviaria de Río Grande del Sur, Jair quedó desocupado, y aquello que al comienzo era una memoria afectiva sobre sus encuentros en el bar con el padre se hizo rutina.

El hijo de Jair, Ronaldo, asumió los cuidados de la madre y de los hermanos más chicos tras la muerte trágica del padre, quien se suicidó en el pozo de agua potable de la familia. Ronaldo comenzó a trabajar muy temprano en una cantera de obras⁴,...eso mismo, una cantera como lugar del canto, del lamento inscripto en la memoria afectiva, en la psiquis de las personas negras, que atraviesa generaciones desde la *plantation*. A ejemplo del padre y del abuelo, tenía en el alcohol la posibilidad de viajar más allá del mar o simplemente de no pensar, apenas sentir lo que no sabía nombrar. Ronaldo no logró superar los sesenta años y le dejó a su hijo, João, un mar de preguntas sobre las historias de dolor, lamento y uso excesivo de alcohol que atraviesa y atraviesa generaciones. João se preguntaba sobre la Madre África, el útero progenitor. Nacido en la década de 1960, João superó la expectativa de vida de todos los hombres de la familia. Sigue los pasos del padre... Es de la construcción que sale el sustento de la familia. Pero también heredó el hábito de la cachaza al final del día...

Este ensayo tiene como objetivo problematizar la violencia transatlántica que inscribe en la vida psíquica de personas negras la muerte de la Madre África, del gran útero progenitor de la humanidad, e inaugura la creación del Padre Totémico colonizador. Como principio de esta conversación, parto de la escucha psicoanalítica de hombres negros sobre el uso excesivo de alcohol, en tanto síntoma del malestar colonial transmitido transgeneracionalmente, a partir de las memorias de la *plantation*. Mis reflexiones se basan en *Tótem y tabú*, donde Freud (1912-1913/2012) asevera la importancia del padre como transmisor de la ley y señala su función crucial en la constitución de la neurosis. Me desafío a una torsión del pensamiento freudiano, trayendo al ruedo teórico-epistemológico la presencia de la Madre Totémica desde experiencias amefricanas (Gonzalez, 1988/2018a) y nigerianas (Oyèwùmí, 2021b).

Al poner en discusión la amefricanidad, Lélia Gonzalez (1988/2018a) arriba lentamente y va marcando, resaltando, trazando la africanización de las lenguas (castellano, inglés, francés y portugués) y de las culturas del blanco colonizador, que habrá de producir efectos en la formación histórico-cultural de América Latina y el Caribe, es decir, de América Ladina. En su labia, de lengua afilada, Lélia hace esclarecer el hecho de que los ladino-amefricanos no son solo las personas negras y pardas, sino todos aquellos cuerpos-sujetos que constituyen ese territorio. ¿Usted alcanza a sentir, escuchar, saborear su ladino-amefricanidad? ¿Qué tal pensar-sentir el psicoanálisis desde esa experiencia? Es en ese camino que asumo un compromiso ético-estético-poético-político de vivenciar el psicoanálisis desde una cosmopercepción amefricana.

En cuanto a las experiencias nigerianas, discutidas aquí en la tónica de Oyèrónkẹ Oyèwùmí (1997/2021a, 2021b), me ayudan a pensar-sentir lo que éramos, lo que hicieron de nosotros y lo que podemos llegar a ser, como nos enseña Jayro Pereira de Jesus⁵. ¡No

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre, Puerto Alegre, Brasil

** Premio Sigmund Freud 2024.

1. Ley 2.040, del 28 de septiembre de 1871, que declaró de condición libre a los hijos de mujer esclavizada nacidos a partir de la fecha de esa ley. No obstante, en su art. 1º determinaba que los niños deberían quedar en poder o bajo la autoridad de los “señores de sus madres”, que tendrían la obligación de “criarlos y tratarlos” hasta la edad de ocho años completos. Al llegar a la citada edad, el “señor de la madre” tenía la opción de recibir del Estado la indemnización en dinero o usufructuar los servicios del niño o la niña hasta la edad de veintiún años completos. ¿Qué libertad era esa? ¿Para quién legislab el dispositivo legal?

2. Inspirada en una obra de Grada Kilomba, *Memórias da plantação [Memorias de la plantación]* (2019), utilizo el término *plantation* para marcar los efectos del “sistema de explotación colonial utilizado entre los siglos XV y XIX, principalmente en las colonias europeas en las Américas, que consistía en cuatro características principales: grandes latifundios, monocultivo, trabajo esclavizado y explotación para la metrópolis” (p. 29), como observa en nota al pie la traductora de la obra referida, Jess Oliveira, quien también apunta que la *plantation* “creaba incluso una estructura social de dominación centrada en la figura del propietario del latifundio, el señor, que controlaba todo y a todas/todos a su alrededor” (p. 29).

3. Ley 3.353, del 13 de mayo de 1888, que declaró extinta la esclavitud en Brasil. No obstante, esa ley estableció el fin de la esclavitud solo desde el punto de vista formal, dado que la población negra sigue presa de los grilletes de la exclusión y de la violencia racial, social, económica y política.

4. En el original, “*canteiro de obras*”, término que hace referencia al espacio donde el canto de los esclavizados se funde con el trabajo forzado y, tras la abolición, sigue resonando en las estructuras sociales actuales en los trabajadores en condiciones de explotación.

5. Afroteólogo de las tradiciones de matriz africana en Brasil, activista y militante del movimiento social del Pueblo de Terreiro.

éramos negros! Nos hicieron negros. ¡No éramos mujeres-hembras-madres generificadas! Nos hicieron mujeres-madres desde la categoría género. Escuchemos a Oyèrónkẹ Oyěwùmí. Ella nos dice que las sociedades occidentalizadas están pautadas por el dimorfismo sexual del cuerpo humano, y el género se introduce como modo por el cual la anatomía humana debe entenderse en el mundo social –y, agrego, en el mundo psíquico–.

Al discutir el complejo de Edipo en las niñas, Freud (1924/2023a) afirma que la diferencia morfológica entre niños y niñas “tiene que exteriorizarse en diversidades del desarrollo psíquico”⁶ (p. 252) y, al producir una parodia de la expresión de Napoleón “la política es el destino”, profiere la máxima “la anatomía es el destino” (p. 252). Me desplazo de esta frase afirmativa hacia la interrogativa: ¿la anatomía es el destino? ¿En qué contexto? ¿En qué sociedades? ¿En qué culturas? En tanto hombre blanco de su tiempo, Freud se vale de tal afirmación para discurrir sobre los efectos determinantes que las diferencias morfológicas de los denominados sexos biológicos ejercen sobre los sujetos. Como es obvio, tal afirmación habrá de repercutir sobre las relaciones de género ya establecidas por el patriarcado en las sociedades occidentales, en las que las categorías hombre/macho y mujer/hembra producen en el mundo social y psíquico relaciones jerárquicas y binarias, implicando el privilegio de una categoría y la subordinación de la otra, respectivamente (Oyěwùmí, 1997/2021a).

Pensar la Madre África como útero mítico de la creación del mundo y de la humanidad exige desplazamiento, descentramiento, transmutación de la “cosmovisión generificada” a la “cosmopercepción no generificada” (Oyěwùmí, 2021b). En las sociedades occidentalizadas, el término *cosmovisión*, al intentar “resumir la lógica cultural de una sociedad, capta el privilegio de lo visual” (Oyěwùmí, 1997/2021a, p. 29). Ya el término *cosmopercepción* se comprende como un modo más complejo e inclusivo de describir la concepción de mundo de diferentes grupos culturales, que en sus relaciones “pueden privilegiar sentidos que no sean lo visual o, incluso, una combinación de sentidos” (p. 29).

Por lo tanto, sentir-pensar-percibir la madre no generificada es fundamental para las reflexiones y los cuestionamientos presentados aquí, dentro de los cuales destaco: ¿De qué modo la “psicología de los pueblos naturales”⁷, como dice Freud en *Tótem y tabú* (1912-1913/2012, p. 18), puede contribuir al psicoanálisis contemporáneo, desde epistemologías contrahegemónicas? ¿Cuáles son los efectos de la muerte de la Madre Totémica en la construcción psíquica de hombres negros, considerando la violencia transatlántica? ¿En qué medida la escucha y la (re)creación del útero del mundo, de la Madre Totémica fundadora, puede (re)establecer inscripciones psíquicas de un tiempo memorable en el presente?

Estos son algunos cuestionamientos que me convocan, impulsan y movilizan hacia una escritura ensayística. Aun así, no tengo la pretensión de responderlos, en su totalidad, en estas breves líneas. Tal vez, sí, de producir nuevos o refutarlos.

En tanto camino tributario de una experiencia previa de investigación en psicología social, me atrevo a transmutar mi mirar-sentir en investigación en psicoanálisis, desde una concepción de “ciencia que parte de una racionalidad no lineal, forjada en la complementariedad entre razón y emoción” (Alves *et al.*, 2023, p. 4), en la permeabilidad entre realidad y ficción,

poética y empírica. En este caso, podría decir que muchos elementos abordados en este manuscrito, “aunque de naturaleza psicológica” (Fanon, 1952/2008, p. 58), engendran “efectos relativos a las demás ciencias” (p. 58). Asumo tensionar y torcer las nociones hegemónicas de ciencia y de método científico por medio de la experiencia poético-política encarnada, viva, implicada, sensible, en la investigación en psicoanálisis, a partir de la imprevisibilidad.

En todas las ciencias, el hecho de hacer investigación está permeado, atravesado, penetrado por una porción de arte. En el caso del psicoanálisis, “el arte involucrado es predominantemente la literatura, la que, mucho antes que nosotros, supo comprender y revelar el sentido contradictorio de la existencia” humana (Herrmann, 2004, p. 25). Edson Sousa (2021) señala que “Freud buscaba abrigo en la producción literaria y artística para sus hipótesis conceptuales” (p. 318).

En palabras de Freud (1908/2021c), en el mundo poético

muchas cosas que de ser reales no depararían goce pueden, empero, depararlo en el juego de la fantasía; y muchas excitaciones que en sí mismas son en verdad penosas pueden convertirse en fuente de placer para el auditorio y los espectadores del poeta⁸. (p. 54)

¿Sería ese un camino posible y placentero para pensar la investigación en psicoanálisis? Así, para dar sangre, carne, hueso, vísceras y existencia psíquica a los personajes de este ensayo, echo mano de la ficción como modo de poner de relieve la *escrivivencia* (Evaristo, 2016a; TV PUC-Rio, 16 de mayo de 2017), que marca tesituras de voces y texturas de historias singulares, de hombres negros, que pueden procurarse colectivamente.

La ficción nos permite crear narrativas que, al urdirse, hilarse, enmarañarse, nos ayudan a reflexionar y torcer conceptos que entonan un psicoanálisis desde experiencias americanas. Al compás de Freud, que en *La interpretación de los sueños* (1900 [1899]/1996a, 1900-1901/1996b) califica el psicoanálisis como “ficción teórica”, utilizo la ficcionalización de historias oídas, sentidas, vividas, degustadas, como importante estrategia de producción de conocimiento, desde la clínica psicoanalítica.

Apuesto, por lo tanto, en un ensayo teórico, sustentado en la clínica psicoanalítica a partir de experiencias americanas de cuatro generaciones de hombres negros de una misma familia, que tienen en el uso excesivo del alcohol inscripciones de la violencia transatlántica. Hablo de investigación en psicoanálisis que tiene como presupuesto la clínica, la investigación y la teoría. En palabras de Luiz Carlos Nogueira (2004), “estos tres aspectos están siempre juntos, es decir, no puedo pensar en investigación psicoanalítica si no es en la relación analítica” (p. 87).

Madre Totémica y malestar colonial: La travesía de João

João está inquieto, ha soñado con su bisabuela. Se despertó temprano, se sentó en su vieja mecedora, carcomida por el tiempo... Comenzó a recordar el sueño. En él, conversaba

6. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción de esta cita y la de la siguiente cita de este texto corresponden, respectivamente, a las pp. 185 y 184 de: Freud, S. (1979). El sepultamiento del complejo de Edipo. En J. L. Etcheverry, (trad.), *Obras completas* (vol. 19). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1924).

7. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción de esta cita y la de la siguiente cita de este texto corresponden, respectivamente, a las pp. 11 y 16 de: Freud, S. (1979). *Tótem y tabú*. En J. L. Etcheverry, (trad.), *Obras completas* (vol. 13). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1913).

8. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 128 de: Freud, S. (1979). El creador literario y el fantaseo. En J. L. Etcheverry, (trad.), *Obras completas* (vol. 9). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1908).

con su bisabuela. João no sabía nada de ella, pero recordaba una historia que atravesaba el tiempo: ella tenía unos lindos ojos almendrados plenos de mar, ese que diariamente inundaba su rostro. Y fue esa historia la que emergió en el sueño. Él corría por verdes campos nunca antes vistos ni sentidos. Una leve brisa rozaba su rostro. Era niño y jugaba a las escondidas con una mujer negra del color de la noche. Al final del cerro, al sur de una casa grande, había un río con muchas mujeres lavando ropas, que de tan blancas hacían doler los ojos con el reflejo del sol. Al caer la tarde, João y su bisabuela regresaban a una casita simple cuyos detalles no lograba distinguir muy bien. Pero algo le llamaba la atención: cuando la inmensidad de la noche llegaba, los ojos de la bisabuela comenzaban a desbordar. Y, a veces, tras la visita del Señor –de piel blanca como las ropas tendidas sobre las piedras a la vera del río–, el océano salado brotaba de sus ojos, atravesando las manzanas de su cara. João le preguntaba: “Bisa, ¿de dónde viene ese mar?”.

Se despertó asustado, y al fondo, Doña Ivone Lara (1981) respondía:

*Yo vine de allá, vine de allá chiquitito
pero es que vine de allá chiquitito
alguien me avisó
que pisara este suelo despacito
alguien me avisó
que pisara este suelo despacito⁹.*

Al son de su sambista preferida, João también recordaba que ya no cantaba en el obrador. Ahogaba no sabía qué en el vaso de aguardiente.

Para pensar la violencia transatlántica que inscribe en la vida psíquica de personas negras la muerte de la Madre África e inaugura la creación del Padre Totémico colonizador, parto del útero mítico fundador, la Madre Totémica, en cuanto elemento estructurante de experiencias amefricanas en Brasil. Pero ¿desde qué lugar propongo a la Madre Totémica?

Para iniciar algunas reflexiones, convoco al ruedo teórico a Oyèrónkẹ Oyèwùmí (2021b), que afirma: “Todos los humanos tienen una Ìyá [Madre], todos nacemos de una Ìyá, nadie es mayor, más antiguo o más viejo que Ìyá. Quien procrea es la fundadora de la sociedad humana” (p. 25). En base a esta afirmación, tomo la metáfora del útero del mundo, la Madre Tierra, y la metáfora del útero de la creación de la humanidad, la Madre África –considerando la cosmopercepción de la matriz cultural africana–, en tanto elementos originarios, fundadores de existencias, que construyen e inscriben en nuestra psiquis lo arcaico de una hechura primordial de nuestra humanidad. Algo arcaico en medio del malestar colonial que se transformará en tótem: la Madre Totémica fundadora en tanto principio de antigüedad, de precedencia, de quien vino primero.

La precedencia, para los pueblos yorubas, se refiere a la civilidad, a la organización social que garantiza obediencia a la autoridad. No se trata de privilegios en la vida cotidiana, sino de responsabilidad con las relaciones en lo colectivo. Es relacional y situacional, dado

que “nadie está permanentemente en una posición de edad mayor o menor” (Oyèwùmí, 1997/2021a, p. 83), es decir, “todo depende de quién esté presente en cualquier situación” (p. 83). En sus provocativas reflexiones, Oyèwùmí señala que, al contrario del género, la precedencia se comprende como parte de los relacionamientos, no encontrándose fijada al cuerpo, ni en binarismos. Estructura la jerarquía en el interior de un linaje, que a su vez no está entrelazado con las referencias biológicas, sino asociado a la colectividad. La precedencia “se comprende mejor como una organización que opera bajo el principio de que quien haya sido el primero en llegar será el primero en ser servido” (p. 87). Es importante destacar que, en las culturas yorubas, las personas más antiguas de un linaje “eran generalmente las Ìyá –las madres del linaje–” (p. 92).

Esta discusión es más compleja de lo que aquí se presenta. No obstante, la intención es traer algunos elementos que contribuyan a la reflexión y a la percepción sobre el lugar de la Madre Totémica fundadora, no generificada, es decir, que no tiene género y que no se inscribe social y psíquicamente, desde lo biológico, en una línea directa: madre-mujer-hembra. La intención es pensar-sentir las implicancias del útero mítico en tanto elemento estructurante de la ontogenia del ser y sus inscripciones psíquicas, así como de la “sociogenia” (Fanon, 1952/2008) y sus inscripciones sociales en la contemporaneidad.

Frantz Fanon (1952/2008), al discurrir sobre Freud y su producción, observa que, a través del psicoanálisis, al reaccionar “contra la tendencia constitucionalista en psicología de fines del siglo XIX” (p. 28), él pone en escena la individualidad como elemento fundamental para pensar los procesos de subjetivación. En su elocuencia teórica afirmada en la experiencia, Fanon nos hace sumergir en la afirmación de que Freud “sustituyó la tesis filogenética por la perspectiva ontogenética” (p. 28), entendiendo esta como una gran factura; no obstante, enfatiza el hecho de que “la alienación del negro no es solo una cuestión individual. Al lado de la filogenia y de la ontogenia, está la sociogenia” (p. 28). ¿Habrá Freud olvidado, descuidado, desconsiderado la sociogenia?

En varios momentos históricos de su obra, Freud teorizará sobre lo social, produciendo comprensiones acerca de la sociedad. *Tótem y tabú* (Freud, 1912-1913/2012) se considera en ese recorrido freudiano en torno a conversaciones psicoanalíticas respecto de lo social y produce efectos sobre textos posteriores, que presentan mayor incidencia metapsicológica. En sus recorridos analíticos embriagados por lo social, Freud escribe *Más allá del principio del placer* (1920/2021a), *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921/2023c), *El malestar en la cultura* (1930/2023b) y *Moisés y la religión monoteísta* (1939/2018). En este último texto, nos invita a saborear la idea de supervivencia de trazos mnémicos en la herencia arcaica, poniendo fin al abismo producido entre psicología individual y psicología de las masas.

Los invito a pensar, desde la ontogenia y la sociogenia, en la autoridad de la Madre Totémica fundadora, aquella cuya precedencia produjo marcas mnémicas y efectos psíquicos sobre la colectividad. Al considerar a la Madre Totémica en relación con el Padre Totémico, cuya autoridad “introyectada en el yo, forma ahí el núcleo del Superyó, que toma prestada del padre su severidad, perpetúa la prohibición del incesto y, así, asegura al yo contra el retorno de la investidura libidinosa de objeto” (Freud, 1924/2023a, p. 251), pregunto: ¿En qué medida la Madre Totémica fundadora, originaria, contribuye a la constitución de la psiquis? ¿Estaría inscrita en la memoria inconsciente de lo vivido y transmitiría entre generaciones? Freud (1915/1996c), aún en los primeros años de su obra,

9. N. del T.: *Eu vim de lá, eu vim de lá pequeninho/ Mas eu vim de lá pequeninho/ Alguém me avisou Pra pisar neste chão devagarinho/ Alguém me avisou/ Pra pisar neste chão devagarinho.*

al problematizar la cultura y la civilización occidental, afirma que “el individuo no recibe solo la influencia de su medio cultural del presente; está sometido también a las influencias de la historia cultural de sus antepasados”¹⁰ (p. 292).

¿Antepasados? ¿Qué y quiénes son considerados antepasados? Al escuchar de la boca analítica de Freud la palabra *antepasado*, corrí a conversar con Nei Lopes (2004), Marco Aurélio Luz (1983) y Flávio Pessoa de Barros (2003), y fui sintiendo que se trata de la fundadora o el fundador de una familia, de un territorio, de una nación, cuyas realizaciones se destacan junto con su clan, su comunidad, su grupo social, y que tras el retorno a la masa de origen, la muerte, sigue influyendo y produciendo interferencia en lo colectivo, debiendo, por lo tanto, recordarse y venerarse a lo largo de las generaciones posteriores.

Roger Bastide (1968), al escrutar las civilizaciones negro-africanas en sus estudios, nos enseña que lo ancestral puede retornar al mundo de los vivos al reencarnarse en una persona del grupo familiar de generaciones más nuevas –por ejemplo, en un bisnieto–. Hace referencia a la idea de civilizaciones simbólicas, en las que los muertos y los vivos constituyen una misma comunidad. En mi tesis, (Alves, 2012), a partir de la narrativa de una de mis interlocutoras –la joven Tomiwa, integrante de una comunidad tradicional de *terreiro*¹¹–, hago referencia a la influencia de los ancestros, directa o indirectamente, a través de la transgeneracionalidad, en la subjetividad de sus descendientes. En palabras de Tomiwa:

Cuando muere la madre de alguien, este deviene un ser integral, ya no está ligado a alguien. Ella me obligó a pensarme. Primero, me obligué a no caracterizar aquello como pérdida, y sí como ganancia. Creo que ese esfuerzo de decir que la gané a ella para mí es la gran lección de la historia, y creo que me orienta hasta hoy. Cada vez que quiero elaborar algo, ella viene con mucha fuerza. [...] Lo percibo como una orientación de la ancestralidad. A partir de eso, ella me dice cosas. (p. 147)

¿Qué tiene que ver esa madre del presente, que se ancestraliza para Tomiwa, con la Madre Totémica del tiempo primordial? Los invito a pensar en la reconquista del útero mítico fundador en la construcción civilizatoria de la humanidad, sobre todo de las culturas occidentalizadas, en tanto herencia arcaica, garantizando el ingreso de un tercero y la producción de la diferencia, pero también el ingreso de la precedencia en tanto experiencia no generificada de la Madre Totémica, es decir, de la representación psíquica de la experiencia originaria de la creación del mundo y de la humanidad –el germinador de la tierra, del útero–. Para Freud (1939/2018), ya sobre el final de su obra, la “herencia arcaica del ser humano no abarca solo predisposiciones, sino también contenidos, huellas mnémicas de lo vivenciado por generaciones anteriores”¹² (p. 76). Así, a partir de sus reflexiones, escucho la música de la herencia arcaica y siento-percibo que esta no se forja

solo por la filogenia, sino también por la ontogenia y la sociogenia. Considerando esta tríada, ¿estaría el Ello en relación con la Madre Totémica, así como el Superyó en relación con el Padre Totémico? O incluso, considerando que el Superyó viene del Ello y que es heredero del complejo de Edipo, ¿podríamos pensar que Madre Totémica y Padre Totémico vendrían del Ello en conjunción con el Superyó?

En *Tres ensayos de teoría sexual* (1905/2016) –textos tributarios de la teoría psicoanalítica–, Freud hace referencia a la función de la madre en tanto objeto primordial de satisfacción sexual, desde el seno, y de investimento del bebé:

El trato del niño con la persona que lo cuida es para él una fuente continua de excitación y de satisfacción sexuales a partir de las zonas erógenas, y tanto más por el hecho de que esa persona –por regla general, la madre– dirige sobre el niño sentimientos que brotan de su vida sexual, lo acaricia, lo besa y lo mece, y claramente lo toma como sustituto de un objeto sexual de pleno derecho¹³. (p. 144)

En esta relación de quien cuida con quien recibe cuidado –madre-bebé–, Freud advierte sobre el hecho de que el exceso de cariño puede resultar perjudicial para el niño, “pues apresurará su madurez sexual; y también ‘malcriará’ al niño, lo hará incapaz de renunciar temporariamente al amor en su vida posterior, o contentarse con un grado menor de este” (p. 145). En ese tono, enuncia la posibilidad de que quien cuida transfiera sus neurosis al niño, “por caminos más directos que el de la herencia” (p. 145).

Aunque no concierne al lugar de la madre en la formación psíquica del humano, Melanie Klein (1935/1996) en sus proposiciones psicoanalíticas evidencia los primeros estadios de la relación de objeto con la madre y el cuestionamiento sobre el lugar de la madre en el mundo del bebé. La relación de objeto del bebé se produce por un objeto parcial privilegiado: el seno de la madre. En el psicoanálisis kleiniano, los conceptos de mecanismos de introyección y de proyección –presentes desde la vida psíquica en los bebés– son fundamentales, dado que es por medio del mecanismo primordial de introyección del objeto que se construye la relación sujeto-objeto. Vale destacar que la relación entre introyección y proyección posibilitará la creación del concepto de identificación proyectiva, según el cual la díada analítica repite la relación primitiva del bebé con la madre. El mecanismo de introyección creará condiciones de posibilidad para la proyección del objeto frente a las fantasías inconscientes de destrucción y aniquilación vivenciadas por el sujeto. Klein inaugurará la idea de bueno y malo en el mismo objeto: seno bueno, seno malo; en cuanto uno satisface y da placer, el otro frustra; el primero, relacionado al mecanismo de la introyección, y el segundo, al de proyección. ¿Será que Klein nos ayuda a pensar-sentir el principio originario de precedencia, que forja la Madre Totémica, como elemento estructurante de construcciones psíquicas y sociales? ¿Pensando, sintiendo, saboreando la relación entre objeto bueno y malo? Al convocar a Melanie Klein al ruedo epistemológico, ella nos dice que la madre también forma parte del Superyó, al discutir la madre buena/sobreprotectora y la madre mala/persecutoria. En tanto mujer blanca de su tiempo, escucho

10. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 284 de: Freud, S. (1979). De guerra y muerte. En J. L. Etcheverry, (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915).

11. N. del T.: Lugar de culto. Mantenemos el original, en itálicas, para preservar las peculiaridades del término en las culturas afrobrasileñas.

12. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción de esta cita y la de la siguiente cita de este texto corresponden, respectivamente, a las pp. 96 y 242 de: Freud, S. (1979). Moisés y la religión monoteísta. En J. L. Etcheverry, (trad.), *Obras completas* (vol. 23). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1939).

13. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción de esta cita y la de la siguiente cita de este texto corresponden, respectivamente, a las pp. 203 y 204 de: Freud, S. (1979). Tres ensayos de teoría sexual. En J. L. Etcheverry, (trad.), *Obras completas* (vol. 12). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1905).



Anamaria McCarthy
Detalle de *El lago* 2021

aquello en cuanto Klein puede ayudarnos, en cierta medida, a problematizar la fabulación contemporánea de la madre generificada presente en las sociedades occidentocéntricas –mujer-hembra-madre–. Fabulación construida, en estas sociedades, a partir de la idea de que la madre debe procrear, amar y ser amada incondicionalmente por su prole.

¿Resulta posible acompañarme en estas divagaciones psicoanalíticas? ¿Estaré divagando o quizá a la deriva en mares aún no navegados, en búsqueda de la Madre Totémica?

Traigo a Freud (1939/2018), nuevamente, para trazar un sostén, un puntal, un bote, y tal vez posar los pies en el suelo. En su sabiduría, Freud nos alerta diciendo que, cuando hablamos de herencia arcaica, pensamos habitualmente solo en el Ello, de modo que “al parecer suponemos que un yo no está todavía presente al comienzo de la vida singular” (p. 178). En seguida, nos hace recordar que Ello y Yo son originalmente una sola cosa, de forma que considera plausible “que el yo todavía no existente tenga ya establecidas las orientaciones del desarrollo, las tendencias y reacciones” que exhibirá más tarde (p. 178).

Las particularidades psicológicas de familias, razas y naciones, incluso en su conducta frente al análisis, no admiten ninguna otra explicación. Más aun: la experiencia analítica nos ha impuesto la convicción de que incluso ciertos contenidos psíquicos como el simbolismo no poseen otra fuente que la transferencia heredada, y diversas indagaciones de la psicología de los pueblos nos sugieren presuponer en la herencia arcaica todavía otros precipitados, igualmente especializados, del desarrollo de la humanidad temprana. (p. 178)

¿En qué medida podemos suponer que inscripciones primordiales del útero progenitor de la humanidad permanecen vivas desde el principio originario de precedencia, en tanto elemento estructurante de construcciones psíquicas y sociales?

Tal vez sea plausible pensar-sentir que, para personas negras que experimentan cotidianamente el malestar colonial y las marcas de la violencia transatlántica, la herencia arcaica del útero mítico fundador, de la Madre Totémica, se presenta mediante rastros, residuos mnémicos de un tiempo memorable, que en la relación entre Ello y Yo puede transbordar o permanecer inconsciente –para la vida o para la muerte–. Escuchemos el lamento inscripto en la memoria afectiva de João –personaje ficcionalizado en este ensayo–, que resuena desde la violencia de la *plantation* y se actualiza en el obrador. ¿Puede ese lamento encontrar refugio en rastros de la herencia arcaica de la Madre Totémica? ¿Estaría esa matripotencia primordial al servicio de las posibilidades de elaboración del malestar colonial?

En cuanto a las personas blancas, el racismo por denegación descrito por Lélia Gonzalez (1980/2018b) deja soterrada la herencia arcaica de la Madre Totémica, haciendo emerger, sobre todo, los trazos mnémicos del Padre Totémico colonizador. Aimé Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo* (1950/2020) vocifera ante nuestros sentidos una crítica a la civilización occidental, presentada aquí en tres tiempos: en el primero, afirma que “una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que su funcionamiento provoca es una civilización decadente” (p. 9); en el segundo, alerta: “una civilización que opta por cerrar los ojos ante sus problemas más cruciales es una civilización enferma” (p. 9); y en el tercero, denuncia que “una civilización que escapa a sus principios es una civilización moribunda” (p. 9). En medio de un contexto que experimenta los efectos de la Guerra Mundial, Césaire problematiza la “pedantería cristiana por haber elaborado las

deshonestas ecuaciones *cristianismo = civilización; paganismo = salvajismo*, de las que solo podrían resultar las abominables consecuencias colonialistas y racistas” (p. 11), cuyas víctimas serían personas negras, indígenas y amarillas. Malestar colonial que insiste y persiste en las entrañas de las sociedades occidentalizadas patriarcales desde el gran proyecto de la *plantation* –utilizado entre los siglos XV y XIX, y actualizado en la contemporaneidad, sea en el obrador o en el cuarto de desechos¹⁴–.

En las sociedades occidentalizadas patriarcales, el útero mítico del mundo, la potencia de la vida en comunidad, da pasaje al falo, a la instrumentalización y objetificación de la existencia. Al discutir el “horror al incesto”, Freud (1912-1913/2012), a partir de la experiencia de pueblos originarios de Australia y de diferentes regiones del continente africano, quedó intrigado con la prohibición del incesto más allá de lo que el mundo occi-

Un hombre llama “padre” no solo a quien lo engendró, sino a cualquier otro hombre que de acuerdo con los estatutos tribales habría podido casarse con su madre y de ese modo ser su padre; y llama “madre” a cualquier mujer, no solo a la que lo dio a luz, sino a todas las que sin violar las leyes tribales habrían podido serlo. Llama “hermano” y “hermana” no solo a los verdaderos hijos de sus padres, sino a los hijos de todas las personas nombradas, que mantienen con él una relación parental de carácter grupal; etc. (p. 36)

En lo que dice respecto de las tradiciones de matriz africana en Brasil, la prohibición del incesto también está presente en el ámbito comunitario. Es decir, el Padre o la Madre de la comunidad del *terreiro* (Bàbálórìsà o Ìyálórìsà) tienen prohibido relacionarse sexualmente con sus hijas/os míticas/os iniciadas/os en la tradición. Se trata de una interdicción que, al transgredirse, provoca importantes rupturas en la colectividad. De la misma forma, padre y madre biológicos no pueden iniciar en la tradición de matriz africana a hijas/os consanguíneas/os, es decir, no pueden gestar míticamente su prole biológica. Frente al Padre o la Madre de la comunidad de *terreiro*, todas las personas que la constituyen son hijas/os y hermanas/os. Veamos lo que dice Baba Diba de Iyemonjá¹⁵:

Sobre las relaciones afectivas que tienen lugar en la comunidad de *terreiro*, siempre entendí que ese es el espacio de nuestras relaciones sociales; es el espacio en que la gente convive con las personas, donde despiertan los intereses, los afectos, los vínculos. Y cuando los *omọ-òrìsà* [hijas e hijos de santo] son solteros, no hay interdicción, pueden relacionarse tranquilamente. [...] Sobre las relaciones afectivas y de conjunción carnal de Bàbálórìsà o Ìyálórìsà con sus *omọ-òrìsà*, eso sí es una interdicción, pues los afectos no pueden mezclarse. O uno es un orientador de la comunidad y asume el papel de Pa-

dre o Madre del *terreiro*, o es un enamorado, un amante. El Orí¹⁶ tiene que estar pleno, transparente, para poder conducir todos los ritos, todo el proceso de cuidado a lo largo de la vida, de la existencia del *omọ-òrìsà*. Y otra cuestión son el Padre o la Madre que inician en la tradición de matriz africana al hijo carnal, el hijo biológico. Ese también es un impedimento. [...] Es importante que el propio *omọ-òrìsà* pueda escoger el útero mítico en que será gestado a partir de la cosmología de matriz africana, según la que renacerá como hijo de África. Al escoger su útero mítico, el *omọ-òrìsà* tendrá su Orí cuidado sin que afectos maternos y paternos interfieran, ya que la voz de mando de la madre o del padre biológicos no es la misma voz de mando de Bàbálórìsà o Ìyálórìsà.

Es importante destacar que la idea de padre y madre presente en las sociedades occidentalizadas, incluso en las comunidades negras y tradicionales amefricanas que resistieron y aún resisten a la violencia colonial, parte de constructos generificados. Aun cuando la experiencia matriarcal esté viva en muchas comunidades negras en el contexto brasileño, la experiencia patriarcal cohabita esos territorios. Cheikh Anta Diop (1982/2014), a partir de estudios sobre la Antigüedad clásica, pone en discusión la idea de la “cuna meridional confinada al continente africano” (p. 173), llegando a la caracterización de la familia matriarcal y del Estado territorial; y de la “cuna nórdica confinada a Grecia y a Roma” (p. 173), caracterizada por la familia patriarcal y por la ciudad-Estado.

Cuando observamos la contemporaneidad, el desafío es pensar la Madre Totémica fundadora no generificada, desde su precedencia, de modo de reflexionar sobre los efectos de su muerte o de su existencia en la producción psíquica de la humanidad. A fin de cuentas, la experiencia matriarcal ha encontrado brechas, líneas de fuga para nuevas composiciones y existencias, a partir de la memoria arcaica y de la vivacidad de las culturas africanas en Brasil.

En esa perspectiva, apuesto en las creaciones imprevisibles, en los entramados forjados y (re)compuestos desde los poderes de la memoria arcaica, de las inscripciones psíquicas, de los “pensamientos de los rastros/residuos”, que Édouard Glissant (2005) llamará criollización del mundo. El autor señala que la criollización presupone la obligatoria equivalencia en valor de los elementos culturales puestos en presencia unos de otros, es decir, la criollización refuta la jerarquización en el encuentro entre culturas. Creaciones, por consiguiente, que tienen en la experiencia matriarcal rastros/residuos de un modo de existir en comunidad. Como afirma Leda Martins (2021), “África embaraza a las Américas” (p. 45).

Madre África fue invadida, colonizada, expropiada, secuestrada, violada y asesinada por el blanco colonizador. No obstante, su matropotencia, en tanto útero progenitor de la humanidad, permaneció viva, haciendo surgir a la Madre Totémica fundadora –aquella que tiene en sus principios originarios la precedencia como elemento estructurante de construcciones psíquicas y sociales–. Sus inscripciones se mantienen vivas en los rastros de la filogenia, en las chispas de imaginarios de la ontogenia y en los residuos que realizan la sociogenia, constituyendo nuestra existencia ladino-amefricana y, sobre todo, nuestra humanidad. La Madre

14. En alusión a la obra *Quarto de despejo [Cuarto de desechos]*, de Carolina Maria de Jesus (1960/2014).

15. Entrevista realizada en septiembre de 2023. Se trata de un liderazgo nacional de la tradición de matriz africana Batuque, originaria de Río Grande del Sur.

16. En lengua yoruba, la palabra *Orí* en traducción literal significa “cabeza” (Beniste, 2019, p. 591). No obstante, presenta una complejidad en la dinámica civilizatoria de matriz africana, asociada al nacimiento, donde cada Orí existente en el Ayé (mundo visible) es modelado en el Orun (mundo invisible), constituyendo “el doble de la existencia individualizada de cada persona” (Santos, 2012, p. 234).

Totémica es lo que se escapa en la “cosmopoética del refugio”, es decir, lo que se escapa en la “ecología de los sentidos y de la imagina-acción” (Bona, 2019/2020, p. 11), (re)estableciendo inscripciones psíquicas desde memorias primordiales.

Elucubraciones finales: Útero mítico fundador, Yo ideal e ideal del Yo

João llega al Centro de Atención Psicosocial de Alcohol y Drogas (Caps AD) para participar del consultorio terapéutico con la educadora física y de una consulta con la psicóloga. Hombre negro, de cabellos y barba canos, mirada cabizbaja, cuerpo encorvado, que a los 61 años aparenta tener casi ochenta. Recuerdo con nitidez el día en que llegó al Caps AD en una silla de ruedas, pues sus piernas no sostenían ya aquel cuerpo endeble. Al momento de llegar, fue directamente a desintoxicarse.

Tras un intenso periodo de cuidados clínicos, pasó a frecuentar consultorios, grupos y demás espacios de atención ofrecidos por el servicio en modalidad intensiva. En nuestros encuentros psicoterapéuticos, en grupo o individualmente, contaba las historias del padre, del abuelo, del bisabuelo y, sobre todo, de la bisabuela. En esos momentos de narración de recuerdos, se sumergía en un lamento que sonaba como una canción, a partir de los sambas que componía con el grupo de carnaval. Sambista de primera, era común que los ojos de agua¹⁷ de su bisabuela aparecieran entrelazados en sus composiciones. A través de esa figura ancestral, su *bisa*, a la que conociera por el poder de la oralidad de quien estuvo antes, João escrutaba un sentido para permanecer vivo para llegar a ser, contrariando las estadísticas. Decía: “¡El poder de un hombre negro es permanecer vivo! Lo aprendí con las matriarcas de la familia, aquellas que son el puntal, la cumbre, el fundamento de cualquier familia negra”.

Cuando hablaba de sí, los ojos de agua de su *bisa* lo tomaban a punto de sentir escurrir gotas de mar por su rostro. João comenzaba a permitirse derramarse. Pero, frecuentemente, se preguntaba: ¿Puede un hombre negro viejo derramarse? ¿Qué diría mi *bisa*? Ella, que fue violentada, violada por el señor de la casa grande y por sus herederos de piel alba. Ella, que siempre fue blanco de la violencia colonial y que, aun así, nos enseñó que nuestro poder está en la conservación de nuestra vida, nuestra existencia. Y, por más contradictorio que pueda parecer, el alcohol me mantiene vivo. Cuando hablo de eso, recuerdo una canción, popularizada por Clementina de Jesus (1982), que mi abuelo me enseñó, y que él aprendió con su abuelo. Es un cántico lindo, un *vissungo*¹⁸, entonado por las personas esclavizadas durante el trabajo impuesto por el blanco colonizador, en las regiones mineras de Minas Gerais. El cántico narra la fuga de un niño, de un *muriquinho piquinino* (“monito pequeñito”), hacia el Quilombo de Dumbá. Con coraje y el deseo de mantenerse vivo, se escapa del trabajo esclavizado con las bendiciones y el lamento de la matriarca, cargando consigo apenas un hatillo de ropa a la espalda. Ahora me siento ese chiquito, ahora siento que no soy, pero he de ser, sobre todo en la voz de mi madre... ¡Sienta, escuche al *muriquinho* en la voz de Clementina!

*Monito pequeñito, monito pequeñito,
pariente de hatillo sobre la espalda.*

*Pregunta adónde va, pregunta adónde va,
el pariente, hacia el Quilombo de Dumbá.*

*Y llora, llora, gong, es verdad, llora, gong, llora,
Y llora, llora, gong, es enorme, llora, gong, llora*¹⁹.

Pensar el uso excesivo de alcohol como síntoma del malestar colonial es dar visibilidad y vo-ciferar a buen volumen el sufrimiento vivido por hombres negros que encuentran en el vaso de aguardiente la ruta de escape posible para enfrentar las amarguras del ser negro en una sociedad colonizada. Al escuchar a Fanon (1952/2008) y a João –personaje aquí ficcionalizado–, voy comprendiendo que es en la zona del no ser donde está la posibilidad de llegar a ser, y aquí destaco la importancia de las inscripciones mnémicas originarias del útero mítico fundador, de la Madre Totémica.

Frantz Fanon enuncia que la zona del no ser se constituye como “una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, donde un auténtico resurgimiento puede acontecer” (p. 26). Pensar-sentir la Madre Totémica fundadora en tanto memoria ancestral que vive en quien vino antes, en un tiempo presente, se entiende aquí como posibilidad de dar otros sentidos, producir nuevas realidades a partir del malestar colonial; es construir otros procesos identificatorios, que se distancian y rompen con la dualidad de las dimensiones que, en palabras de Fanon, constituyen al sujeto negro: “Una con su semejante y otra con el blanco. Un negro se comporta de manera diferente con el blanco y con otro negro. No hay duda de que esta bipartición es una consecuencia directa de la aventura colonial” (p. 33).

Apuesto, desde la Madre Totémica fundadora, por identificaciones re(creadas), (re)inventadas, atrevidas en un tiempo que transita en el pasado-presente –el tiempo espiralado de Leda Martins (2021)–, anunciando, en el caso de João, la necesidad del hombre negro de hablar de sí, mirarse, (re)inventarse, sintiendo sus inscripciones psíquicas de tiempos memorables, muchas veces incomprendidas por el Otro blanco y por él mismo. A fin de cuentas, “hablar es existir absolutamente para el otro” (Fanon, 1952/2008, p. 33).

La producción de nuevas realidades a partir de la identificación con la Madre Totémica fundadora me hace pensar en el narcisismo primario que constituirá el Yo ideal –resultado del investimento parental–, así como en el narcisismo secundario y en la emergencia del ideal del Yo –influido por valores culturales (Freud, 1914/1996d)–. Pienso en la Madre Totémica como objeto de (re)estructuración de la psiquis por el camino del proceso identificatorio, contribuyendo con la formación del Yo ideal y del ideal del Yo desde un tiempo pasado-presente. Tomo a la Madre Totémica como la forma arcaica y originaria de la relación libidinal, de la madre no generificada, con el Yo y con el Otro.

Hablo de una identificación originaria con el útero mítico de la humanidad, que producirá investimento en un universo civilizatorio de matriz africana, componiendo el Yo

17. Referencia al libro *Olhos d'água [Ojos de agua]*, de Conceição Evaristo (2016b).

18. N. del T.: canto de responso.

19. N. del T.: *Muriquinho piquinino, muriquinho piquinino, / Parente de quicamba na cacunda. // Purugunta aonde vai, purugunta aonde vai, / O parente, pro Quilombo do Dumbá. // Ê, chora, chora gongo, è devera, chora gongo chora, / Ê, chora, chora gongo, è cambada, chora gongo chora.*

ideal y el ideal del Yo. Proceso identificatorio que tiene la potencia de producir elaboraciones psíquicas sobre el malestar colonial, que históricamente transformó cuerpos-sujetos no blancos en lo extraño, lo no familiar, lo siniestro, haciendo referencia al texto *Das Unheimliche* (*Lo ominoso*), de Freud (1919/2021b).

Referencias

Alves, M. C. (2012). *Desde dentro: Processos de produção de saúde em uma comunidade tradicional de terreiro de matriz africana* [tesis de doctorado]. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Alves, M. C., Sant’Anna Junior, A. e Izidoro-Pinto, C. M. (2023). Mulheres pretas da enfermagem: Escrevivência atrevivida em oralitura na covid-19. *Revista Estudos Feministas*, 31(1), e83154.

Bastide, R. (1968). Religiões africanas e estruturas de civilização. *Afro-Ásia*, 6-7, 5-16.

Beniste, J. (2019). *Dicionário yorubá-português*. Bertrand Brasil.

Bona, D. T. (2020). *Cosmopoéticas do refúgio* (M. P. Duchiade, trad.). Cultura e Barbárie. (Trabajo original publicado en 2019).

Césaire, A. (2020). *Discurso sobre o colonialismo* (C. Willer, trad.). Veneta. (Trabajo original publicado en 1950).

Diop, C. A. (2014). *A unidade cultural da África Negra: Esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade clássica* (S. Cunha Neto, trad.). Mulemba. (Trabajo original publicado en 1982).

Evaristo, C. (2016a). *Insubmissas lágrimas de mulheres*. Malê.

Evaristo, C. (2016b). *Olhos d’água*. Pallas; Fundação Biblioteca Nacional.

Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas* (R. Silveira, trad.). Edufba. (Trabajo original publicado en 1952).

Freud, S. (1996a). A interpretação dos sonhos. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 4). Imago. (Trabajo original publicado en 1900 [1899]).

Freud, S. (1996b). A interpretação dos sonhos. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 5). Imago. (Trabajo original publicado en 1900-1901).

Freud, S. (1996c). Reflexões para os tempos de guerra e morte. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 14, pp. 285-309). Imago. (Trabajo original publicado en 1915).

Freud, S. (1996d). Sobre o narcisismo: Uma introdução. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 14, pp. 77-113). Imago. (Trabajo original publicado en 1914).

Freud, S. (2012). Totem e tabu. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 11, pp. 13-244). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1912-1913).

Freud, S. (2016). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 6, pp. 13-172). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1905).

Freud, S. (2018). Moisés e o monoteísmo. En P. C. Souza (trad.), *Obras completas* (vol. 19, pp. 13-188). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1939).

Freud, S. (2021a). *Além do princípio de prazer* (M. R. S. Moraes, trad.). Autêntica. (Trabajo original publicado en 1920).

Freud, S. (2021b). *O infamiliar* (P. Heliodoro y E. Chaves, trad.). Autêntica. (Trabajo original publicado en 1919).

Freud, S. (2021c). O poeta e o fantasiar. E. Chaves (trad.), *Arte, literatura e os artistas* (pp. 53-68). Autêntica. (Trabajo original publicado en 1908).

Freud, S. (2023a). O declínio do complexo de Édipo. M. R. S. Moraes (trad.), *Amor, sexualidade, feminilidade* (pp. 247-258). Autêntica. (Trabajo original publicado en 1924).

Freud, S. (2023b). O mal-estar na cultura. En M. R. S. Moraes (trad.), *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos* (pp. 305-410). Autêntica. (Trabajo original publicado en 1930).

Freud, S. (2023c). Psicologia das massas e análise do Eu. En M. R. S. Moraes (trad.), *Cultura, sociedade, religião: O mal-estar na cultura e outros escritos* (pp. 137-232). Autêntica. (Trabajo original publicado en 1921).

Glissant, E. (2005). *Introdução a uma poética da diversidade* (E. C. A. Rocha, trad.). UFJF.

Gonzalez, L. (2018a). A categoria político-cultural da amefricanidade. En L. Gonzalez, *Primavera para as rosas negras* (pp. 321-334). Filhos da África. (Trabajo original publicado en 1988).

Gonzalez, L. (2018b). Racismo e sexismo na cultura brasileira. En L. Gonzalez, *Primavera para as rosas negras* (pp. 190-214). Filhos da África. (Trabajo original publicado en 1980).

Herrmann, F. (2004). Pesquisa psicanalítica. *Ciência e Cultura*, 56(4), 25-28.

Jesus, C. (1982). Canto II [canción]. En C. Jesus, *O canto dos escravos*. Eldorado.

Jesus, M. C. (2014). *Quarto de despejo: Diário de uma favelada*. Ática. (Trabajo original publicado en 1960).

Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios do racismo cotidiano* (J. Oliveira, trad.). Cobogó.

Klein, M. (1996). Uma contribuição à psicogênese dos estados maniaco-depressivos. En A. Cardoso (trad.), *Obras completas de Melanie Klein* (vol. 1, pp. 301-329). Imago. (Trabajo original publicado en 1935).

Lara, D. I. (1981). Alguém me avisou [canción]. En D. I. Lara, *Sorriso negro*. Warner.

Ley 2.040 (1871). Declara de condição livre os filhos de mulher escrava que nascerem desde a data desta lei, libertos os escravos da Nação e outros, e providencia sobre a criação e tratamento daquelles filhos menores e sobre a libertação annual de escravos. 28 de septiembre de 1871. Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim2040.htm

Ley 3.353 (1888). Declara extinta a escravidão no Brazil. 13 de mayo de 1888. Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim3353.htm

Lopes, N. (2004). *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. Selo Negro.

Luz, M. A. (1983). *Cultura negra e ideologia de recalque*. Achiamé.

Martins, L. (2021). *Performance do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela*. Cobogó.

Nogueira, L. C. (2004). A pesquisa em psicanálise. *Psicologia USP*, 15(1-2), 83-106.

Oyêwùmí, O. (2021a). *A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero* (W. F. Nascimento, trad.). Bazar do Tempo. (Trabajo original publicado en 1997).

Oyêwùmí, O. (2021b). *Matripotência: Ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas* [Yorùbá]. En M. C. Alves, A. P. M Silva, R. S. R. Dias, P. P. Lampazzi y K. Portilho (ed.), *Matripotência e mulheres Olùsò: Memória ancestral e a enunciação de novos imaginários* (pp. 23-78). Rede Unida.

Pessoa de Barros, J. F. (2003). *Na minha casa: Preces aos orixás e ancestrais*. Pallas.

Santos, J. E. (2012). Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. Vozes.

Sousa, E. L. A. (2021). Faróis e enigmas: Arte e psicanálise à luz de Sigmund Freud. En E. Chaves (trad.), *Arte, literatura e os artistas* (pp. 317-331). Autêntica.

TV PUC-Rio (16 de mayo de 2017). *A “escrevivência” na literatura feminina de Conceição Evaristo* [video]. YouTube. <https://youtu.be/z8C5ONvDoU8>

Traducción del portugués: Gastón Sironi



El Extranjero

Perder el juicio al escribir**

*Estoy segura de que eso –ese silencio de las manos
suspendidas sobre las teclas– es escribir.*

*Toda novela es un proceso contra uno mismo. “Escribir es siempre juzgarse a
sí mismo –decía Ibsen–, una empresa de demolición”. “Un autoexamen”, decía
Aleksandr Solzhenitsyn. Escribir es salir del autoengaño, intentar y fracasar,
hacer las paces con uno mismo. Hay que aceptar estar muerto para escribir.*

*Escribir es poder captar eso que mientras es, ya no es. Cuando estoy lista para
volver a escribir, soy como un soldado en posición de tiro, el dedo índice en el gatillo.
La escritura aparece antes, como un antídoto, como morfina antes de ser ingerida.
El llamado estilo no es otra cosa que evitar que el arma se dispare a destiempo.*

Ariana Harwicz, *El ruido de una época*, 2023, pp. 148, 70 y 50

El malentendido

En realidad hay un malentendido, una especie de superstición o de pensamiento errado que consiste en pensar que escribir es agregar algo al mundo, es sumar, es una especie de plusvalía, de agregado... Veo una colina, veo un paisaje, veo un niño, veo una madre, veo una escena de violencia, y entonces la escribo, agrego algo al mundo, describo algo, y creo que ese es el primer error de la escritura. La escritura es en sí una pérdida, primero porque hay que sustraerse de la vida para escribir.

*Escribir para mí siempre es enterrar algo, hacer un duelo, despedirse.
La vida corriendo a la escritura, la escritura corriendo de la vida.*

Ariana Harwicz, *Desertar*, 2020, p. 36

Yo siempre digo que hay una especie de péndulo, de dialéctica, de círculo polar entre la vida y la escritura, es viejo como el mundo esto, pero hay que sustraerse de la vida para escribir, y para escribir hay también que ir a la vida. Entonces, ir a la vida para escribir, pero sustraerse de la vida para escribir, como huir de la escritura para ir a la vida, y huir de la vida para ir a la escritura. En esa huida de la vida hay una pérdida; si me sustraigo de la vida, no vivo esa tarde soleada, ese atardecer, no juego al ping-pong, no salgo a la ruta, no

voy con la gente a caminar; me sustraigo, me ausento, huyo, una especie de borramiento de la vida para ir a la vida de la escritura, que es otro modo de estar, como otra existencia. Pero después hay que huir de la escritura para ir a esa especie de campo de girasoles, esa especie de campo enorme que es la vida. Y ahí hay una pérdida.

Después creo que hay una pérdida porque la escritura siempre tuvo que ver con el robar, afanar, robarle un sustrato, robarle algo a la vida para afanárselo. Yo tengo que encontrar una relación entre la escritura y la vida que no sea de copia, de mimesis, de representación exacta, que no sea una especie de copia mala. Pienso en esos pintores que se sientan en cualquier caballete en esos lugares turísticos y estafan al turista haciéndole una copia mala de la realidad, y a eso llaman pintura. Yo no pinto ese cuerpo que veo delante de mí, no pinto esa anatomía, pinto otra cosa, y ahí hay una pérdida. Yo tengo que encontrar una relación entre la escritura y la vida que siempre es de pérdida, como la traducción; traducir es perder. Y bueno, escribir también es perder, y también la relación que se establece con la vida...

Esta época lee mal porque lee desde la identidad. [...]

Si se elimina la ambigüedad en un artista, se lo destruye.

Ariana Harwicz, *El ruido de una época*, 2023, p. 14

Hay también un malentendido hoy en día porque se tiende a leer desde el punto de vista de las novelas documentales, como si los personajes fueran *alter egos* del narrador y el narrador del autor, como si lo que dijese un personaje es lo que piensa el autor de la vida, de la política, del feminismo, de la guerra en Medio Oriente, y en realidad la relación entre lo que se escribe y la vida es mucho más compleja, es decir, no hay una representación, no hay un indicador directo, es todo un rodeo, es toda una evasión, y esa evasión también es de pérdida.

Hace poco fui a dar una charla, un conversatorio, en un secundario, y en una universidad. Y los chicos me preguntaron cuando entré si yo había matado a mis hijos, si mis padres me habían abandonado, si yo estaba enferma mental, si era esquizofrénica, si era bipolar... Hay que ver por qué la época produce ese malentendido, si es algo estructural del ser humano, que yo creo que no, o si hay algo de cómo se interpreta, de cómo se lee, de cómo se piensa el arte, y algo de la relación con el referente, con lo real, con la realidad de hoy, que permite que chicos de quince a veinte años le pregunten a una autora de la que leyeron su novela si está enferma mental, si es esquizofrénica, si es bipolar... Y esto a pesar de que yo intenté explicarles lo que digo siempre cuando me preguntan si soy una mala madre, si tengo miedo por una represalia de mis hijos en el futuro, si tengo pánico a cuando lo lean, yo siempre digo lo mismo: porque escribí esa madre es que puedo ser otra madre. Está relacionado con la destrucción y la construcción. Es porque puedo inventar, componer, escribir esa madre que abandona a un hijo, o esa madre perversa, o esa madre que se pregunta si valió la pena tener un hijo o que lo secuestra, como en *Perder el juicio* [Harwicz, 2024], que puedo ser otra... Porque la escribo puedo ser otra.

Es que este siglo renueva una vez más la discusión sobre la relación entre la realidad y el arte, sobre la relación entre la moral de la vida y la moral del arte. Hay como ese agujero, esa falta, esa imposibilidad de entender el pasaje al acto del arte, sin pensarlo como pasaje al acto de la vida. Todas esas discusiones de siempre, políticas, están renovadas en este siglo.

* Escritora argentina, Pougny, Francia.

** N. de la E.: Este texto es el resultado de un diálogo con la autora.

Siento que la escritura es un juego de compensaciones. Compensación de lo real, de lo imaginario, compensación fantasmática. Ahora, si esa operación de escribir esa madre no existe, bueno, entonces la voy a reemplazar por ser esa madre. La operación de destrucción es fundamental. Hay que tener un gran ánimo de destrucción, también un cierto odio y una violencia para la operación de la escritura, y entonces por eso compenso la violencia en la vida. Como si no se entendiese ni la sublimación ni lo fantasmático.

Perder el lenguaje

Habrà una escritura de lo no escrito. Algùn día llegará. Una escritura breve, sin gramática, una escritura hecha solo de palabras. Palabras sin gramática de apoyo. Perdidas. Allá, escritas. Y enseguida abandonadas.

Ariana Harwicz, *El ruido de una época*, 2023, p. 122

Escribir es destrucción y pérdida, como decíamos, porque hay que destruir la lengua. Muchísimos escritores y poetas lo han dicho de diferentes maneras; Clarice Lispector dice que escribir es hacerle decir a la palabra lo que la palabra no es, no lo que la palabra es, lo que la palabra no es. Y ahí otra vez hay destrucción de la lengua convencional, canonizada, que usamos para la comunicación.

Antes de escribir, para mí todo es destrucción, cualquier palabra me resulta caduca, las palabras se me deshacen “en la lengua como hongos podridos”. Las palabras por fuera de la escritura están lobotomizadas. Pero al escribir se rehace el lenguaje, se reconfigura, renace. Escribir una novela es escribir la historia de una vergüenza. Por eso es siempre tan paradójico escribir, porque se escribe la vergüenza pero se necesita perder el pudor. Escribir es ser un paria. Nunca me da tanto miedo mirarme como cuando escribo.

Ariana Harwicz, *El ruido de una época*, 2023, p. 15

Destrucción y pérdida, es decir, hay que aceptar esa destrucción y esa pérdida. Picasso decía, cuando pintaba un árbol que estaba ahí, ¿para qué voy a pintar el árbol denotado? El árbol denotado ya está ahí; si pinto, pinto el árbol connotado, es decir, pinto el árbol que no existe, que no es, que no está. Y otra vez destrucción del modelo original, del modelo árbol que estamos viendo delante de nosotros, y pérdida, pérdida para ganar, para ganar ese otro árbol que no existía y que gracias a la pintura existe. También destrucción de la lengua porque hay que tratar de escuchar otra lengua que no existe e inventarla. Por eso Bajtín decía: hay que resemantizarlo todo; o, en versión romántica, Rimbaud decía: hay que reinventar el amor. Bueno el amor, la lengua... Esa resignificación, esa reinvención, esa resemantización... No podés resemantizar algo si primero no lo matás. Mucho más escolarmente, pero nuestro Cortázar decía: aprender la gramática para romperla, para destruirla, es el acto básico, primario, sin lo cual no hay arte, que es romper, que es destruir... Y siempre que me siento a escribir, siento que tengo el ánimo de destrucción, o sea, escribo para destruir, y obviamente en la destrucción hay una suerte de nacimiento.



Vivíamos en los bajos de una casa pequeña, así que, en los días de lluvia, deambulábamos como tres niños aburridos. Mi madre tenía que ingeniárselas con juegos entretenidos como, por ejemplo, pintar caras sobre bolsas de papel para convertirnos en pequeños monstruos.

Anamaria McCarthy
Máscaras, Port Washington, Nueva York, 1958

Escribir y escuchar sin juicio

Sobre los personajes: Hay que tenerle el mismo respeto a la víctima y al victimario.

No hay que posicionarse a favor o en contra, o sería mala praxis. Como un psicoanalista de parejas, haciendo transferencias con uno de los dos. Nunca sabemos todo de los personajes. Saber todo de alguien es una idea perversa y lunática que solo podrían tener megalómanos como Nicolae Ceaușescu o Muamar el Gaddafi, si se dedicaran a escribir. El personaje siempre guarda algo de misterio para sí, porque tampoco él sabe de qué es capaz.

Los personajes son capaces de hacer cosas por fuera de su moral y de su conciencia. Nadie, tampoco los personajes, es capaz de saber, de verdad, de qué es capaz. El que cree que no es capaz de matar, es porque aún no estuvo en una situación en la que lo sería. Un personaje que mató no se reduce a ser un criminal. Un personaje que es víctima de violencia no se reduce a ser víctima. Hay que pensar los personajes contra sí mismos, negándose a sí mismos como personajes, menos uno.

Reducir las contradicciones de los personajes no es solo imposible, sino antiliterario. Igual, la literatura está llena de antiliteratura, claro está.

Ariana Harwicz, *El ruido de una época*, 2023, p. 27

La escritura es sin juzgar. Yo creo siempre que hay un equívoco, es como si se pensara que suspender la moralidad (como pedía Rimbaud: hacer una especie de suspensión de la moral en el acto de escribir) fuese un atributo, una especie de valentía, de gesto contemporáneo, especie de bravuconada, de gesto valiente frente al *establishment* o a lo políticamente correcto de las ideologías de época. Yo no lo veo así, yo lo veo como simplemente la condición *sine qua non* del acto de escribir. Es como si pensáramos que un cirujano, cuando primero hace análisis de sangre y de estudios previos a una cirugía, o cuando el anestesista pone la anestesia, está haciendo un gesto heroico; es simplemente la condición para poder operar y abrir un cuerpo. Bueno, esta es la condición para acceder a la escritura, para (hablando de operación del cirujano) poder entrar en la operación del arte.

La operación del arte requiere de la suspensión de la moralidad, pero insisto, no como atributo del autor, que es valiente o que logra enfrentarse a la *doxa* de la época, entonces yo no puedo ni imaginar un personaje, una situación dramática, no puedo pensar una imagen generadora, o sea, no puedo entrar en el proceso perceptivo del arte si no suspendo la moral; lo que los personajes son... son.

Me gusta mucho el paralelismo con el espacio de suspensión del juicio de un análisis. Los dos se rigen por el deseo, por el goce. También en estos dos ámbitos, el del psicoanálisis y el de la escritura, la palabra tiene otro valor por fuera del valor mundano o comunicacional de la realidad. Una palabra dicha en una sesión obviamente es una piedra que cae y tiene otros sentidos, otros ruidos, otras asociaciones que una piedra/palabra que cae en un texto. Pero, en los dos ámbitos, creo que el diccionario es otro, hay una conversión del diccionario clásico.

Así que antes he hablado de los dos horizontes, los dos faros que nos guiaban para pensar la escritura: la destrucción necesaria de la lengua y la pérdida, que son un poco lo mismo, una condición de la otra. Pero ahora tenemos el suspender el juicio moral. Cuando el psicoanalista escucha a un paciente expresarse, no está juzgándolo, sería mala praxis, sería imposible, sería contra natura de lo que es el psicoanálisis, que se rige por otra cosa... Bueno, esto es lo mismo al escribir. Ni siquiera se me ocurre la posibilidad de juzgar a un personaje, creo que sería sentenciarlo a muerte. Si la escritora omnipresente y omnisciente, la narradora, juzga a los personajes, en realidad los intimida a no ser, o sea, los intimida a no ser eso que los personajes son, como si les sacara el ser, los desontologiza. Lo que el personaje es... es ontológicamente, y hace en función de lo que es; después puede matar una vaca, rescatar un gatito herido del campo, subirse a un árbol y matarse, huir de

la policía, trabajar en un orfanato. Se rige por sus pulsiones, por sus deseos, por sus voces, por sus miedos, por su naturaleza, por su historia, por sus traumas, por su cerebro, no por lo que le indicás. Lo que trato de hacer es sin moralidad, sin juicio; el que escribe nunca es juez. Lo que hago es escuchar las partes, no hay juicio.

Cuando escribo acepto todo lo que es, veo todo, estoy dispuesta a todo. No evito ciertos adjetivos, no censuro ciertas torsiones, básicamente porque no soy juez, no estoy en un tribunal correccional. Una novela no es una audiencia judicial. No es una sentencia. Pensar moralmente a los personajes es como si Beethoven hubiera censurado una nota de su sonata por exceso de sensualidad.

Ariana Harwicz, *El ruido de una época*, 2023, contratapa

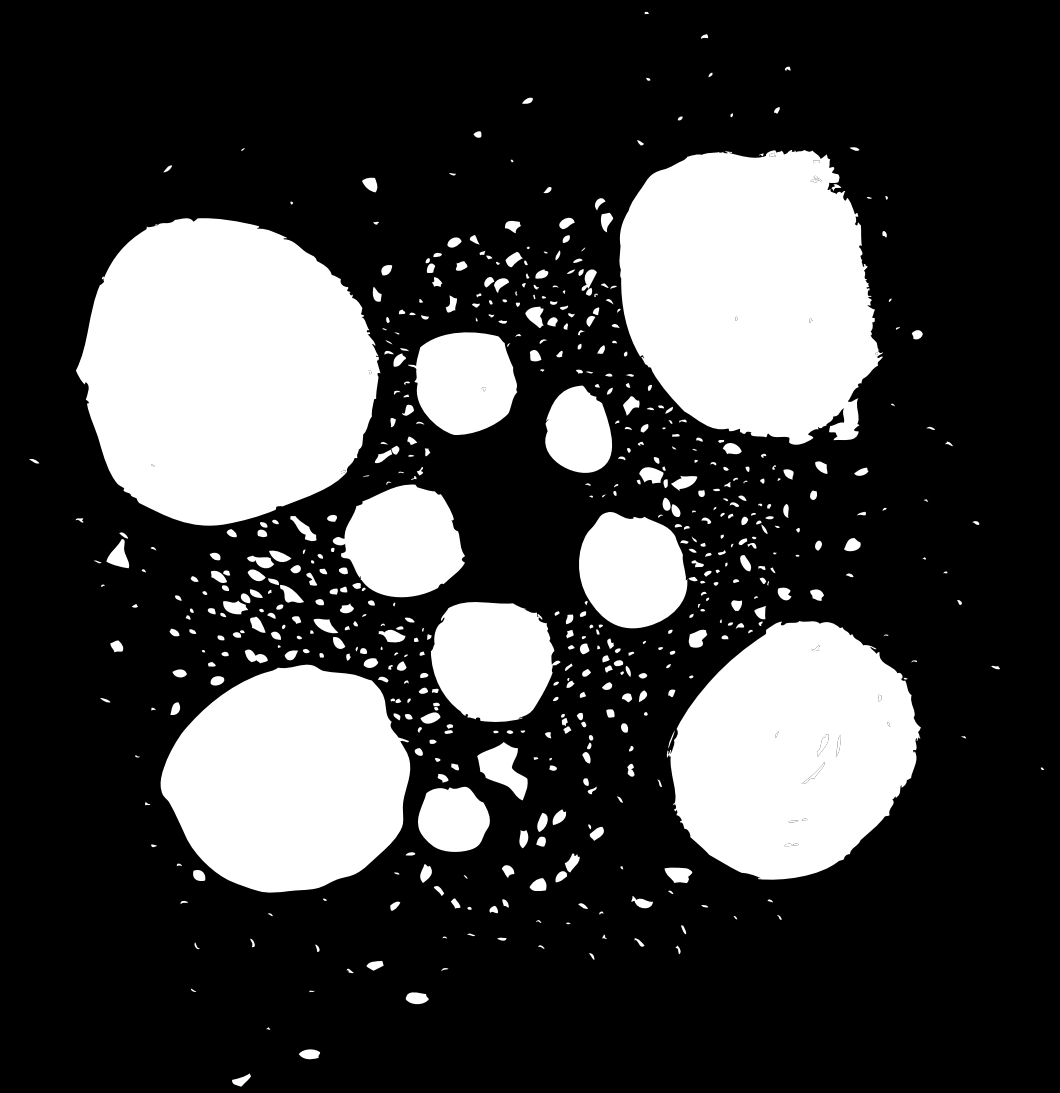
Soy una antropóloga y una documentalista que observa, y en ese sentido esa es la condición para acceder a la percepción, también, porque saliendo de los personajes, si matan, si violan, si torturan, si secuestran, si se van con los hijos, si son malos o buenos padres, saliendo de eso, me gustaría hablar de la percepción simplemente de un árbol de cerezos, como Chejov, o de un campo sembrado; eso también hay que poder observarlo, y para poder observarlo, también hay que entrar en una zona de percepción distinta a la convencional.

Referencias

Harwicz, A. (2020). *Desertar*. Mardulce.

Harwicz, A. (2023). *El ruido de una época*. Gatopardo.

Harwicz, A. (2024). *Perder el juicio*. Anagrama.



Vórtice:
Poder/Perder: El lugar del analista

Poder/Perder: El lugar del analista

¿qué pasiones permanecen sobre los sólidos de la piel y qué perdemos en el acto de nombrarlas?
Jorge Frisancho, “Metapoética 1”

*Fuiste acantilado, mar abierto.
Hoy me despido. Dejo espacio para otro mar abierto.
Para otro acantilado.
Para otro sueño.*
Elina Wechsler, “Final de análisis”

¿Qué lugar del analista propicia un proceso analítico transformador? Para este **Vórtice** proponemos el título *Poder/Perder* para pensar un lugar posible de ese oficio imposible que es analizar. Lugar especial, por cierto, que bascula entre una posición de poder, otorgada por quienes le suponen al analista un saber, y una posición de pérdida en ese final inapelable del vínculo artificial de la transferencia.

Los analistas nos ofrecemos al juego transferencial y lo sostenemos. Sabemos que la transferencia es indispensable para llevar adelante el análisis; sabemos de la potencia de ese amor tan particular como una vía de acceso a lo inconsciente rechazado por el paciente. Sin embargo, también sabemos que esa demanda de amor está destinada a fracasar. “Uno debe guardarse de desviar la transferencia amorosa, de ahuyentarla o de disgustar de ella a la paciente; y con igual firmeza uno se abstendrá de corresponder”, puntualiza Freud (1915

[1914]/1993, p. 169). Como analistas frustramos la demanda de amor del analizante porque no tenemos ni el saber ni el objeto que éste busca en nosotros; en nuestra práctica nos reencontramos todo el tiempo con la propia castración y frente a esto tenemos que hacer un duelo (Horenstein, 2014). Por otra parte, debemos abstenernos de amar, y de esta manera ofrecer al analizante una escucha libre de toda finalidad y expectativa, que lo habilite a adentrarse en su propio camino. En este sentido, la regla de la abstinencia se sustenta en ese deseo mayor que es el deseo del analista, deseo indispensable para sostener su lugar frente a los atolladeros de un análisis y ante los embates transferenciales.

Ciertamente la demanda de amor no correspondida favorece la emergencia de las pulsiones y el surgimiento de intensísimas pasiones (Nasio, 2009). En este momento más doloroso del análisis –pero también el más fecundo–, nos vemos inducidos a abandonar la función de intérpretes para asumir el lugar de objeto asignado por el paciente. Lacan (1960-1961/2021) señala: “el analista debe ausentarse de todo ideal del analista” (p. 428); en este sentido, debemos renunciar a la idealización y a las tentaciones narcisistas para servir de soporte al objeto al que hemos sido convocados a encarnar. No obstante, el carácter evanescente e inconsistente de este objeto favorecerá que posteriormente el deseo se ubique más allá de él.

Poder perder paradójicamente potencia la eficacia de la acción del analista. La renuncia a su lugar en el final de análisis deja una vacante ofrecida al deseo del analizante. Sueltas las amarras transferenciales, el sujeto emprende

su viaje a nuevos mares, hacia donde lo impulsen los vientos del propio deseo.

Siguiendo esta línea, abrimos la sección **Vórtice** *Poder/Perder: El lugar del analista* con el ensayo “Perder mejor”, donde Mariano Horenstein, entre referencias literarias y psicoanalíticas, nos recuerda que la pérdida está “en el corazón de todo análisis, y por ende hace a la médula de nuestro oficio”. Transitando sobre nociones como la falta, la castración o “hueco”, el autor nos propone pensar el análisis como un “arte de perder”, que lejos de confundirse con melancolía, habilita a vivir.

Celso Gutfreind, a su vez, en su poético texto “Perder al analista o un peine”, narra su experiencia frente a la pérdida/muerte de su analista (¿didacta?) y problematiza de qué manera esta viene a resignificar otras pérdidas, como la muerte de un padre, y de modo más amplio, la castración, al mismo tiempo que posibilita otras aperturas, como el arte y la escritura, tal como le sucedió a él.

¿Y qué acontece cuando la persona del analista se encuentra con el límite que le impone la vida misma y se enfrenta a múltiples pérdidas, tales como el hecho de enfermar, de envejecer y de estar ante la proximidad de su muerte? Maria Alice T. Baptista, integrante del Comité Perspectivas Psicoanalíticas sobre el Envejecimiento de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés), en su trabajo “Cuando la vejez nos llama a la puerta: Consideraciones sobre el envejecimiento del psicoanalista” nos comparte y analiza datos de una encuesta realizada a psicoanalistas mayores de 75 años (pertenecientes a diferentes regiones de la IPA) y nos hace reflexionar sobre un tema, muchas veces silenciado, como es el impacto del envejecimiento de los psicoanalistas en la clínica y en la vida institucional.

Otra importante vertiente del *Poder/Perder* y el lugar del analista se refiere a las cuestiones relacionadas a los usos y abusos del poder, a la alienación en la formación psicoanalítica y a la endogamia institucional.

En esta dirección, Cecilia Rodríguez en “Poder perder, perder poder, perder para poder” inicia su texto haciendo un juego con los significantes que intitulan este **Vórtice** para, a partir de ahí, pensar las problemáticas vinculadas con el uso y abuso de poder en los distintos ejes del trípode de la transmisión analítica.

Serapio Marcano, a su vez, en su artículo “La endogamia institucional y la alienación en las instituciones psicoanalíticas” indaga sobre el impacto del poder en la formación analítica y muestra cómo las estructuras alienantes de poder limitan la diversidad de perspectivas teóricas y metodológicas, afectando la vitalidad del campo analítico.

Finalmente, terminamos el recorrido de este **Vórtice** con el texto “¿Una cuestión de (nuevos) límites?”, de Cristiane Mota Takata, quien nos invita a pensar en los límites del campo psicoanalítico y, en especial, de los modelos de formación, problematizando las expresiones cotidianas de (re)producción de códigos sociales implícitos que construyen y refuerzan identidades institucionales y prácticas alienantes.

Referencias

- Frisancho, J. (2014). Metapoética 1. En J. Frisancho, *La pérdida (y otros poemas)*. Paracaídas.
- Freud, S. (1993). Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis, III). En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras Completas* (vol. 12, pp. 159-174). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1915 [1914]).
- Horenstein, M. (2014). Hacer presente la ausencia. *AnaquelesPsi*, 1, 83-86.
- Lacan, J. (2021). El analista y su duelo. En J. Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, libro 8: La transferencia* (pp. 427-440). Paidós. (Trabajo original publicado en 1960-1961).
- Nasio, J. D. (2009). *Cómo trabaja un psicoanalista*. Paidós.
- Wechsler, E. (2017). Final de análisis. En E. Wechsler y E. Kaplan, *Escenas freudianas*. Wolkowicz.

* Asociación Psicoanalítica de Córdoba, Córdoba, Argentina.

** Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Montevideo, Uruguay.

Perder mejor

Aquello cuya naturaleza desconocemos por completo suele ser lo que necesitamos encontrar, y encontrarlo es cuestión de perderse.

R Solnit, 2005

Una sola cosa importa, aprender a ser perdedor.

E. M. Cioran, 1973

No me gusta ocultarme en lo que escribo. Entonces, si voy a comenzar citando a quien fue –veremos si el tiempo verbal es el que corresponde– mi segundo analista, he de ser honesto admitiendo que, si elijo una frase suya como ordenador de este texto, aún lidio con su pérdida. Una pérdida previsible, inevitable, necesaria para recobrar un margen de libertad transferencial o, por qué no, un nuevo impulso analítico hacia algo que uno nunca sabe del todo si es necesidad o vicio.

A ese analista, a quien no leía ni escuchaba fuera del espacio analítico, le oí decir fuera de él una frase que me sonó tan ajena a la jerga pretenciosa y a los clichés del oficio que aún me acompaña. Dijo apenas, con ese candor que se permiten quienes tienen ya muchos años de práctica, que los analistas estamos acostumbrados a que nos dejen.

Era un modo de aludir a la pérdida, que está en juego en el corazón de todo análisis, y por ende hace a la médula de nuestro oficio. Más allá de la idea absurda del “alta”, o del *quantum*

de interminable que hay en los análisis que terminan, o de las discusiones acerca de si un final de análisis debe existir o no –tanto en sentido lógico como empírico– o de los *impasses* visibles tanto en el extravío de la identificación con el analista como en la improbable eficacia de un “pase” convertido en emblema identificador, los analistas somos los campeones de la pérdida.

Por lo general, toda relación –amorosa, profesional, familiar– es promesa de continuidad, y mientras más exigente y compleja sea su construcción, mayor la promesa futura. Nosotros, en cambio, nos prestamos a diario a relaciones en las que, al final del recorrido, seremos abandonados como un residuo. Y así lo hacemos una y otra vez, profesionalmente. Quien capitaliza el acto analítico es el analizante, no el analista, devenido apenas un resto de la operatoria analítica, de esa aventura donde se juega la vida de un sujeto que es un análisis.

Por supuesto que es la falta, la falla (tectónica, estructural) que aparece tras lo que se pierde... creyendo que perdemos objetos, angustiándonos por ellos, encontramos en verdad recordatorios de una pérdida que nos antecede, que nos ha esperado en el Otro –haciéndonos existir como vivientes– y que a la vez nos ha arrojado al mundo, haciéndonos existir como sujetos más o menos desamarrados de ese Otro al que nos ha sido –afortunadamente– imposible colmar. Esa dinámica

originaria se repite en potencia en cada generación, en cada relación amorosa (y, por ende, en cada relación analítica, apenas una variante casta). Y esa repetición nos adiestra a los analistas en la práctica cotidiana de la pérdida.

No se trata de aprender a perder como quien, anhelando un triunfo deportivo, es capaz de aceptar la victoria del otro, sabiendo que victorias y derrotas son siempre circunstanciales. Se trata de otra cosa, de aprender que en el fondo nos las vemos siempre con derrotas. Derrotas porque acabaremos vencidos por el tiempo, por la muerte, pero derrotas también porque el modo en que la vida es capaz de sostener la partida es a través de un movimiento, y no por nada a los recorridos de un navío se les llama derrotas. Derrota como destino, pero también como viaje.

Más allá de los cuestionamientos contemporáneos al Edipo, que en verdad son cuestionamientos a su núcleo duro, al *Kerncomplex*, la Castración, hace tiempo que este nombre no refleja lo que pretendemos mostrar. Su resonancia originaria –imaginemos cómo habrá sonado a los oídos contemporáneos de Freud o Lacan apelar a esa imagen que parece sacada de una película de *body horror* y convertida en operador fundamental en psicoanálisis–. Hoy algo de ese temblor que imagino que producía en aquellos oyentes quizás haya disminuido, se haya incluso banalizado o reducido en su pregnancia imaginaria. Por supuesto, pueden restituirse sus implicaciones simbólicas y reales también, pero prefiero rescatar aquí la manera en la que Pontalis, autor de un diccionario donde disecciona la Castración en tanto complejo, elige nombrarla mejor, más simple, en tanto *hueco*.

Cuando hablamos de perder, hablamos de un hueco, de un hueco que nos precedió en el Otro, gracias a cuya hospitalaria carencia logramos advenir al mundo del lenguaje. Hablamos de un hueco que nos habita si tuviéramos la dicha de convertirnos en sujetos neuróticos, y que ninguna ilusión transitoria de llenarlo despeja del todo. Más de un siglo de teorizaciones analíticas se afanan, y naufragan

en algún punto, para definir los bordes de ese hueco resistente a todo nombre y a la vez motor de todo lo que hacemos, dentro y fuera del análisis. Los bordes de eso que Pierre Legendre nombró como abismo.

Cuando hablamos de perder, hablamos de un duelo necesario. Cuando escuchaba a ese analista –circunstancialmente, el mío– hablar de la costumbre de perder, pensaba en mis analizantes, en aquellos que me habían dejado, en aquellos que me dejarían. Pensaba en la figura del analista como antihéroe anacrónico, refractario a los estereotipos de éxito a los que la cultura manda, alguien que de tanto perder, ya ni se inmuta. Y pensar así el oficio, más desasido, a esta altura del partido, de cualquier ideal analítico, me daba pistas de cómo soportar esa pérdida con alguna hidalguía.

Un analista ha de encarnar semblantes a diario, en un ejercicio cotidiano de la pérdida. Una pérdida doble, al principio prestándole el cuerpo a la ilusión del saber supuesto –no somos nosotros ahí–, y finalmente, al ser dejados como un resto, donde tampoco somos nosotros ahí. Y sin contar las pérdidas del durante, cuando nos prestamos varias horas por día a ser apenas objetos de fantasmas ajenos.

De un duelo a otro. Así podría definirse un análisis bien llevado, uno que contribuya a desasirse de los objetos primarios, de la obsesión incestuosa, para luego poder desasirse de la ilusión de colmarse de cualquier otro o de convertirse en algo que colme a cualquier Otro. De un duelo a otro, donde la disputa imaginaria, la confrontación armada a la que la palabra *duelo* también convoca, ceda lugar al encuentro pacificador con eso que, al perderse, habilita.

Ahora pienso en mí, lidiando con esa pérdida de la que hablaba inicialmente, más que la de los analizantes que nos abandonan. Si puedo avanzar, es porque tuve la oportunidad de que alguien haya hecho ese duelo antes, de que ese analista que me escuchó por años fuera capaz de perderme. Es la posibilidad del

* Asociación Psicoanalítica de Córdoba, Córdoba, Argentina.

Perder al analista o un peine

Otro de perdernos lo que nos habilita a vivir, y permite que otros a la vez puedan perdernos a nosotros. La pérdida, la castración, los huecos, al decir de Pontalis, se encadenan genealógicamente.

Un análisis está cerca de acabar cuando alguien es capaz de renunciar al goce secreto de ser el objeto que colma al Otro. Eso automáticamente remite a lo que antecedió a la identificación agalmática, al habernos convertido en la “joya” del otro –originario o transferencial, lo mismo da–, un vacío, una falta, una falla: el hueco.

Vale la pena recordar una técnica artesanal con la que se producen joyas, llamada de “cera perdida”: se crea en cera un modelo, envolviéndolo en un molde de material refractario. La cera luego es derretida, y a partir del vacío producido dentro del molde se vierte metal precioso para reproducir al objeto perdido en sus detalles. El análisis opera en sentido inverso, deshace objetos preciosos restaurando el vacío original a partir del cual fueron moldeados. Y por eso privilegia la falta más que el objeto que la colma, el don de lo que no se tiene –advertible tanto en prácticas colectivas identificadas por los antropólogos como en el amor–, y en ese sentido se vuelve un arte de perder.

Un arte de perder que no debe confundirse con melancolía alguna, pues va en sentido contrario. Mientras se preserva de la identificación mortífera con lo perdido, se ampara en el entusiasmo de un horizonte menos limitado por ideales e ilusiones, menos “creyente”.

Beckett (1983) acuñó, hablando del fracaso, una frase legendaria: *Fail, Fail again. Fail better*. Fracasa. Fracasa de nuevo. Fracasa mejor. Puede traducirse también: Falla. Falla otra vez. Falla mejor. En un exceso que espero que se justifique, podría parafrasearla. Si el psicoanálisis, en tanto profesión imposible, guarda sin duda cierta afinidad con el fracaso, no cabe tampoco romantizarlo, pues si alguien emprende esa aventura, ese viaje a lo inesperado que debería ser un buen análisis no es para

hundirse en ningún lodo, sino para salir de él. Al ser el inconsciente un blanco movedizo, siempre fallamos en nuestra interpretación, aun empeñándonos en fallar mejor cada vez. Pero si hay un modo de escribir el *dictum* de un análisis, escrito entre líneas tras la invitación del analista a hablar, en su hospitalidad confiada en que algo habrá de surgir allí, aun no sabiendo bien qué, es una propuesta opaca y quizás no del todo confesable: *Pierde. Pierde de nuevo. Pierde mejor*.

Referencias

- Beckett, S. (1983). *Worstward Ho*. John Calder.
- Cioran, E. M. (1981). *Del inconveniente de haber nacido*. Taurus. (Trabajo original publicado en 1973).
- Pauls, A. (2022). *Fallar otra vez*. Gris Tormenta.
- Pontalis, J.-B. (2016). *Al margen de las noches*. Paidós. (Trabajo original publicado en 2010).
- Soler, C. (2007). ¿Qué se espera del psicoanálisis y del *psicoanalista*? Letra Viva.
- Solnit, R. (2020). *Una guía sobre el arte de perderse*. Capitán Swing. (Trabajo original publicado en 2005).

Hace cinco años perdí a mi analista didacta. Lo digo como si una pérdida se midiese en números, y sé que no es así. O como si un analista pudiese ser didacta. Mi analista didacta no didacta se reiría de esta frase inaugural, y no creo que sea mi superyó el que lo reencarna ahora. Creo que él se reiría de verdad, desde el fondo de la parte más auténtica de su yo.

Cuando busqué a Julio Campos, dije que deseaba hacer un análisis didáctico. Volví de un doctorado en psicoanálisis en Francia. Ya me había analizado y era un psiquiatra de orientación analítica. Faltaba solamente la “formación”. Por eso lo buscaba. Él me oyó atentamente y dijo que no podría atenderme.

Me pareció extraño, incluso sorprendente, y entonces me explicó que no podía, pues no era capaz de, digamos así (él dijo “digamos así”), hacer análisis didácticos. Solo hacía análisis, y solo con quien quería mucho analizarse, importando poco si se articulaban o no a una formación (por lo tanto, no didácticos), o que, pasada la primera semana de análisis, fuese necesario luchar con un enorme e inevitable deseo en el sentido opuesto, el de no analizarse. Él mismo convenía que aquello era extraño, pues sabía que su nombre constaba entre los analistas didactas de la institución a la que yo solicitaba ingresar.

Salí de allí muy enojado, pues me gustaba Julio. Admiraba sus investigaciones sobre la creatividad y me había encantado estar con

él en un evento reciente del que participamos juntos; yo, presentando mi tesis de doctorado, defendida en Francia, sobre el uso terapéutico del cuento junto con niños separados de los padres que vivían en refugios de la región parisina, y él intentando descifrar a Van Gogh.

Aquella noche soñé con él, algo que nunca pude recordar, pero desperté al día siguiente con la nítida sensación de estar ya viviendo una fuerte transferencia, es decir, estaba con un pie en el análisis. Pero un análisis no se hace con un solo pie, y faltaba el otro: el deseo de analizarse/me (por lo menos, antes de comenzar), más allá de algo “didáctico”, ligado a la formación. Analizar-se-me desligado. De forma lúdica en sus contenidos psíquicos. Justo para religar-me. En la entraña. Ardiente. *Selves* verdaderos.

La experiencia resonó, y me quedé observando por una semana, casi como en un autoanálisis, a la Freud, y el resultado de aquella observación fue que había encontrado por lo menos seis preguntas fundamentales sobre mí que me planteaba diariamente, desde hacía mucho tiempo. Una de ellas incluía mi propia identidad como analista, y las otras no eran menos importantes que esa. Volví y se lo conté a Julio, que socráticamente halló viable la posibilidad de que hiciéramos un análisis no didáctico, solo como forma de adentrarnos en cada pregunta.

Fue lo que hicimos durante quince años, con mucho sentimiento y poca respuesta, y

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre, Puerto Alegre, Brasil.

que solo terminó con el agravamiento de su enfermedad. Y, como el tema del texto es justo sobre la pérdida de un analista, salto esa década y media en la que nos hicimos y rehicimos juntos la media docena de preguntas y tantas otras, derivadas de aquellas.

Perder al analista, más allá del sufrimiento, me remite, particularmente (sé que no hay universalidad aquí), a pensar en la noción de recuerdo encubridor de Freud (1899/1996a), y en todo lo que en ella remite a desplazamiento, mediación, metáfora, representación en fin, lo que no es poco en una obra que propone un método que vive del *a posteriori*. Perder al analista fue puro *a posteriori*, como si todas las pérdidas convergieran allí, entre directas e indirectas. Si no todas, las principales en la vida de una persona –o, según el propio Freud, en la vida de un hombre–. Y ahora ya no era posible aplazar el dolor de perder a mi padre, perdido pocos años antes. El ardor del dolor de perder. La castración. Con nombre y sobrenombre, y domicilio (psíquico).

Por otro lado, perder al analista era estar autorizado a perderlo, ya que él mismo había dicho cierta vez, cuando le hice un reclamo por su tabaquismo, que ese era mi turno de decidir si quería analizarme con alguien que podría estar acortando su tiempo de vida con cigarros. Alguien a quien, fatalmente, perdería. Porque fumaba y, agregando con humor (Freud, 1927/1996c), tomaba Coca-Cola. Ok con que la muerte no se representa. Ok con que la muerte es siempre nueva (Canetti, 2018). Pero allí había un analista capaz de ofrecerse como reemplazable, trascendiendo el narcisismo parental inquebrantable de los primeros años (Freud, 1914/2004).

Al contrario de mi padre, él nunca elogió la eternidad. Allí había un padre en la transferencia para perder al padre en sí, fuera de ella. Desde la pérdida, hace cinco enormes años, la pelea entre la dureza de lo transitorio (Freud, 1915/1996d) y la introyección del objeto (Freud, 1917/1996b) sigue cada

vez más firme, con resultados tal vez suficientes. Las máximas de Julio Campos que tuvieron sentido para mí, algunos silencios y miradas entre ellas, pasean dentro de mí y me impulsan y me autorizan a vivir exteriormente sin padre.

Entre ellas, aquella que inauguró la transferencia, hace veinte años, sobre la necesidad imperiosa de conocer la creatividad. Y de vivir a partir de ella. Si escribir mata la muerte, como decía aquel escritor amigo de Freud, perder a un analista se opondría incluso a la escritura. La muerte del analista es la muerte del *a posteriori*. La muerte del analista es la muerte de la metáfora, del segundo y casi definitivo sol al final de la encrucijada con un mínimo de desplazamiento para seguir al frente, allí donde, representando o no, se nos presenta la castración de una muerte en persona en carne viva. Sin subterfugios. Sin símbolo.

Pero la muerte de un analista, por otro lado, resignifica la muerte de un padre porque, entre su vida y su muerte, hubo arte. El arte de las miradas recuperadas. De las presencias re-encontradas, antes de que el amor se completara con la falta de la que un análisis también se ocupa. Este arte no evita la castración, por un lado, pero, por otro, no agota el asunto y su respiración. Relanza el aliento, muerte en vida, con derecho a lo contradictorio de su absoluto. Como ejemplo, evoco un poema que hice, hace un par de años, cuando fui a visitar a mi hija a Estados Unidos.

Sé que tiene mucho recuerdo encubridor y mediador, y desplazamientos en búsqueda de una metáfora, es decir, en la lucha por un poema o en el día a día de un análisis didáctico no didáctico. Escribía justamente sobre la pérdida y, para ello, me valía de la experiencia reciente tanto más soportable de haber perdido mi peine. Recorría a pie y despeinado aquella inmensa avenida de Berkeley hacia el supermercado más cercano para comprar un nuevo peine, mientras tomaba notas para un futuro poema sobre un peine perdido: no sabía hacia dónde iría aquel poema, loco como una vida y



Anamaria McCarthy
La espera (1991), fotografía en blanco y negro

un análisis antes del arte y sus sentidos, aunque desconfiase de que el peine fuese un desplazamiento del analista.

Y como el poema terminaba imaginando que el peine perdido lo encontraba alguien a quien continuaría peinando en la continuidad de una vida no interrumpida, sentí la ilusión de un cierto alivio, de esas que solo un buen arte o un nuevo encuentro pueden proporcionar. En el fondo, sabía que, mientras estuviese vivo, habría en mí un analista haciendo metafóricamente lo que mi padre hiciera, de forma concreta, durante buena parte, sino la mejor, de los primeros años de mi vida, dejando un vaso de agua al lado de mi cama, después de darme unas sonoras y melódicas buenas noches, y acariciar mi todavía abundante pelo despeinado.

Un padre como un peine en plena forma, antes de lo transitorio. Un peine como un analista en pleno oficio, antes de lo transitorio. Como el arte permanente de un poema renacido en algún lugar misterioso, aprendiendo a defenderse de las muertes, en medio de todos ellos.

Referencias

Canetti, E. (2018). *Sobre os escritores* (K. Michaheles, trad.). José Olympio.

- Freud, S. (1996a). *Lembranças encobridoras*. En J. Salomão, (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 3, pp. 287-304). Imago. (Trabajo original publicado en 1899).
- Freud, S. (1996b). *Luto e melancolia*. En J. Salomão, (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 12, pp. pp. 245-270). Imago. (Trabajo original publicado en 1917).
- Freud, S. (1996c). *O humor*. En J. Salomão, (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 21, pp. 189-194). Imago. (Trabajo original publicado en 1927).
- Freud, S. (1996d). *Sobre a transitoriedade*. En J. Salomão, (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 14, pp. 317-324). Imago. (Trabajo original publicado en 1915).
- Freud, S. (2004). À guisa de *introdução ao narcisismo*. En L. A. Hanns (trad.), *Escritos sobre a psicologia do inconsciente* (vol. 1, pp. 95-132). Imago. (Trabajo original publicado en 1914).

Traducción del portugués: Gastón Sironi

Cuando la vejez nos llama a la puerta: Consideraciones sobre el envejecimiento del psicoanalista

La experiencia de la vejez involucra la forma en que el anciano se ve y se percibe, y la manera en que lo ven y perciben los demás. En esta interrelación de miradas se constituirá para cada sujeto el concepto de vejez: dentro y fuera del *setting* analítico, en el diván o detrás de él (Altman, 2011). En las sociedades tradicionales, el anciano era visto como símbolo de sabiduría y portador de la memoria colectiva. Con las transformaciones sociales acontecidas a partir del siglo XVIII, especialmente con el establecimiento del individualismo y del capitalismo, el anciano pasó a considerarse improductivo, y su valor social comenzó a asociarse a decadencia y a falta de utilidad. En la sociedad occidental, la juventud se vuelve un ideal, a medida que se convierte en valor y deja de ser solo una categoría etaria (Adduci, 2007; Barros, 1998). En este contexto, la vejez trae consigo la idea amenazadora de pérdida y finitud.

La forma en que se representa la vejez en nuestra cultura causa impacto en los miedos, fantasías y ansiedades personales, produciendo un malestar frente al envejecimiento. En tanto representación de una dolorosa herida narcisista, hablar de la vejez incomoda porque expone el límite al que todos estamos sometidos (Mucida, 2014). La negación parece ser usualmente el instrumento del que

se echa mano, de modo que el anciano es siempre el otro; la imagen real y extraña no raramente contrasta con la imagen subjetiva e ideal. No obstante, la imagen real se impone ante el espejo o reside en la mirada del otro, denunciando cuán viejo se está (Goldfarb, 1998). En *Lo ominoso*, Freud (1919/1976) retrata brillantemente, a los 63 años, el sentimiento de extrañeza al confrontarse con su propia imagen, con su propia vejez. La extrañeza eclosiona si consideramos que nuestro inconsciente no conoce lo que es ser viejo, como bien afirmaba Simone de Beauvoir (1970/1976); la extrañeza eclosiona en la incongruencia entre las limitaciones físicas y cognitivas, y los deseos y proyectos subjetivos (Baptista y Leal, 2024).

Nosotros, psicoanalistas, humanos como somos, también envejecemos. Así y todo, se observa una escasez no solo de trabajos, sino también de espacios de discusión dentro de nuestras instituciones, que contemplen la cuestión del envejecimiento de los analistas. Según Fainguelernt y Amendoeira (2002), las cifras señalan un alto contingente de psicoanalistas con más de sesenta años activos en las sociedades psicoanalíticas vinculadas a la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés), reflejo del propio envejecimiento poblacional.

Sin embargo, a contramano de la lógica actual de mayor valorización de la juventud,

los psicoanalistas más viejos representan experiencia y sabiduría, siendo imprescindibles para la transmisión del conocimiento y de la historia del psicoanálisis dentro de nuestras instituciones (Baptista y Leal, 2024). Más allá de eso, un aspecto específico en nuestra profesión es el hecho de alcanzar el auge de la carrera, nuestra potencialidad, siendo bastante viejos (Fainguelernt y Amendoeira, 2002). Pero si por un lado esta valorización, lugar de respeto y potencia, es importante y debiera de servir de inspiración a otros ámbitos de la sociedad, por otro también puede producir dificultades para pensar el momento de jubilarse y pasar la posta a los más nuevos. Ocupar un lugar de valor y reconocimiento dentro de las sociedades puede hacer la despedida aun más compleja, dado el desvalorizado lugar de la vejez en nuestra sociedad (Baptista y Leal, 2024). Asimismo, el miedo al deterioro físico y mental, preanuncio de la muerte, puede poner en cuestión el propio sentido de identidad, menoscabando el punto más álgido del sistema narcisista, la inmortalidad del yo, y generando resistencias al asunto (Baptista y Leal, 2024).

La cuestión va cobrando cuerpo: ¿cómo abordamos nosotros, psicoanalistas, nuestro propio envejecimiento, principalmente en lo que atañe a nuestra práctica y a la vida institucional? Ese fue el punto de partida de un estudio piloto que emprendimos desde el Comité Perspectivas sobre el Envejecimiento de la IPA. Con el objetivo de escuchar a los analistas más viejos sobre el modo en que perciben el propio envejecimiento, entrevistamos a analistas con más de 75 años que aún trabajan y participan del espacio institucional. Hasta el momento, entrevistamos a seis analistas de América del Norte, América Latina y Europa. Tres temas fueron abordados: ¿Cómo influye el envejecimiento en el trabajo clínico? ¿Cómo interfiere el envejecimiento en la vida profesional, más allá de la clínica (seminarios, supervisiones...)? ¿Qué sucede con la cuestión de la edad dentro de las sociedades psicoanalíticas?

Todos los entrevistados se perciben más flexibles con la edad, al estar más consustanciados con su identidad como psicoanalistas.

Con el pasar del tiempo, hay más situaciones humanas que consigo comprender más profundamente que cuando era joven. Cuando trabajo con un paciente de mi edad que habla sobre la muerte, ahora siento que puedo entrar en sintonía con eso... sé de lo que está hablando. (TP, 80 años)

Otro entrevistado presenta el desafío de pensar la jubilación frente a la percepción de una mejoría en su clínica: “Uno mejora. Yo diría: esa es la razón por la cual es difícil desistir cuando se llega a una determinada etapa” (A, 75 años).

La preocupación de dejar desamparado al paciente, ante la posibilidad de enfermedad o muerte del analista, aparece en otro relato:

No estoy atendiendo pacientes en análisis porque envejecí y decidí a cierta altura que no es ético atender pacientes en análisis cuando uno está muy viejo, porque nunca se tiene certeza de lo que va a suceder. Conozco a muchas personas que no creen esto y atienden hasta caerse muertas. No me parece ético. (D, 79 años)

Algunos analizan cómo el cuerpo o situaciones de pérdida, separación o enfermedad impactan en su vida y su clínica:

* Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro, Río de Janeiro, Brasil.

Hice un segundo análisis no mucho después de la muerte de mis padres y de una enfermedad temporal de mi pareja. Pérdidas que hicieron que me valiera del análisis... Si uno trabaja eso, ¿profundiza su escucha? Sí, profundiza su escucha. (SB, 76 años)

Tengo un paciente cuya audición comienza a ser un problema. Y oír es esencial. (TH, 79 años)

Todos los entrevistados están en el proceso de disminuir la cantidad de pacientes en consultorio. Ninguno acepta ya a analistas en formación. Siguen, no obstante, participando de supervisiones y congresos, entre otras actividades, incluso como forma de sostener el pasaje a las nuevas generaciones. Todos piensan ya en la cuestión de la jubilación, y algunos ya están, paulatinamente, invistiendo otros objetos.

¡Tengo muy pocos pacientes! Estoy pensando muy seriamente en retirarme del trabajo clínico para seguir únicamente con la supervisión y la enseñanza. Tengo otros intereses. Para mí no es muy difícil jubilarme porque tengo otros intereses: hago música, soy fotógrafo... (TP, 80 años)

Dejé de trabajar con niños pequeños hace algún tiempo porque era cansador. Suelo derivar a los adolescentes más graves a colegas más jóvenes. Sigo muy activa en las actividades docentes. Esa es una actividad que mantengo siempre porque

siento la importancia de evitar el riesgo de una laguna generacional entre lo que se ha hecho y lo que las nuevas generaciones quieren hacer o descubrir, sus desafíos. A veces, veo el peligro de esa laguna. (SB, 76 años)

En la mayoría de las sociedades de los analistas entrevistados, no hay ninguna reglamentación referida a la edad. La idea de colegas autorizados por cada uno para estar atentos y brindar apoyo aparece como posibilidad, así como la ampliación de espacios de discusión sobre el tema:

Concuerdo plenamente con que las normas compartidas deben aplicarse a nivel institucional para que todos ayudemos a enfrentar cuestiones críticas, sin demasiadas heridas narcisistas, superando la hipocresía o la preocupación de no lastimar a los colegas. Designar a un colega que lo oriente a uno a parar cuando no esté bien puede ser una solución. Incluiría esa figura, pero también promovería más oportunidades de reflexión e intercambio compartidos. (SB, 76 años)

La cuestión de las relaciones entre los miembros más nuevos y los más viejos parece variar mucho con la dinámica de cada sociedad. Los relatos incluyen desde una descalificación de la nueva generación –“Bueno, esto puede sonar como un viejo diciendo que el instituto se ha degradado significativamente: la calidad de los alumnos, de las personas candidatas a la formación, bajó significativamente. Hubo años en que el instituto no tuvo candidatos” (TP, 80 años)– o una percepción

de división –“Siento como si la sociedad fuese a separarse. Hay un grupo antiguo, pequeño. Y hay un grupo joven, relativamente grande. Lamento un poco eso. Creo que sería mejor si pudiésemos hacer más cosas juntos” (TH, 79 años)–, hasta una integración y una atención a los vínculos intergeneracionales:

Hay mucho intercambio con los jóvenes, así como con los más viejos. Tenemos una responsabilidad para con las generaciones más jóvenes. Porque si seguimos activos dentro de la institución, tenemos una responsabilidad que puede ser bien aprovechada. Una función importante del analista *senior* es transmitir conocimientos que serán transformados. (SB, 79 años)

Para Fainguelernt y Amendoeira (2002), es deseable encontrar equilibrio entre lo que ya fue y lo que continúa siendo, entendiendo la vejez como un proceso de crecimiento. El objetivo de este trabajo es suscitar cuestiones y deconstruir tabúes. Su trascendencia debe incluir también a las futuras generaciones, pues observar cómo los analistas más viejos abordan el propio envejecimiento y sus roles institucionales es una forma de aprender. Pensar sobre esta etapa de la vida significa acoger en todos nosotros la vejez que, con suerte, llegará.

Referencias

- Adduci, E. (2007). Pasado y presente del tratamiento psicoanalítico de pacientes de edad madura y avanzada. *Revista de Psicoanálisis*, 64(3), 639-644.
- Altman, M. (2011). O envelhecimento à luz da psicanálise. *Jornal de Psicanálise*, 44(80), 193-206.
- Baptista, M. A. T. y Leal, C. B. P. (2024). *O impacto*

- do envelhecimento do analista nos institutos de formação psicanalítica*. Trabajo presentado en el 35º Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis, Río de Janeiro.
- Barros, M. M. (1998). Velhice ou terceira idade? En M. Moraes y L. Barros (comp.), *Estudos antropológicos sobre identidade, memória e política* (pp. 49-68). Fundação Getulio Vargas.
- Beauvoir, S. de (1976). *A velhice* (H. L. Dantas, trad.). Difel. (Trabajo original publicado en 1970).
- Fainguelernt, M. F. y Amendoeira, M. C. R. (2002). Dizendo adeus ao divã. *Trieb*, 15(1-2), 121-138.
- Freud, S. (1976). O estranho. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 17, pp. 272-314). Imago. (Trabajo original publicado en 1919).
- Goldfarb, D. C. (1998). *Corpo, tempo e envelhecimento*. Casa do Psicólogo.
- Mucida, A. (2014). *O sujeito não envelhece: Psicanálise e velhice*. Autêntica.

Traducción del portugués: Gastón Sironi

Poder perder, perder poder, perder para poder

Partiendo de este juego semántico, invito a una reflexión acerca de la interrelación de los significantes *poder y perder*, teniendo en mente la posición del analista en los distintos ejes del trípode de la transmisión del psicoanálisis.

Perder –en este caso– opera como un significativo que metaforiza la castración, la falta¹ y la incompletud, por lo que, siguiendo esta línea, ocupar un lugar de poder aceptando la castración –que delimita su ejercicio– posibilita que el analista, en cualquiera de sus funciones, renuncie al exceso de satisfacción narcisista que puede derivar en abusos del poder.

Un poder bien delimitado sostiene una autoridad legítima. Por el contrario, el abuso de poder tiende a formas de autoritarismo que no admiten la posibilidad de perder: *perder* el lugar de poder que se ocupa en un grupo para que eventualmente este pueda circular entre sus miembros. *Perder* las idealizaciones a las que como analistas solemos estar sujetos, en lugar de fomentarlas para la propia gratificación narcisista. *Perder* la certeza de nuestros saberes para abrirlos a la interrogación y descubrimiento permanente. *Perder*² la atribu-

ción del “sujeto supuesto saber”³, lugar en el que somos situados como analistas, para permitir al analizante elaborar sus propias mociones pulsionales, dando lugar a la subversión del deseo sin imponer ninguna ortopedia.

Desafortunadamente, el abuso de poder no es ajeno a nuestro campo, de ahí la importancia de reconocer sus efectos y el modo en que esto puede incidir en los procesos de transmisión del psicoanálisis.

Freud (1937/1976) poco antes de morir lo había advertido: “si a un hombre se le confiere poder, difícil le resultará no abusar de ese poder” (p. 250).

Considerando que el análisis es la piedra angular de nuestra praxis, es oportuno enfocar, dentro de las problemáticas clínicas vinculadas con el uso o abuso de poder, aquellas que derivan de entramados narcisistas, sabiendo el desafío que estas representan para el trabajo psicoanalítico.

“El narcisismo opone una de las más feroces resistencias al análisis”, escribió Green (1983/1986, p. 10), entre tantos otros autores que han estudiado el tema. De ahí que resulte necesario pensar cómo inciden en el campo analítico las cristalizaciones narcisistas que

resisten al análisis de quienes, sin embargo, llegan a ocupar el lugar de analistas.

Es obvio que en cada dupla analítica se juega lo inconsciente de la raíz pulsional y desiderativa que en análisis se despliega de acuerdo con la subjetividad del analizante, y también del analista. Pero resulta necesario, y es parte de la responsabilidad de todo analista, reconocer las tentaciones narcisistas a las que convocan los lugares de poder, sobre todo considerando que, en lo que respecta al campo analítico, esto deriva en iatrogenias que obturan el proceso.

Por otro lado, encuentro interesante el lugar que en el desarrollo de la teoría de las pulsiones concedió Freud a la de *apoderamiento* (*Bemächtigung*; Laplanche y Pontalis, 1967/1996). Retomando y actualizando las ideas al respecto, invito a pensar en torno al *a-poder-a-miento*. ¿Podríamos hacer un desliz semántico y en lugar de *miento*, escribir *des-miento*? Con este juego de palabras enfoco los efectos de la desmentida de la castración, evocando la metáfora de la madre fálica.

Figuras de lo imposible: El analista fálico

En este punto, quisiera introducir la inquietante noción de lo que llamo “analista fálico”⁴ para referirme a aquellas situaciones en las que se ocupa el lugar de analista de un modo que, paradójicamente, se imposibilita ejercer esa función.

“El poder no corrompe, devela”, escribió Fabio Herrmann (2005/2014). Estoy de acuerdo, y a partir del desarrollo de esa idea, considero que es en el ejercicio del poder donde se evidencia lo que llamo el *uso fálico* del mismo para referirme a la posición en la que ejerce el poder sin acotarlo. Metafóricamente, sería “sin aceptar la castración”. Por el contra-

rio, “aceptar la castración”⁵ en esta línea de reflexión implica acotar cabalmente el poder, declinando el exceso de gratificación narcisista que el abuso del poder confiere.

Considero que, en el campo clínico, el uso *fálico del poder* por parte de quien ocupa el lugar de analista conlleva el riesgo de propiciar situaciones de alienación. En su libro *La alienación del analista*, Daniel Waisbrot (2002) profundiza en estas formaciones clínicas y su dialéctica en el campo de la institución.

Anteriormente, Piera Auglanier (1994) vinculó la alienación con los estragos de la pasión transferencial inducida, como ella señala, por quien ocupa el lugar de analista. Encuentro en esto inclinaciones narcisistas y de abuso que imposibilitan declinar el lugar del amo⁶.

Afirma Rómulo Lander (2009): “Su propia naturaleza de amo, de dueño del saber, lo imposibilita para ocupar el lugar y la posición del analista” (p. 56). Agrego yo: imposibilita el análisis, aunque ocupe el lugar de analista y conduzca un proceso que contraviene a la subversión del deseo del analizante, quien queda preso en el deseo de su analista. No Deseo de analista (analizar), sino deseo de ese analista sobre su analizante.

Sé que estoy planteando situaciones muy lamentables, pero esto conlleva a subrayar la necesaria dimensión ética que no solo orienta la práctica analítica, sino que también delimita las condiciones mismas de su transmisión. Sin embargo, el problema estriba en que no es rara la escisión entre lo que hace parte del discurso de algunos analistas respecto al poder –e incluso respecto a la ética– y lo que realmente hacen.

Freud en *Análisis terminable e interminable* (1937/1976) escribió al respecto:

5. Colette Soler (2007) hace referencia al Otro omnipotente y al Otro castrado.

6. Lacan (1969-1970/2024) hace referencia al Amo Castrado; no es la línea que sigo aquí, pero está en el trasfondo. Mi reflexión se ubica más bien en el plano imaginario.

* Asociación Psicoanalítica de Guadalajara, Guadalajara, México.

1. Sostén del deseo. Deseo que también puede ser de *poder*, verbo o sustantivo.

2. Declinar.

3. Reconocer la atribución de este lugar que sostiene el campo transferencial y ponerlo a trabajar es muy distinto a pretender ocupar, de antemano y sin mediaciones, el lugar del Saber.

4. Quien desmiente su propia falta.

Parece, pues, que numerosos analistas han aprendido a aplicar unos mecanismos de defensa que les permiten desviar de la persona propia ciertas consecuencias y exigencias del análisis, probablemente dirigiéndolas a otros, de suerte que ellos mismos siguen siendo como son y pueden sustraerse del influjo crítico y rectificador de aquel. (p. 250)

De aquí la importancia de los distintos trayectos de reanálisis⁷, además de supervisión a lo largo del ejercicio de nuestra función.

Perversión o peorversión

Convencida de que el estudio de las problemáticas en el campo de la transmisión del psicoanálisis debe incluir lo que concierne a los efectos del abuso de poder en cualquiera de sus campos, propongo el neologismo *peorversión* para referirme a los estragos del abuso de poder en cualquiera de los ejes del trípode de la formación. Indudablemente el eje clínico es el más delicado y complejo. La transmisión de una ética se sustenta en el acto.

Tomar conciencia del modo en que nos ubicamos frente al poder, el nuestro y el de otros, me parece fundamental en lo que concierne a la transmisión del psicoanálisis, sobre todo porque, como sabemos, las atribuciones entre el poder y el saber complejizan la cuestión.

Agrego otra combinación al juego semántico con el que inicié esta breve reflexión: *poder perder* el miedo a enfrentar los abusos de poder, que muy desafortunadamente causan estragos en nuestro campo, posibilita abrir espacios de reflexión y acción ética. Ciertamente esto está en el *vórtice* de muchas controversias.

7. No siempre con el mismo analista, dado que los baluartes narcisistas perpetúan cristalizaciones inaccesibles a la dupla.

Referencias

Auglanier, P. (1994). *Los destinos del placer*. Siglo XXI.

Freud, S. (1976). Análisis terminable e interminable. En J. L. Etcheverry, *Obras completas* (vol. 23, pp. 211-254). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1937).

Green, A. (1986). *Narcisismo de vida, narcisismo de muerte*. Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1983).

Herrmann, L. A. F. y Herrmann, F. (2014). O poder não corrompe, revela. *Ide*, 36(57), 73-91.

Lacan, J. (2024). *El seminario de Jacques Lacan, libro 17: El reverso del psicoanálisis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1969-1970).

Lander, R (2009). La persona del analista. *Trópicos*, 1, 47-57.

Laplanche, J. y Pontalis, J.-B. (1996). *Diccionario de psicoanálisis*. Paidós. (Trabajo original publicado en 1967).

Soler, C. (2007). *Finales de análisis*. Manantial.

Waisbrot, D. (2002). *La alienación del analista*. Paidós.

La endogamia institucional y la alienación en las instituciones psicoanalíticas

Introducción

Las instituciones de formación psicoanalítica han desempeñado un papel crucial en la transmisión del conocimiento y la preservación de la ciencia psicoanalítica. Sin embargo, su estructura interna, caracterizada en muchos casos por dinámicas endogámicas, plantea interrogantes sobre su impacto en la evolución del psicoanálisis. La endogamia institucional puede definirse como la tendencia a la reproducción cerrada de sus propios miembros, limitando la diversidad de perspectivas y reforzando jerarquías de poder y sus implicaciones en la pérdida de riqueza teórica y diversidad metodológica. En este contexto, se explora la relación entre la endogamia, el poder y la pérdida, considerando cómo estas dinámicas influyen en la transmisión del saber y en la vitalidad del campo psicoanalítico. Al favorecer la continuidad de ciertos paradigmas en detrimento de otros, se limita el desarrollo del pensamiento psicoanalítico y se corre el riesgo de convertirlo en un sistema dogmático más que un espacio de cuestionamiento y evolución.

Bourdieu (1989) señaló que las instituciones académicas y profesionales pueden funcionar como campos de poder en los que ciertos grupos consolidan su autoridad al controlar el acceso al conocimiento y los criterios de legitimación. En el psicoanálisis, este fenómeno

* Sociedad Psicoanalítica de Caracas, Caracas, Venezuela. Asociación Panameña de Psicoanálisis, Panamá, Panamá.

meno se traduce en la reproducción de ciertas narrativas dominantes y en la marginación de enfoques innovadores o críticos.

Endogamia institucional, mantenimiento del poder y alienación

Una de las maneras en las que la endogamia se manifiesta en la formación psicoanalítica es en la selección de candidatos, la designación de analistas con función didáctica, de quienes ejercen las funciones docentes y de supervisión, y también se manifiesta en la exclusividad de los criterios de validación teórica y metodológica, como ocurre en las filiaciones a las llamadas escuelas o corrientes.

En muchas instituciones, el acceso a cargos de mayor responsabilidad depende no solo del mérito, sino también de la afiliación a determinadas corrientes o de la aceptación de ciertos dogmas. Esto produce un circuito cerrado donde quienes detentan el poder garantizan su continuidad a través de sus propios discípulos, reduciendo la posibilidad de renovación. Freud mismo fue consciente del problema de la autoridad en la formación de la Asociación Psicoanalítica Internacional (API). Su conflicto con Carl Jung y el distanciamiento de figuras como Otto Rank, Sándor Ferenczi o Wilhelm Reich ilustran las dificultades que surgen cuando se cuestiona la estructura de poder dentro de la comunidad psicoanalítica. Desde entonces, muchas sociedades psicoanalíticas han replicado este

patrón, generando mecanismos de exclusión que refuerzan la uniformidad ideológica y metodológica.

En el trabajo “Contaminación en los análisis didácticos y las supervisiones oficiales” (Marcano, 2002), reflexionamos acerca de la historia de la institucionalización del psicoanálisis, como lo han señalado diversos autores (Bernfeld, 1952/1962; Balint, 1948; Grinberg, 1981), y sus consecuencias para las instituciones mismas. El mismo hecho de llamar *didáctico* al análisis de un futuro psicoanalista puede conducir a que el grupo de analistas que ejercen dicha función se constituya en una especie de casta de poder, y funcione como un grupo endogámico al contaminar las relaciones con los analistas en formación y con los supervisados, y ese es un factor conducente a la alienación.

En algunas instituciones psicoanalíticas que han tenido ciertos líderes con estructuras caracterológicas que muestran autoritarismo en su método de enseñanza de lo que debe ser enseñado y aprendido por los analistas en formación, se puede observar cómo este modelo se institucionaliza en generaciones posteriores, reglamentando lo que se debe exponer acerca del psicoanálisis, además del cómo, cuándo, dónde y con quiénes. Unos ejemplos que hacen referencia a lo antes dicho lo podemos ver en el trabajo de Natalia Mudarra (2024) “Pensando la endogamia en las instituciones psicoanalíticas”, presentado en el 35º Congreso de Fepal, en Río de Janeiro.

Pérdida y consecuencias de la endogamia

Desde una perspectiva psicoanalítica, la exclusión de nuevas ideas puede relacionarse con el concepto de pérdida. Freud (1917 [1915]/1992) abordó la relación entre la melancolía y la dificultad para elaborar el duelo. En términos institucionales, la resistencia al cambio puede interpretarse como una incapacidad de hacer el duelo por modelos que

han perdido vigencia. En lugar de permitir la transformación, se perpetúa la repetición, lo que puede llevar a un estancamiento teórico y metodológico. Recordemos lo dicho por el mismo Freud (2000) en su carta a Ferenczi del 4 de enero de 1928: “Los psicoanalistas dóciles no supieron entender la elasticidad de las reglas que les impuse. Se sometieron a ellas como si fueran tabúes. Esto tendrá que ser revisado algún día”. (p. 332)

Asimismo, la endogamia puede generar una pérdida en términos de comunidad. Los profesionales que no se alinean con las normas establecidas pueden verse excluidos, forzados a desarrollar su práctica en contextos periféricos o incluso a abandonar el psicoanálisis. Esta fragmentación debilita el campo, limita su potencial de diálogo interdisciplinario y social, y por esto es alienante.

La alienación en estas instituciones puede manifestarse en varios niveles:

1. Alienación del pensamiento: Los miembros pueden sentirse obligados a adherirse a un marco teórico específico, sin posibilidad de cuestionarlo o enriquecerlo con otras perspectivas.

2. Alienación del sujeto: Se espera que los psicoanalistas en formación asuman ciertas posturas subjetivas e identitarias que refuercen la estructura jerárquica de la institución.

3. Alienación de la práctica: La rigidez institucional puede distanciar al psicoanalista de las realidades concretas del analizante, privilegiando la fidelidad doctrinal sobre la eficacia resultante de la apertura al conocimiento del funcionamiento mental con libertad, y por ello, como consecuencia, se termina enseñando teoría psicoanalítica en lugar de entrenar la intuición para acceder a la realidad psíquica propia mediante el desarrollo de lo que Bion (1970/1977) llamó la capacidad negativa al aceptar incertidumbres, misterios y dudas.

Este tipo de dinámicas pueden derivar en estructuras autorreferenciales que inhiben la creatividad, dificultan la actualización del co-

nocimiento y generan un ambiente de exclusión para quienes no se alinean con la ortodoxia dominante.

Alternativas y apertura: ¿Es posible un psicoanálisis no alienante ni endogámico?

Algunas iniciativas han intentado desafiar la tendencia endogámica dentro de la formación psicoanalítica. La proliferación de escuelas independientes, enfoques interdisciplinarios y plataformas de formación en línea ha permitido que el psicoanálisis dialogue con otras disciplinas y se abra a perspectivas críticas. Sin embargo, el reconocimiento institucional sigue siendo un desafío para aquellos que buscan alternativas al modelo tradicional.

Un cambio posible implicaría revisar los criterios de admisión y evaluación en las instituciones de formación, promoviendo una mayor pluralidad teórica y metodológica. Además, sería necesario fomentar espacios de debate donde la crítica y la diferencia sean valoradas, en lugar de suprimidas. En este sentido, las nuevas generaciones de psicoanalistas tienen un papel clave en la construcción de un campo más abierto y dinámico.

Conclusión

La endogamia alienante en las instituciones de formación psicoanalítica tiene profundas implicaciones en la consolidación del poder y en la pérdida de diversidad dentro del campo. Si bien estas dinámicas han garantizado la continuidad del psicoanálisis, también han limitado su evolución y capacidad de transformación. Superar este fenómeno requiere un cuestionamiento crítico de las estructuras institucionales y una apertura a nuevas formas de pensar y practicar el psicoanálisis. Solo a través de este proceso será posible revitalizar el campo y garantizar su relevancia en el futuro.

Referencias

- Balint, M. (1948). On the psychoanalytic training system. *International Journal of Psychoanalysis*, 29, 163-173.
- Bernfeld, P. S. (1962). On psychoanalytic training. *Psychoanalytic Quarterly*, 31, 453-462. (Trabajo original publicado en 1952).
- Bion, W. (1977). Attention and interpretation. En W. Bion, *Seven servants*. Jason Aronson. (Trabajo original publicado en 1970).
- Bourdieu, P. (1989). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Freud, S. (2000). Letter from Sigmund Freud to Sándor Ferenczi, January 4, 1928. En E. Brabant, E. Falzeder y P. Giampieri-Deutsch (ed.), *The correspondence of Sigmund Freud and Sandor Ferenczi* (vol. 3, pp. 331-333). Belknap.
- Freud, S. (1992). Duelo y melancolía. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 235-258). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1917 [1915]).
- Grinberg, L. (1981). La identidad del psicoanalista. En L. Grinberg, *Psicoanálisis: Aspectos teóricos y clínicos*. Paidós.
- Marcano, S. (2002). Contaminación en los análisis didácticos y las supervisiones oficiales. En S. Marcano, *Desafíos del psicoanálisis hoy: Repensar lo establecido* (vol. 2, pp. 143-147). Barker & Jules.
- Mudarra, N. (2024). *Pensando la endogamia en las instituciones psicoanalíticas*. Trabajo presentado en el 35º Congreso de Fepal, Río de Janeiro.

¿Una cuestión de (nuevos) límites?

En una de esas conversaciones al calor de la participación político-institucional, fui alertada sobre la importancia de atender a una exigencia de inteligibilidad mínima, en caso de querer ser escuchada. Incluso sin conocer con certeza los criterios de tal inteligibilidad, logré entender que estaba siendo orientada a operar con los códigos de cohesión de aquel grupo social.

Me interesan esas expresiones cotidianas de (re)producción de códigos sociales porque, más que determinar contenidos o formas de expresión, sostienen identidades compartidas.

Buscando reconocimiento social para esas identidades, los grupos articulan ideas y prácticas, y las organizan bajo un cierto modelo. Con ello, movilizan un proceso que llamamos institucionalidad. Es en este sentido que podemos entender que toda institucionalidad tiene una finalidad política, es decir, busca para una identidad compartida un lugar social en el mundo.

Desde su fundación, la base de la institucionalidad psicoanalítica está en un modelo organizativo en el que la “formación” se presenta como eje central y el “análisis del analista” es su mínimo común denominador.

Por medio de este modelo, viene resultando posible para la comunidad psicoanalítica delimitar su finalidad institucional (política):

mantener su lugar en el mundo como método clínico e investigativo (Beer, 2017) y no ser considerado como panacea o filosofía para todo fenómeno social.

Para muchos, se trata del mejor modelo posible que pudimos alcanzar hasta aquí, debido a su carácter de doble garantía: en el ámbito de las relaciones institucionales entre pares, somos orientados a formar una función capaz de reproducir nuestro método clínico/investigativo; en el ámbito de las relaciones institucionales con el mundo material, somos orientados solo por los efectos indirectos que ese método, subversivo y emancipatorio, produce en nuestros analizandos.

Con tal delimitación, se establece la parcela de contribución que nuestro campo puede brindar a la colectividad social: nos cabe realizar la función analítica y, de allí en adelante, como en efecto dominó, dejar que sus resonancias se infiltren en la sociedad. Una cuestión de límites.

Ante la estabilidad histórica de este modelo organizativo, es estimulante entrar en contacto con las ideas de Gabriel Tupinambá en su libro *O desejo de psicanálise [El deseo de psicoanálisis]* (2024), donde cuestiona el supuesto potencial naturalmente subversivo, emancipatorio y ético del método psicoanalítico, y nos invita a pensar el “estatuto absolutamente ordinario que el psicoanálisis adquiere al considerarse en términos políticos” (p. 36).

El autor demuestra que, delimitado solo por sus propios parámetros clínicos, teóricos e institucionales, el psicoanálisis no es naturalmente político¹. Es decir, no es capaz de garantizar la reproducción de una praxis² invariablemente política, quedando sujeto a las mismas amarras ideológicas, económicas y socioculturales que cualquier otro procedimiento (trabajos, oficios).

Por otros caminos, en defensa de un “psicoanálisis menor”, Thamy Ayouch (28 de mayo 2022) habla de un proceso de historización de nuestras herramientas, indicando posibles beneficios epistémicos e institucionales de un psicoanálisis capaz de reconocer su hibridez con otros campos.

Problematizando los límites del campo psicoanalítico, ambos autores llaman la atención sobre una desarticulación entre clínica y política, que puede darse: 1) por la negación del límite entre los campos, es decir, presuponiendo que el psicoanálisis es invariablemente político, y por eso puede explicar, psicoanalíticamente, variados y complejos fenómenos humanos en el mundo; 2) por la ruptura entre campos, o sea, por la presunción de que otros campos no tienen legitimidad para explicar fenómenos que el psicoanálisis produce en el mundo.

No hay espacio para un desarrollo pormenorizado de estas propuestas, pero es posible entender que ambas se interesan por la investigación de las identidades psicoanalíticas (re)producidas socialmente y por sus efectos.

Y revelan también la inquietud que sienten muchos analistas, no solo como ciudadanos, sino en el propio ejercicio del oficio, convocados a abordar subjetividades que, aun históricamente exploradas y minorizadas, ya

no silencian la denuncia de las violencias que tienen lugar en el encuentro con subjetividades identificadas con el poder hegemónico.

La tentativa de enfrentar tal inquietud indica la importancia social y epistémica de la investigación crítica de lo que está atrás del diván.

Atrás del diván no hay individuos. Esa sería una lectura moralizante del lugar del analista, en la que la calidad de los efectos socialmente (re)producidos se limita a la buena o mala calidad de sus análisis personales –o, lo que resultaría más inocuo aun, a la buena o mala reputación de las instituciones que forman analistas–.

Atrás del diván está todo el aparato institucional (político) que, por medio de una identidad social compartida, establece las bases del compromiso –códigos– de los analistas para con la reproducción social del psicoanálisis, códigos cuya reproducción no escapa a sus lugares y tiempos históricos.

Al privilegiar la organización institucional en torno a la formación del analista, abstraída de las relaciones de transmisión y de la función “didáctica”, se crea una identidad social basada en seleccionar, traducir e interpretar lo que emerge en el campo limitado del análisis, en el que se pueda abordar simbólicamente los datos de la realidad del mundo concreto, compartido.

¿Pero es aun eso suficiente en una contemporaneidad particularmente clínica?

He aquí un desafío propio de nuestro tiempo: el cinismo histórico que, según Vladimir Safatle (2008), aparece como expresión de una desarticulación política, es decir, desarticulación entre crítica y praxis, marcada no por un amoralismo, “sino una especie de hipermoralismo que reconoce su imposibilidad de realizarse en el campo de la convivencia social y que, por ello, puede volverse” (p. 66) hacia la hipermoralización de otros campos y temas, abandonando cualquier compromiso con su propia efectividad. El autor relaciona tal abandono al proceso de

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, San Pablo, Brasil.

1. “Política” como el efecto de la aplicación de conjuntos de acciones, orientada por la crítica, deliberada colectivamente y empleada para la organización de un grupo social en mediación con otros grupos.

2. “Praxis” como la concretización/efectivización de los productos de cruces entre teoría y práctica.

operar una reducción de la escucha que transforma el movimiento en el circuito limitado de un péndulo que va necesariamente de un polo a otro. Y, como todo péndulo, su movimiento es solo una forma de conservar el mismo centro. *Ir de un polo a otro es solo una manera más complicada de no andar.* (p. 202, destacado mío)

Safatle reconoce el riesgo de evocar el término *cinismo* para desarrollar su crítica. Por ello, insiste en situarlo no en términos moralizantes/normativos, sino como un régimen de contradicción entre funcionamiento del poder y capacidad de *efectiva-acción* social.

Marca, así, la paradoja cínica: la enunciación de valores y criterios sin fuerza de reorientación de la praxis. *Grosso modo*, críticas vacías, prácticas inocuas.

Si el cinismo es, de hecho, la marca de nuestro tiempo histórico, podemos preguntar: 1) ¿Los modelos organizativos de la formación psicoanalítica –o, al menos, la forma en que creamos obstáculos al diálogo sobre ellos– nos alejan del campo de investigación y acción sobre el lugar y los efectos institucionales (políticos) de la función clínica? 2) ¿Tal alejamiento puede ser peculiarmente fomentado por el anclaje de ese modelo limitado al eje formación-análisis del analista?

En lo cotidiano de la formación psicoanalítica, tal vez un ejemplo de esta desarticulación esté en los efectos de la escucha de ciertas ideas en detrimento de otras: 1) hablamos mucho de *formación* y menos de *transmisión*, observando la calidad del uso que el analista en formación hace de los dispositivos de transmisión y comprometiéndonos menos abiertamente en diálogos sobre los dispositivos en sí (grados curriculares, dinámicas de seminarios y supervisiones, selección de coordinadores/docentes, etc.); 2) hablamos más de *análisis del analista* y menos de *fun-*

ción didáctica, provocando un grave borramiento de esa función, que participa directamente de los procesos de (re)producción social de identidades psicoanalíticas y que es imposible de manejar solo en los límites de la intimidad del análisis del analista, sobre todo cuando el análisis se da entre miembros de una misma institución.

Considerados estos aportes, podemos pensar que una (re)articulación, nombrada y explícita, entre transmisión-función didác-

tica y formación-análisis del analista puede re(componer) un campo de observación que se corresponde mejor con las propuestas de Tupinambá y de Ayouch, en el sentido de la investigación de los efectos políticos del psicoanálisis en el interior de sus propios límites organizativos.

El valor de esta redelimitación del campo de investigación estaría en la superación de la idea, ya casi mítica, de una emancipación individual como vía para una vida social más digna. Esto

porque, en tiempos cínicos, la emancipación individual ya no tendría más fuerza contra la alienación social, ya no desarticularía nuestro contrato social con el poder hegemónico.

El incuestionable carácter íntimo y privado del *setting* analítico solo puede estar asegurado si, *fuera de él*, asumimos la tarea de construir formas de subvertir la yuxtaposición cínica entre libertad individual y emancipación.

O, incluso, si deshacemos la asociación entre la experiencia absolutamente singular del análisis personal y la cuestionable tentativa de restringir a él la función de encontrar vías de elaboración de las demandas moralizantes y normativas que reflejen el cinismo de nuestro tiempo histórico.

En el caso específico del análisis del analista, poner en cuestión las identidades psicoanalíticas basadas en códigos sociales impuestos por segmentos del poder hegemónico –hegemonía que normaliza la reducción de marcadores sociohistóricos y sus efectos concretos sobre grupos no hegemónicos a meros elementos simbólicos pasibles de interpretación–.

Las violencias, sufridas y testificadas, podrían ayudarnos a recuperar el poder de espantarnos frente al cinismo y a no perder el perturbador sentimiento de que estamos en el mundo, nuestras funciones clínicas están en nosotros, y nada de eso cabe por entero al abrigo de nuestros análisis personales. Una cuestión de (nuevos) límites.

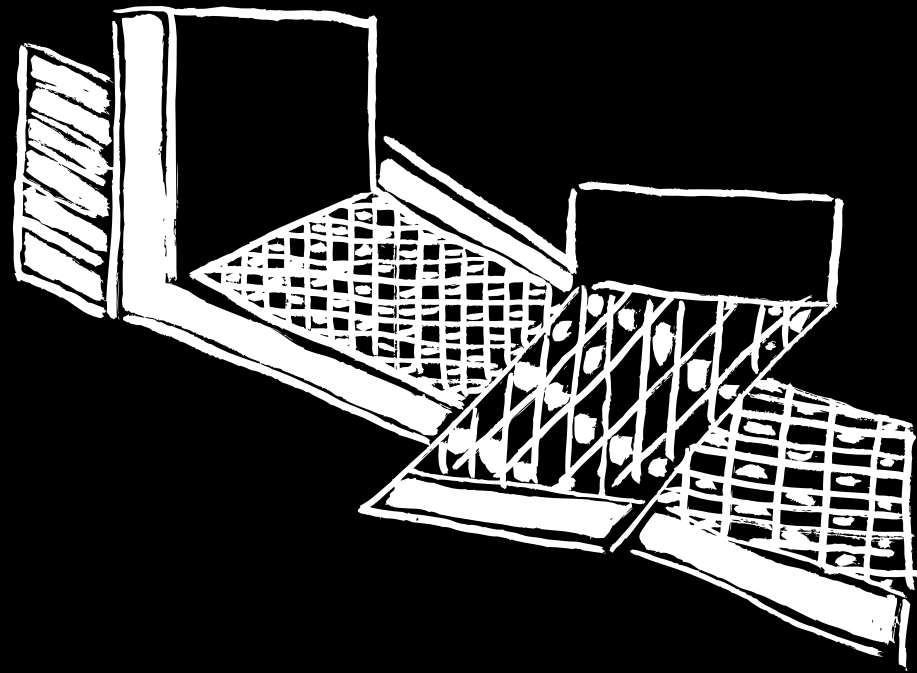
Referencias

- Ayouch, T. [Departamento Formação em Psicanálise - Sedes] (28 de mayo de 2022). *Psicanálise e hibridez* [video]. YouTube. http://youtu.be/pV7_IpfWhT0.
- Beer, P. (2017). *Psicanálise e ciência: Um debate necessário*. Blucher.
- Safatle, W. (2008). *Cinismo e a falência da crítica*. Boitempo.
- Tupinambá, G. (2024). *O desejo de psicanálise: Exercícios de pensamento lacaniano*. Boitempo.

Traducción del portugués: Gastón Sironi



Anamaria McCarthy
La reja (2023), técnica mixta, 70 x 55 cm



Incidente:
Perder al ganar. Ganar al perder

Sin vergüenza

En Marruecos, dos señoras americanas agarran a la fuerza a un viejo ciego y lo hacen atravesar la calle. Pero, lo que ese Edipo hubiese preferido era dinero: dinero, dinero, no ayuda.

Barthes, 1987

Lo que constituye la especialidad y la dificultad del *haikai*, de la *epifanía* (James Joyce) o del *incidente* (como el recién citado) es la incomodidad del *no-comentario*. Extrema dificultad (o coraje): no dar el sentido, un sentido; privada de todo comentario, la futilidad del *incidente* se desnuda, y asumir la futilidad, dice Roland Barthes, es casi heroico.

Mientras elaborábamos *Perder*, Donald Trump fue reelecto Presidente de los Estados Unidos de América. El costo Trump se hizo sentir inmediatamente, no solo por las reacciones de los mercados a sus medidas omnipotentes, sino también por el malestar, en el sentido freudiano, que esa omnipotencia le imprimió al mundo.

Ese flamante contexto nos asombraba e, inevitablemente, se fue infiltrando en las reuniones del equipo tan rápidamente como en nuestras vidas. *Donald Trump, una vez más, era el hombre más poderoso del mundo*. La futilidad de ese *incidente* se desnudó frente a nosotros, y así fue como lo adoptamos para esta sección.

En su libro *Além do princípio do pudor [Más allá del principio del pudor]*, Jurandir Costa Freire (2023), entrelaza las ideas de la infamia, de lo obsceno y del pudor para intentar dar cuenta de lo que tanto nos incomoda acerca de la degradación sociopolítica en la actualidad. El consagrado psicoanalista brasileño afirma que, así como la fama es el reconocimiento concedido a personas, acontecimientos y modos de vida asumidos como edificantes, la infamia, su antónimo, es todo lo repudiado, deshonoroso, indigno y, por eso mismo, proscritos de la esfera pública. Dichos y hechos infames forman el resto pulsional, el estrato abyecto del psiquismo humano que escapa a la acción de la represión, de las interdicciones y de las normas de pudor.

La propagación impúdica de preconceptos, mentiras y *fake news* ha tomado el espacio público con el objetivo, nada ingenuo, de explotar un aspecto sombrío de nuestra vida mental: el goce con lo obsceno. Manipular esa pasión inconsciente se ha convertido en una táctica de propaganda ideológica trivial. Todo lo que las normas civilizatorias prohíben, reprueban y condenan, con el extremismo pasó a ser exhibido sin decoro e incitado como “normal”. Si el patrón lo hace, nada más está prohibido (Costa Freire, 2023).

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, San Pablo, Brasil.

** Asociación Psicoanalítica de Asunción, Asunción, Paraguay.

Partiendo de ese escenario y recordando que, para Freud, el primer signo de estupidez es la completa falta de vergüenza, invitamos a Julio Hirschhorn Gheller para que nos ayude a pensar, desde una óptica psicoanalítica, algunos fenómenos sociopolíticos de la contemporaneidad en los que parece primar la credulidad y cierto grado de estupidez humana, condición que, siguiendo a Bion, no promueve el conocimiento ni permite aprender de la experiencia, sino al contrario, favorece su negación y desmentida.

¿Cómo entender el resurgimiento de líderes con características fascistas y autoritarias, en concomitancia con actitudes no-críticas, no-cuestionadoras, provenientes, paradójicamente, de los grupos sociales que más los padecerán? ¿Qué respuestas tenemos ante el avance de figuras como Trump, Bolsonaro y Milei?

En “Notas sobre tiempos espinosos”, nuestro invitado aborda esos temas, ofreciéndonos valiosos subsidios teóricos que enfatizan la imposibilidad de disociar lo colectivo de lo individual, así como innumerables motivos que convocan, tanto al psicoanálisis como a los psicoanalistas, a no permanecer al margen del contexto. Hace del duelo un gran punto de inflexión que conectará al lector umbilicalmente con el texto autobiográfico que es su par en esta especie de díptico.

En tiempos difíciles, testimonios como el que nos ofrece Florencia Romero en “Perderlo todo” son joyas raras difíciles de encontrar. La invitamos para que nos contase cómo había sido su experiencia de vivir y trabajar como médica en recónditos lugares del mundo donde había tenido la oportunidad de conocer y auxiliar personas, principalmente niños/as/es y jóvenes, víctimas y exiliados de guerra que lo habían perdido todo. Para nuestra grata sorpresa, en su reflexión y elaboración ella fue mucho más allá: al ir entrelazando las marcas dejadas por esas vivencias con su propia historia, se fue animando a contar su vida.

Contrariamente al texto anterior, donde prima la noción de falta de vergüenza, aquí los tapujos existen, así como el miedo y las dudas, y ella nos cuenta, con mucha valentía, que es posible enfrentarlos. Poder perderlo todo pasa a ser en estos casos la contrapartida de no poder perder nada; al igual que emanciparse de cierta vergüenza, es una conquista deseable, muy diferente al estatus de nunca haberla conquistado.

En 1916, Freud publicó un artículo que versaba sobre algunos caracteres dilucidados por el trabajo analítico. En el segundo capítulo, describió “los que fracasan cuando triunfan”, donde relata algunos casos de sujetos que se enfermaban y sufrían neuróticamente al realizar (o para no realizar) sus más íntimos deseos. En 2025, deslizando los significantes con cierto humor, podríamos inventar un capítulo para “los que pierden cuando ganan”, cuya casuística vendría a contemplar sujetos sin vergüenzas, aparentemente felices, inmunes a la tristeza y a la enfermedad que, de tan absortos en su propia gloria, aún no se habrían dado cuenta ni cuánto ni qué están perdiendo.

Referencias

Barthes, R. (2004). *Incidentes*. Martins Fontes. Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1987).

Costa Freire, J. (2023). *Além do princípio do pudor*. Zagodoni.

Freud, S. (1986). Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 313-340). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1916).

Notas sobre tiempos espinosos

Las personas responden a las situaciones de ruptura de lazos afectivos –sea por separación, sea por muerte– vivenciando algunas etapas características. La reacción inicial es de ansiedad y negación de la realidad de los hechos que corroboran la pérdida. Sigue la rabia, con expresión de sublevación y búsqueda de culpables. Estos sentimientos precisan drenarse y agotarse para que sobrevenga una sensación de relativa paz que permita que el individuo se movilice a fin de conseguir otro objeto –persona o actividad– que colme el vacío dejado. Esta secuencia de fases caracteriza un proceso de duelo que se resuelve satisfactoriamente. Sin embargo, cuando el individuo no se conforma con la pérdida, el duelo se prolonga indefinidamente, configurándose un estado melancólico. En este caso predomina la tendencia a rumiar ideas de ruina y minusvalía, lo que resulta en constantes autorrecriminaciones. El sujeto se mortifica y no visualiza una chance de reconstruir su vida, considerando que ya nada valdrá la pena. Ya en *Duelo y melancolía*, Freud (1917/1974a) decía que la sombra del objeto cae sobre el yo. Es el camino por el que Tánatos suplanta a Eros.

Pienso en la melancolía frente a amenazas inimaginables hasta hace poco tiempo, al observar un escenario preocupante por la perspectiva de graves conflictos globales. En este sentido, es preciso mantener la mente alerta para no caer en agujeros depresivos y estados de desánimo que comprometan la capacidad de pensar. A todos nos afecta lo que sucede en la ciudad, en el país y en el mundo. El consultorio no es una isla apartada. No debemos concentrarnos solo en lo que acontece en el interior, olvidando el entorno. Es imprescindible no entregarnos a la impotencia, a pesar de la seriedad del cuadro externo.

El nuevo presidente estadounidense quiere imponer sus más insólitas ideas, valiéndose de la situación de comandar la mayor potencia económica y militar del planeta. Trump pregona la orden “*Make America great again*” (“Volver a hacer grande Estados Unidos”) y actúa como si todos los demás países tuviesen que inclinarse ante sus exigencias. Sus arrobos expansionistas, sean o no bravuconadas –y parece que los toma en serio–, demuestran la osadía y la arrogancia de quien se considera dueño de un poder ilimitado. Él quiere hacer prevalecer sus intereses a base de amenazas, chantajes e, incluso, la fuerza bruta. Afirma sin ningún pudor que pretende anexar Canadá como estado norteamericano. La jugada más bizarra

y cruel es su propósito de impedir que los palestinos regresen a la Franja de Gaza, obligando a Egipto y a Jordania a recibirlos. Todo ello para apoderarse de esa zona y construir una especie de Riviera, un gran emprendimiento inmobiliario en la región. Se advierte en su conducta el predominio de lo que Bion denominó la parte psicótica de la personalidad (Zimerman, 2004), con un conjunto de elementos como estupidez, arrogancia, omnipotencia, onisciencia, agresividad y voracidad. Su ejemplo evidencia cómo ciertas personalidades, aun electas democráticamente, pasan a corroer por dentro los fundamentos de la democracia, adoptando medidas despóticas. En este caso, hay todo un sesgo imperialista en la actitud prepotente de Trump.

Me viene a la memoria una película del prestigioso director sueco Ingmar Bergman, *El huevo de la serpiente* (1978), ambientada en la Alemania de 1923. Describe el ambiente que propició el ascenso del nazismo, con énfasis en el derrumbe económico del país, posterior a la derrota en la Primera Guerra Mundial. La crisis económica originaba un fuerte resentimiento, que alcanzaba de lleno al pueblo alemán. La población ansiaba algún tipo de creencia para recuperar la esperanza en el futuro. Las manifestaciones de antisemitismo surgieron como consecuencia de la búsqueda de culpables. Elegir determinado grupo como responsable de las desgracias del país servía para aplacar el resentimiento. Siguieron maniobras de manipulación de parte de los nazis, con la consiguiente instalación del Tercer Reich, liderado por Hitler. Las consecuencias terribles del Holocausto no deberían olvidarse jamás. Una noción que subyace a partir de la película y de los hechos históricos es la del peligro que consiste en incubar el huevo en lugar de destruirlo antes de que sea tarde, es decir, antes de que la serpiente pueda ejercer toda su potencialidad maligna.

Los lectores podrían preguntarme: “Pero, finalmente, ¿por qué hablar de Trump?”. Dado que no habitamos un territorio lejano y aislado, inevitablemente percibimos los reflejos de los acontecimientos exteriores. Siento una inquietud creciente ante la violencia y la grosería que se diseminan cada vez más, simbolizadas en la figura de un tirano a quien poco importan los Derechos Humanos.

Frecuenté la universidad en los años setenta, época del auge de la represión practicada por la dictadura militar, que se extendió entre 1964 y 1985. Después de eso, tuvimos el retorno del régimen democrático. En 2018, Brasil eligió para presidente a un capitán reformado, apoyado por e identificado con la extrema derecha. La victoria de un individuo de vocación autoritaria funcionó de licencia para que los extremistas dejaran la oscuridad, “saliendo del armario”. Desde entonces, divulgan teorías económicas simplistas y pautas de costumbres retrógradas, dictando normas moralizantes. Demuestran una relativa indiferencia ante la desigualdad social, desinterés por las cuestiones de diversidad y por las redes de protección destinadas a los sectores más desfavorecidos, además de una negación total de la emergencia climática que asola al planeta. Fomentan concepciones radicales sin ningún límite, utilizando incluso *fake news* para engañar y cooptar a los más ingenuos con sus narrativas tendenciosas. Este radicalismo agravó un proceso de polarización ya existente en la sociedad, de tal modo que se rompieron amistades y se vieron afectados lazos familiares.

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, San Pablo, Brasil.

La elección de 2022 condujo a la presidencia a un político de perfil democrático. No obstante, el clima de intranquilidad persiste, en función de la existencia de un gran contingente de aficionados a un ideario radicalizado. Estos, por medio de un discurso que conjuga conservadurismo, individualismo y extremismo, buscan congregarse el apoyo de nuevos correligionarios.

El seminal texto de Freud *El malestar en la cultura* (1930/1974b) comenta aspectos propios de la destructividad, que él asocia a la pulsión de muerte. El tono del texto es de escepticismo y, por qué no decirlo, de pesimismo. Reconoce que “el hombre es el lobo del hombre”. Señala que el hombre es capaz de utilizar la fuerza de trabajo de otro sin compensarlo. Según las circunstancias, puede también despojar a otro de sus bienes y aprovecharse sexualmente de él sin consentimiento.

La lección del pasado no tan distante –me remito al período del nazismo y el fascismo– enseña a no abandonar el pensamiento racional, de modo de no perder la esperanza ante las amenazas de la actualidad. Me refiero nuevamente a la intensa polarización social en la que políticos e influyentes más radicales manifiestan abiertamente ideas antes ocultas por un sentimiento de vergüenza. Ahora ellos disfrutaban de una sensación de seguridad para propagar una retórica sesgada, abarcando conceptos absurdos que sustentan su autoritarismo. Funcionan según una dinámica paranoide y maniquea del tipo “todo o nada”, “dios o diablo”, “santo o pecador”. No hay espacio para el equilibrio, el término medio, el diálogo y la conciliación.

Las divergencias desafían la capacidad mental de procesar conflictos y emociones. Observamos muchas situaciones tensas, incluso en el ambiente institucional de los psicoanalistas. Estos, seres humanos como son, también entran en conductas de competencia, rivalidad y envidia. Como consecuencia de esto, podemos percibir algunas actitudes más irascibles. En el contexto mundial de nuestras instituciones, no somos inmunes a tendencias arbitrarias, usualmente ligadas a la pretensión de salvaguardar la pureza del psicoanálisis, corriendo el riesgo de transformarlo en una especie de religión a seguir. La consecuencia de ello sería, en el extremo, un tipo de fundamentalismo, con la separación entre analistas fieles, aquellos que defienden el método tradicional, y –del otro lado– herejes que osan proponer algún tipo de actualización en su ejercicio. Los puristas no solo defienden su modo de trabajar, sino que también quieren imponerlo a aquellos que piensan diferente, como si solo existiese una única forma correcta de psicoanalizar. En términos de análisis didáctico, el cuestionamiento de la herramienta *online*, muy difundida en los tiempos de la pandemia, es un ejemplo de estas controversias. De la misma forma, la defensa de una frecuencia semanal mínima de cuatro sesiones también se vuelve materia de polémica, independientemente de que la Asociación Psicoanalítica Internacional (API) haya aprobado la frecuencia de tres a cinco veces para los análisis de formación que siguen el modelo Eitingon. De esta manera, las divisiones se acentúan, y llegamos lamentablemente a perder antiguas amistades.

En etapas más avanzadas de edad, se esperaría de los analistas veteranos un aumento de buen juicio y sensatez. El aspecto fundamental del método psicoanalítico presupone libertad de pensamiento, lo que se opone a dogmas, rigidez e inflexibilidad.



Anamaria McCarthy
El auto (2024), fotografía intervenida, 61 x 80 cm, serie Empty Rooms

El analista precisa internalizar debidamente la noción de límites y la aceptación de la finitud a medida que adquiere experiencia y sabiduría. Las derrotas son inevitables en nuestro recorrido, pero podemos aprender con ellas. Perder forma parte de la vida, ya que no estamos predestinados a la invencibilidad. Aceptar los límites significa que cabe siempre hacer lo máximo dentro de lo posible, sin que nos conformemos con menos que eso.

Referencias

- Bergman, I. (director) (1978). *O ovo da serpente* [película]. Rialto Film; Dino De Laurentiis Corporation.
- Freud, S. (1974a). Luto e melancolia. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 14, pp. 271-291). Imago. (Trabajo original publicado en 1917).
- Freud, S. (1974b). O mal-estar na civilização. En J. Salomão (trad.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 21, pp. 75-171). Imago. (Trabajo original publicado en 1930).
- Zimerman, D. E. (2004). Um glossário dos termos de Bion. En D. E. Zimerman, *Bion: Da teoria à prática. Uma leitura didática* (pp. 75-103). Artmed.

Traducción del portugués: Gastón Sironi

Perderlo todo

Nací en Argentina, tengo 51 años. Como la gran mayoría de los argentinos de mi generación, soy bisnieta de inmigrantes.

En varios momentos de mi vida, tuve la posibilidad de elegir dejarlo todo atrás: primero fue dejar la casa familiar, los amigos, el confort de mi ciudad natal para irme a estudiar a la universidad en Buenos Aires; más tarde, aventurarme a vivir fuera del país durante un año. Luego, dejar el país y una, tal vez, prometedora carrera como pediatra para irme a trabajar con una organización internacional de ayuda humanitaria.

Nunca sentí que dejarlo todo atrás fuera difícil, a pesar de que varias veces lo dejé todo para instalarme en lugares donde no tenía casi ningún reparo, lejos de todo y todos, y donde las condiciones de vida eran totalmente diferentes a las de mi lugar de origen. Una fuerte vocación de servicio, de ayudar a los demás, mezclada con una inexplicable curiosidad por descubrir el mundo sin ser turista, por hablar otros idiomas, y una profunda convicción de que eso era lo que tenía que hacer me fueron moviendo. Los vínculos familiares y de amistad que siempre tuve fueron y siguen siendo muy sólidos, a pesar de la distancia geográfica y de mi escasa presencia. Tal vez por eso nunca sentí una verdadera pérdida.

Pero, obviamente, dejarlo todo es muy diferente de perderlo todo.

A través de mis experiencias profesionales, tanto durante los pocos años de trabajo en Argentina como en los distintos países de África, de Medio Oriente, también América Latina y Centroamérica, me fui encontrando con gente que, más o menos brutalmente y casi sin opciones, había vivido enormes pérdidas. Gente que lo había perdido todo durante una horrible guerra civil, una generación casi completa de niños y adolescentes que perdieron a sus padres a causa del VIH, niños y adolescentes forzados a dejar sus países a causa de la violencia de las pandillas, que pierden a sus familias, su niñez, su adolescencia, se ven obligados a dejarlo todo y se encuentran luego varados sin poder cruzar las fronteras necesarias para iniciar esa vida mejor que tanto ansiaban. Niños y adolescentes que se vieron forzados a unirse y a luchar con un grupo terrorista. Niñas y jovencitas que fueron humilladas, obligadas a matrimonios forzados y a la constante violencia conyugal para sobrevivir. Mujeres jóvenes y no tanto que al enviudar o al quedar embarazadas, luego de una violación, además del sufrimiento vivido, pierden

* Responsable de la Salud y el Bienestar del Personal, fundación Terre des Hommes Lausane, Lausana, Suiza.



Anamaria McCarthy
El círculo (2023), fotografía intervenida, 74 x 61 cm

toda dignidad posible, pierden las pocas opciones que tenían en la vida, y muchas terminan muriendo muertas por “honor”. Conocí también mujeres que, habiendo perdido todo el miedo posible, se arriesgaron a cruzar una ciudad en ruinas, llena de *check-points*, para buscar un aborto seguro y así sobrevivir. Madres que, habiendo perdido parte de la familia durante la guerra, se arriesgaron a llevar a sus hijas adolescentes a un centro de salud lejano, buscando un aborto seguro, y evitar así que el propio hermano las matase por el honor.

Todas estas personas avanzaban, siempre avanzaban. Y allí estaban, buscando siempre el paso siguiente que les permitiera continuar a pesar de las pérdidas. Continuar por ellos mismos, continuar para aprovechar incluso las mínimas oportunidades de sobrevivir un poquito mejor, de soñar solamente con poder aportar algo apenas mejor a sus familias.

Todas estas experiencias me marcaron y quedaron muy grabadas dentro de mí. Todas de cierto modo ilustran también la historia de mi familia y mis antepasados. Y, por ende, mi propia historia.

Tuve un bisabuelo que dejó Siria siendo un niño y que, junto con su hermano, apenas un poco más grande que él, llegaron al norte de Argentina, y luego de sobrevivir como vendedores ambulantes, cada uno pudo formar su familia y establecerse lejos el uno del otro. Tuve un abuelo que desde muy pequeño necesitó salir a trabajar para ayudar a su mamá, que era madre soltera. Tuve también una abuela a quien su mamá la envió desde el campo a vivir a la ciudad, entregándola a una familia para que le diera trabajo y comida. Todos sufrieron probablemente pérdidas muy similares a esas que han sufrido las muchas personas con las que me encontré y me sigo encontrando a través de mi trabajo en diferentes países del mundo.

Haber sido testigo y haber acompañado a tanta gente que sufrió inmensas pérdidas, más la propia historia familiar, me fue forjando la comprensión de que las pérdidas son mucho más que el horrible dolor que nos provocan cuando suceden. Las pérdidas demandan un duelo que, cuando es posible atravesarlo, es transformador. El duelo permite catalizar la transición hacia una apertura, hacia el crecimiento, y deja asentado un nuevo nivel de resiliencia.

La necesidad y la urgencia de sobrevivir en muchos casos no dejan tiempo para duelos y empujan simplemente a la gente a seguir adelante. La pérdida entonces se convierte en el motor de la supervivencia.

Hace unos pocos años, contando ya con gran parte de las experiencias mencionadas, me tocó transitar una nueva y muy diferente pérdida en mi propia vida. No fue una pérdida material, tampoco fue una pérdida inesperada de algún ser querido. Fue la pérdida de lo que yo creía que era mi identidad hasta ese momento. La mujer tan comprometida, tan determinada en sus elecciones, tan claramente motivada por lo que siempre eligió o creyó haber elegido hacer de su vida. La identidad de la mujer que, sin darse cuenta, había elegido estar sola y no tener hijos, había elegido no cuidar de su salud y de su bienestar, había también optado por no disfrutar de la vida.

A causa de ciertos eventos externos, mi vida se detuvo por unos instantes, por unos meses. El fluir natural de mi existencia, hasta ese momento de manera casi inconsciente, se detuvo. Un vacío total me invadió, y sentí un dolor infinito.

Al permitirme sentir el vacío y el dolor, todo comenzó a moverse dentro de mí. Recién allí pude ver de manera muy clara que mi identidad se había formado a fuerza de etiquetas que recibí desde muy pequeña, y que esas etiquetas se fueron integrando primero en una narrativa familiar muy fuerte. Esta narrativa parcialmente tácita, incluso involuntaria, no había sido pensada especialmente por alguien en particular, pero resultó muy convincente. Tan convincente que en cierto momento dejó de ser la narrativa familiar y se convirtió en mi propia narrativa, la que definió mi identidad. La había adoptado completamente y de manera inconsciente e involuntaria, sin haber podido cuestionarla.

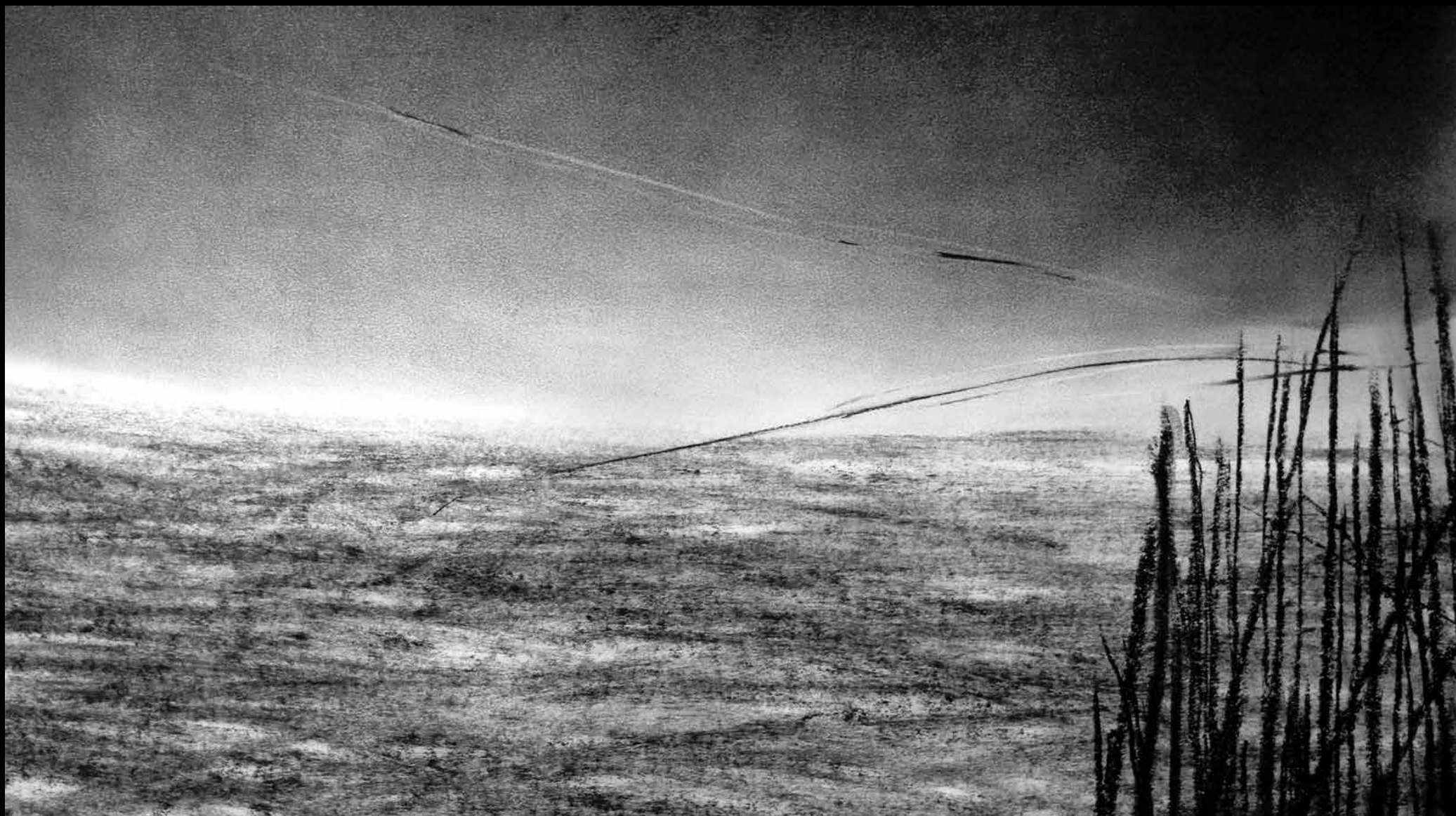
Perder esa identidad fue lo más difícil que me tocó transitar hasta ahora en la vida. Perder esa identidad significó preguntarme “¿Quién soy yo, entonces?”. Tuve que enfrentarme a verdades muy dolorosas de mi propia niñez y juventud, que al igual que mis antepasados y que la gente que encontré en mi vida, yo también había simplemente evitado, sepultado en el olvido del inconsciente, para avanzar. Tuve que nombrar una por una las pérdidas como lo que fueron: pérdida de la infancia, pérdida de la inocencia, pérdida del amor propio y de la autoestima, pérdida de la conexión con mi esencia, con mi verdadero ser.

Atravesar la pérdida de mi identidad y la búsqueda de mi esencia, de una nueva identidad, requirieron tareas igualmente dolorosas. Pude compartir ciertas verdades con mis hermanas y hermano, poner distancia con mis padres y arriesgarme a nuevas pérdidas por la necesidad de redescubrirme y de sobrevivir.

No sorprenderá leer que, a través de este proceso, una profunda transformación comenzó a ocurrir en mi vida. La pérdida de esa antigua identidad fue liberadora y sanadora. La aceptación consciente de la historia familiar y personal, la integración de las experiencias y aprendizajes vividos comenzaron a dar lugar a mi nueva identidad. Esta nueva identidad es básicamente mucho más ligera y querida, más valorada sobre todo por mí misma, que la voy forjando y eligiendo con plena conciencia, día a día.

¿Qué significa perderlo todo? ¿Qué perdemos cuando lo perdemos todo? O, tal vez más importante..., ¿quiénes somos, luego de la pérdida y del duelo?

Las pérdidas materiales, con más o menos dificultad, las sobrellevamos. Las pérdidas inesperadas, accidentales o tempranas de los seres queridos pueden ser devastadoras. Y, sorprendentemente, también las sobrellevamos. Es nuestra naturaleza sobrevivir. Así crecemos, evolucionamos. Pero el olvido o la desconexión con nuestra verdadera identidad nos hace sobre todo perder la capacidad de vivir la vida plenamente. Y si logramos animarnos a perderlo todo y entonces descubrir nuestra esencia, tal vez esa sea la pérdida más importante que podamos afrontar.



Héctor Solari
Paisajes después de la batalla, 3 (2019), pastel sobre papel, 50 x 64 cm

Dossier:
Saudade

Saudade¹

Dicen los versos del poema “Presença da ausência” [“Presencia de la ausencia”], de Elisa Lucinda (2016):

*Saudade imensa de tu companhia.
Drummond enseñó que la saudade es exceso de presencia.
Entonces es eso:
tu ausencia está conmigo en mí,
tu falta aún anda conmigo
de acá para allá.
Como si no hubieses partido.
Como si aún fueras a volver². (p. 441)*

Sí, la saudade marca de forma aguda un vacío que ocupa por completo: la presencia de la ausencia. No solo la del objeto de amor, la del deseo, la del lugar, la del momento, marca también el placer de su recuerdo, pues la saudade concentra simultáneamente el dolor de lo ausente con la nostalgia de los momentos felices, que ya fueron vividos. El desasosiego de la falta sosiega provisoriamente. Un sentimiento ambiguo, entonces.

Su origen etimológico es incierto. Viene del árabe *saudah*, con el sentido de “padeci-

miento” o “dolor en el corazón” (Tobias, 2005), o del latín *solidad, solitatem* (de Vasconcellos, 1914/2020), llegando a los arcaicos *soidade* y *soudade*, hasta alcanzar su forma actual.

Aunque sea una cualidad de la esfera sensible humana, se encuentra permanentemente en discusión si la palabra *saudade* es única en su significado en la lengua portuguesa. ¿Tendría razón Fernando Pessoa (1973)?

Saudade, solo los portugueses consiguen sentirla bien porque tienen esa palabra para decir que la tienen³. (p. 110)

Sabemos que las formas de sentir están determinadas por las condiciones histórico-culturales, que difunden y mantienen las especificidades de relacionarse y experimentar el mundo. Por lo tanto, estamos hablando de un sentimiento que alcanza al hombre en su concreción histórica, pero que es universal como experiencia del ser. Pero incluso así, afirma Piñeiro (2009), no se vive la saudade de igual modo en cualquier lugar.

El sentimiento que la palabra *saudade* significa no tiene un equivalente exacto en otras lenguas, en las que se traduce como “soledad”, “solitud”, “nostalgia”, “melancolía” o “lamento”. Engloba esas modalidades del sentir, pero se refiere a algo más complejo. Funcionando como palabra-síntesis, implica no solo la relación de alteridad, con el objeto perdido, con lo que me falta. Implica también la relación de tiempo y de espacio. Por un lado, el movimiento tempo-

3 N. del T.: Saudades, só portugueses/ Conseguem senti-las bem/ Porque têm essa palavra/ Para dizer que as têm.

ral del antes y del después, en el que el recuerdo de un pasado retorna al presente, actualizándose por el deseo de retomar la posesión de lo que fue vivido anteriormente, un esfuerzo de la memoria que se proyecta esperando hacia el futuro. Por otro, la dimensión espacial, marcada por la distancia, por el distanciamiento en la oscilación entre el aquí y el allí, o el más allá (Carvalho, 2006).

Es lo que vemos cuando Fernando Pessoa (1995) habla sobre su tierra natal en “Ó sino da minha aldeia” [“Oh, campana de mi aldea”]:

*A cada campanada tuya
vibrante en el cielo abierto,
siento más lejano el pasado,
siento la saudade más cerca⁴. (p. 93)*

Y, más recientemente, en “Objeto sujeito” [“Objeto sujeto”], de Leminski (2013):

*Vos nunca vas a saber
cuánto cuesta una saudade
el peso agudo en el pecho
de cargar una ciudad
por adentro
como hacer de un verso
un objeto sujeto
como pasar del presente
al pretérito perfecto
nunca saber directo (p. 187)⁵*

Con la marca de la ambigüedad, la saudade no es para principiantes. No es casual que sean los poetas quienes mejor han sabido describirla de modo más certero, poetas que nos han acompañado en la escritura de este editorial.

4. N. del T.: A cada pancada tua/ Vibrante no céu aberto,/ Sinto mais longe o passado,/ Sinto a saudade mais perto.

5. N. del T.: Você nunca vai saber/ quanto custa uma saudade/ o peso agudo no peito/ de carregar uma cidade/ pelo lado dentro/ como fazer de um verso/ um objeto sujeito/ como passar do presente/ para o pretérito perfeito/ nunca saber direito.

Aceptando el desafío de dedicarse al tema, Inês Oseki-Dépré ofrece un viaje histórico sobre el término y Lilia Moritz Schwarcz discurre sobre el sentido del *banzo* para los esclavizados, llamado “enfermedad de saudade” por sus señores. A continuación, es sobre la propia ambigüedad de este sentimiento que escribe Samuel Gilbert de Jesus, seguido por Jorge Castro Ribeiro, que nos habla de la expresión de la saudade en el fado de Portugal, en la morna de Cabo Verde y en la *bossa nova* de Brasil. En tono autobiográfico, Christopher Paul Valender Ulacia considera la experiencia del exilio, el dolor de la saudade en su configuración transgeneracional. Y para completar nuestro **Dossier**, Alberto Díaz y Tiziana Palmiero presentan la *cacharpaya*, música de ciertas comunidades andinas que marca un ritual de despedida de manera performativa.

Referencias

- Carvalho, N. (2006). A saudade na língua portuguesa. *Revista Confluências*, 31, 83-192.
- Leminski, P. (2013). *Toda poesia*. Companhia da Letras.
- Lucinda, E. (2016). *Voices guardadas*. Record.
- Pessoa, F. (1973). *Quadras ao gosto popular*. Ática.
- Pessoa, F. (1995). *Poesias*. Ática.
- Piñeiro, R. (2009). *Filosofia da saudade*. Galaxia.
- Tobias, J. A. (2005). *A saudade: Ideia ou sentimento*. Ave Maria.
- Vasconcellos, C. M. de (2020). *A saudade portuguesa*. Cravo. (Trabajo original publicado en 1914).

Traducción del portugués: Gastón Sironi

Saudade¹

Sobre la saudade, junto con la inmensa bibliografía portuguesa, existen ya algunas publicaciones enciclopédicas internacionales que señalan el doble origen de la palabra². Sería interesante intentar profundizar esta dicotomía en el origen de toda una mitología específicamente lusitana, contrariamente a su variante brasileña.

En efecto, tal lusitanismo, verificado antes de 1200 en la obra del trovador Dom Sancho, o Velho, en una balada dedicada a la grácil Ribeirinha, indica ya que la palabra *saudade* proviene de dos orígenes, lo que la vuelve única: del latín *solitatem* (*solis*, *solitatis*: soledad), que resulta en los vocablos portugueses *soledade* y *solidão*, y de *salus*, *salutatis* (salud) (de Vasconcelos, 1904/1966).

En este sentido, la filóloga portuguesa Carolina Michaëlis de Vasconcelos (1914/1992) explica la derivación etimológica usualmente admitida: el pasaje de *solitatem* a *saudade* no sigue las transformaciones morfológicas corrientes en portugués. Se precisó la intervención de la palabra *sa(l)udade*, del latín *salutate*, para que la forma definitiva se fijase en ese registro, *saudade*, que pasó de esdrújula

/saúdade/ a grave /saudáde/, lo que se verifica en las palabras cuatrísílabas de la poesía gallego-portuguesa (*su-i-da-de*).

Ahora bien, si, según nuestro diccionario *Aurélio* (Buarque de Holanda Ferreira, 1875/1986), la saudade es “el recuerdo nostálgico y, al mismo tiempo, suave, de personas o cosas distantes o desaparecidas, acompañado del deseo de volver a verlas o de poseerlas” (p. 1556), equivalente a la nostalgia, al sentimiento de falta, la palabra registra una larga historia en la cultura portuguesa. Así, la primera definición de *saudade* data de Dom Duarte (1391-1438), hijo de Dom João I y de Dona Filipa de Lencastre, caballero en 1415 y rey de Portugal en 1433, autor del *Livro de ensinança de bem cavalgar toda sela* [*Libro de la enseñanza del bien cabalgar toda montura*] (1434/2004). Su obra *Leal conselheiro* [*Leal consejero*] (1438/1842) recién se descubrió en 1820 en París.

Como más tarde Fernando Pessoa en el *Libro del desasosiego* (1982), Dom Duarte intenta definir los sentimientos humanos diferenciándolos entre sí (el enojo, la tristeza, el pesar, el displacer, el “aborrecimiento”). Estas definiciones se aproximan a las nociones de duelo y melancolía en Freud (1917/2004). En cuanto a la *suidade*, se trata de “un sentimiento del corazón que proviene de la sensualidad y no de la razón, y que puede traer tristeza y sentimiento de duelo” (Dom Duarte, 1438/1842, p. 150), “que nace de la separación, ciertamente, pero que evoca el deleite” (p. 150).

La definición de Freud se aparta de la de Fernando Pessoa, pero es próxima de la de Dom Duarte, excluyendo un parentesco entre el *spleen* (melancólico) y la saudade, que es, *a priori*, el sentimiento de ausencia de alguna cosa, aunque esa cosa (o persona) esté idealizada por la distancia y el recuerdo, y por todo ello provoque tristeza. Duarte Nunes de Leão (1606), no obstante, insiste en la especificidad lusitana de la palabra y la distingue del latín *desiderium*, pues la saudade es un sentimiento que incluye el deseo. “Es el recuerdo de algo junto con el deseo de ese algo” (p. 125).

Para Francisco Manuel de Melo, en *Epanáphoras da vária história portuguesa* [*Anáforas de la variada historia portuguesa*] (1660/1977), se trata de una pasión. En cuanto a Teixeira de Pascoaes (1912/1986), fundador del “saudosismo” y editor de la revista *A Águia*, la saudade es un sentimiento cuyo aspecto contradictorio merece resaltarse: “Deseo de la cosa o de la criatura amada devenido doloroso por la ausencia” (p. 25). Leonardo Coimbra (1923/1986) le atribuye un aura mística: “La saudade en los seres será también, en la menor presencia divina, el sentimiento de ir en cami-

no de la mayor presencia” (p. 207). Esta acepción mística se encuentra igualmente en Luís Tobio: “Deseo de volver a la tierra, a casa o a la madre, como el místico aspira a recogerse en Dios” (Tobio, citado por de Melo, 1660/1977, p. 67). El famoso escritor Eduardo Lourenço (1978), al abordar la cuestión de la literatura portuguesa como un ciclo que se inicia con Camões y culmina con Fernando Pessoa, permite comprender desde el punto de vista histórico la amplitud literaria y cultural del fenómeno de la saudade. Y para Almeida Garrett (1858/2001), poeta romántico, la saudade es el sentimiento de falta, de ausencia de Patria, glorificado por Teixeira de Pascoaes (1998) en la expresión “Patria-saudade”: “Saudade, cuerpo-sombra de la existencia portuguesa” (p. 113), pero también principio creador. Este cita a Fernando Pessoa, quien, al anunciar al Súper-Camões, indica que la visión del *saudosismo* superará al “patriotismo” en dirección a una “era de impersonalidad realmente universal y fraterna” (p. 110). En ciertas ocasiones, la palabra puede usarse como salutación: “*Saudades*”, se dice cuando se reencuentra a una persona querida.



Héctor Solari

Paisajes después de la batalla, 4 (2019), pastel sobre papel, 50 x 64 cm

* Aix-Marseille Université, Marsella y Aix-en-Provence, Francia.

1. N. del T.: Para una cabal comprensión del texto, he decidido preservar la palabra original *saudade*, actualmente incorporada a los diccionarios de castellano.

2. Ver definición en el *Dictionnaire international des termes littéraires* (Grassin, 1998) –artículo propuesto por Inês Oseki-Dépré y Jean-Marie Grassin– y en el *Vocabulaire européen des philosophies* (Cassin, 2004). Ver también “La ‘saudade’” (Oseki-Dépré, 2008).

Vemos que las definiciones de la saudade se suceden a lo largo de los siglos, a las que se añade cada vez un trazo particular, y que los límites de este texto no permiten desarrollar de manera exhaustiva.

En Brasil, finalmente, la palabra se utiliza en forma constante y cotidiana principalmente en las canciones populares, y tras su uso literario durante el período romántico, las connotaciones parecen diferenciarse de las de Portugal o de las colonias –como “Sodade”, de Cesária Évora (1992), una canción del exilio de Cabo Verde–. La significación de saudade es sincrónica en Brasil: entre Casimiro de Abreu –saudade de la “infancia querida” (1959 [1958]/2003)–, Vinicius de Moraes y Antônio Carlos Jobim –“Chega de saudade”, [“Basta de saudade”] (1959)–, y Chico Buarque (1989), se trata de un sentimiento que va del bienestar al sufrimiento absoluto, que solo se resuelve “matando la saudade”.

Referencias

Abreu, C. de (2003). Meus oito anos. Global. (Trabajo original publicado en 1959 [1958]).

Almeida Garrett, J. B. de (2001). *Camões*. Bertrand e filhos. (Trabajo original publicado en 1858).

Buarque, C. (1989). Tanta saudade [canción]. En C. Buarque, *Chico Buarque*. Ariola.

Buarque de Holanda Ferreira, A. (1986). Saudade. En A. Buarque de Holanda Ferreira, *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa* (p. 1556). Nova Fronteira. (Trabajo original publicado en 1975).

Cassin, B. (comp.). (2004). *Vocabulaire européen des philosophies*. Seuil, Le Robert.

Coimbra, L. (1986). Sobre *Regresso ao Paraíso*, de Teixeira de Pascoaes. En A. Botelho y A. B. Teixeira (comp.), *Filosofia da saudade* (pp. 198-217). Imprensa Nacional, Casa da Moeda. (Trabajo original publicado en 1923).

Dom Duarte (1842). *Leal conselheiro*. J. P. Aillaud. (Trabajo original publicado en 1438).

Dom Duarte (2004). *Livro de ensinança de bem cavalgar toda sela*. Harmattan. (Trabajo original publicado en 1434).

Évora, C. (1992). Sodade [canción]. En C. Évora, *Miss Perfumado*. Lusafrica.

Freud, S. (2004). Deuil et mélancolie (J. Laplanche y J.-B. Pontalis, trad.). *Sociétés*, 86(4), 7-19. (Trabajo original publicado en 1917).

Gilberto, J. (1958). Chega de saudade [canción]. En J. Gilberto, *Chega de saudade*. EMI-Odeon.

Grassin, J.-M. (comp.) (1998). *Dictionnaire international des termes littéraires*. A. Francke.

Lourenço, E. (1978). *O labirinto da saudade*. Circulo de Leitores.

Melo, F. M. de (1977). *Epanáphoras da vária história portuguesa*. Imprensa Nacional, Casa da Moeda. (Trabajo original publicado en 1660).

Moraes, V. de y Jobim, A. C. (compositores) (1959). Chega de saudade [canción]. En E. Cardoso y J. Gilberto, *Canção do amor demais*. Festa.

Nunes de Leão, D. (1606). *Origem da lingua portuguesa*. Pedro Crasbeeck.

Oseki-Dépré, I. (2008). La “saudade”. *Les Chantiers de la Création*, 1, 55-62.

Pascoaes, T. de (1986). O espírito lusitano ou o saudosismo. En A. Botelho y A. B. Teixeira (comp.), *Filosofia da saudade* (pp. 21-36). Imprensa Nacional, Casa da Moeda. (Trabajo original publicado en 1912).

Pascoaes, T. de (1998). *A saudade e o saudosismo*. Assírio & Alvim.

Pessoa, F. (1982). *Livro do desassossego*. Ática.

Vasconcelos, C. M. de (1966). *Cancioneiro da Ajuda* (vol. 2). Casa da Moeda. (Trabajo original publicado en 1904).

Vasconcelos, C. M. de (1992). *A saudade portuguesa*. Éditions Portugais de la Renaissance. (Trabajo original publicado en 1914).

Traducción del portugués: Gastón Sironi

Calibán - RLP, 23(2), 159-165 2025

Lilia Moritz Schwarcz*

Banzo: Sobre una saudade¹ activa e insurgente

La saudade es un poco como el hambre. Solo pasa cuando se come la presencia. Clarice Lispector, 1968

Brasil representa un caso ineludible cuando se analiza la historia de la esclavitud comercial, en inclemente vigencia entre comienzos del siglo XVI y finales del XIX. De los más de 10.000.000 personas africanas que llegaron con vida a las Américas, Brasil recibió el 48% de esa inmigración forzada (Slave Voyages, s. f.). También contó con mano de obra esclavizada en todo su territorio y fue el último país en poner fin al régimen de trabajos forzados. Lo hizo recién en mayo de 1888 –después de Estados Unidos, Puerto Rico y Cuba– y con una ley muy conservadora, que no previó la inserción de ese inmenso contingente social expuesto a leyes tan desiguales y durante tanto tiempo. La consecuencia fue la sustracción y la supresión de esa historia, y la tentativa de naturalización y subordinación de personas negras.

Pero esta fue siempre una narrativa contada a medias, pues para la mayoría de los esclavizados² y las esclavizadas, esa condición fue entendida como un momento transitorio. Por ello, es imposible abordar la esclavitud sin su par binario e inseparable: la lucha por la libertad presente en el horizonte de posibilidades de cautivos y cautivas.

A cuenta de tal perspectiva, presente en todo el contexto afroatlántico, desde el siglo XVI, con la llegada de los primeros africanos a Brasil, hubo noticias de revueltas colectivas e individuales, fugas cotidianas (les decían “sacarse la liana”), insurrecciones, asesinatos, suicidios, así como se formaron quilombos en todo el territorio, los que, a diferencia de lo que se ha contado normalmente, crearon comunidades más igualitarias que establecían relaciones comerciales duraderas con sus vecinos (Reis y Gomes, 2021).

Lo cierto es que la rebeldía era la norma entre los africanos y sus descendientes, nunca la excepción. En verdad, los motines comenzaban ya durante el viaje, con noticias de una serie de esclavizados rebelándose en alta mar. Entre el cautiverio creado para eternizarse y el destino “incierto”, era mejor la “certeza” de la muerte en el océano.

* Universidad de São Paulo, San Pablo, Brasil. Universidad de Princeton, Nueva Jersey, Estados Unidos.

1. N. del T.: Para una cabal comprensión del texto, he decidido preservar la palabra original *saudade*, actualmente incorporada a los diccionarios de castellano.

2. Uso el término *esclavizado* (y no *esclavo*) porque, en tanto el segundo denota una situación naturalizada, el primero evidencia el trabajo forzado, impuesto y de ningún modo voluntario.

La lucha por la libertad también podía darse en el día a día y de forma casi silenciosa, sin mayor alarde. Fue conocida la utilización de una hierba llamada popularmente *amansa-senhor* [“amansaseñor”], que era administrada por las esclavizadas bajo la forma de té e infusiones. Teóricamente servía para calmar a los patrones, pero, en realidad, contenía la propiedad de llevar a quien la bebía al delirio, a la locura e incluso a la muerte. Fueron muchos los señores y las señoras que, en busca de paz, obtuvieron una muerte marcada por el sufrimiento.

La hierba representa, entonces, un símbolo de la relación que se estableció en países esclavistas: el famoso “*toma lá, dá cá*” [“toma y daca”] (Schwarcz y Starling, 2016). En ese régimen, pautado en la posesión de una persona por parte de otra, la violencia, la ambigüedad, la presunción se formaron como lenguajes sociales que se establecieron en países de tradición esclavista. Es también el caso de la capoeira (Pires y Figueiredo, 2020), que era, al mismo tiempo, una danza y una forma de lucha: los diarios de la época relataban cómo las autoridades brasileñas siempre reprimían “bandas de capoeiristas”, que solían hacer un infierno del orden colonial.

Las prácticas de lectura conformaban otro tipo de rebelión, toda vez que permitían adquirir vocabulario social y capacidad de luchar en la justicia por la libertad. El caso más famoso es el de Luiz Gama, el *alfarrábio*³ negro que se alfabetizó, estudió derecho, consiguió su propia manumisión y, en el proceso, la de otros esclavizados (Ferreira, 2011). Pero no fue un caso aislado. Varios cautivos aprendieron a leer para enterarse mejor de otras rebeliones mundo afuera, instruirse sobre las aboliciones que iban teniendo lugar en otros países y luchar por el derecho a la libertad en el corpus de la ley (Wissenbach, 2018).

Esa misma lucha por la libertad producía actos aun más extremos. No fueron pocos los ejemplos de cautivas que resolvieron, en un gesto de certeza radical, matar a los propios hijos (Machado, 2012) –y, haciéndolo, evitarles vivir en el régimen de trabajos forzados–, o de esclavizados que cometieron todo tipo de suicidios, siendo el modo más conocido, por su regularidad, la muerte por ingesta de tierra.

El acto de comer tierra no siempre estuvo asociado al suicidio. En la literatura médica, por ejemplo, existen relatos de pueblos que entienden la práctica como un acto de nutrición. Según la geofagia, la práctica de comer sustancias terrestres (como arcilla) está frecuentemente asociada al intento de mejorar una nutrición deficiente en minerales. En ese sentido, la geofagia de los humanos sería una derivación del desorden alimentario conocido como alotriofagia: cuando una persona se ve compelida a ingerir sustancias no alimentarias, como carbón, capas de pintura, tiza, tejidos y tierra.

En el caso de personas de origen africano, estas parecen ser costumbres bastante antiguas y arraigadas. Existen investigaciones que muestran que la geofagia fue predominante entre africanos y sus descendientes en Estados Unidos. Un estudio del estado de Mississippi, realizado en 1942, concluye:

al menos el 25% de los niños en edad escolar habitualmente comieron tierra. Adultos, todavía no observados de forma tan sistemática, también manifestaron consumir tierra. Se brindó entonces un número de razones: la tierra es buena para uno, ayuda a las mujeres embarazadas, tiene buen gusto, es ácida como el limón, el gusto es mejor si se ahúma en la chimenea, y así. (Hunter, 1973, p. 192)

Entretanto, es sabido que, ingeridos en exceso, estos nutrientes pueden llevar a una muerte incidental –o, en el caso que nos in-

teresa más de cerca, de manera consciente o intencional–. Es decir que, cuando se realiza con frecuencia, la práctica puede constituirse en una forma de suicidio lento e intencional –actitud que los señores llamaban, de modo romántico, enfermedad, saudade o, tomando prestado el término africano, simplemente *banzo*– (Haag, 2010).

La palabra *banzo* tiene origen en el idioma quimbundo: proviene de *mbanza*, que significa “aldea”. Es interesante considerar ese sentido colectivo –de colectividad– y su adjetivación: persona acometida por una tristeza inmensa, atónita, pensativa. Pensado en esos términos, el concepto remitiría, incluso, a una cierta melancolía vinculada a un pasado que quedó definitivamente atrás: la tierra de los antepasados, la familia, el grupo, la aldea.

Además, la experiencia era de hecho recurrente. Según Renato Pinto Venâncio y Mary del Priore (2018), el suicidio entre esclavizados era dos o tres veces más elevado que entre los hombres libres, y siempre atribuido al *banzo*. Por otro lado, a pesar de no negar la evidencia del *banzo*, los historiadores correctamente indican que el registro de suicidios podría muy bien encubrir asesinatos frecuentes cometidos por los señores de esclavos, que quedaban de esa manera fuera del arbitrio de la ley.

Según Oda (2007),

los narradores atribuyen el disgusto por la vida y el deseo de morir a reacciones nostálgicas derivadas de la pérdida de la libertad y de los vínculos con la tierra y el grupo social de origen, y también a los castigos excesivos impuestos por los señores. (p. 348)

Esa tal vez sea la versión corriente, defendida por una serie de analistas de formación más eurocéntrica, que adaptan la noción de

“disgusto” por el destierro forzado a aquella de la violencia infligida por la esclavitud, no dando la debida importancia a las subjetividades presentes en la vida de esas personas de origen africano.

Entretanto, el *banzo* no era solo vinculado a una actitud, digámoslo así, “pasiva”: una reacción filosófica ante una falta insoportable. En verdad, si solía aparecer relacionado, de modo más frecuente, a la actitud “activa” del suicidio, era también utilizado como forma de explicar los innumerables abortos probados por parte de las esclavizadas o las reincidentes fugas individuales y colectivas.

Por lo tanto, el término *saudade* no se restringía, en este caso, a una concepción existencial o nostálgica de regreso al pasado. Indicaba una forma propositiva de poner fin a una situación insostenible vivida en el presente.

Por lo que se sabe, el primer registro escrito del uso de la palabra *banzo* ocurrió en el trabajo titulado *Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a Costa d'África e o Brasil* [Memoria en torno a los esclavos y el tráfico de la esclavitud entre la Costa de África y Brasil], presentado por el abogado Luiz Antônio de Oliveira Mendes, en la Real Academia de Ciencias de Lisboa, en el año 1793. Él escribió:

De las enfermedades crónicas... una, y de las principales molestias crónicas, que sufren los esclavos, que con el transcurso del tiempo los lleva a la sepultura, viene a ser el *banzo*. El *banzo* es un resentimiento experimentado por cualquier principio, como, por ejemplo: la saudade de los suyos y de su patria, el amor debido a alguien, la ingratitud y la alevosía de parte de otro, el pensamiento profundo sobre la pérdida de la libertad, la meditación continua sobre la aspereza con que los tratan, el mismo maltrato que soportan y todo aquello que

3. N. del T.: *Alfarrábio* remite a un libro antiguo o de gran volumen, pero el vocablo es un antropónimo cuya etimología se deriva de Al-Farābī, filósofo nacido en el Turquestán occidental en el siglo IX y, por extensión, se emplea aquí con el sentido de “erudito”.

puede provocar melancolía. Es una pasión del alma a la que se entregan, que solo se extingue con la muerte: por eso dije que los negros africanos eran extremos, fieles, resolutos, constantísimos y susceptibles en el último extremo del amor y del odio. [...] Este mismo *banzo* observé a veces en Brasil matando a muchos esclavos, pero siempre por efecto del resentimiento por el rigor con que los trataban sus señores. (pp. 61-62)

“Resentimiento” y “pasión del alma” que lleva a la muerte son expresiones que muestran, en primer lugar, que esa era una actitud colectiva, y no solamente una decisión individual; en segundo lugar, que esa actitud, más que una mera “reacción” al cautiverio, implicaba “agencia”: una clara intención de poner fin a una situación coercitiva. Así, la saudade se desdobra en la idea del suicidio, de agencia y de lucha autónoma por el propio destino, designio y deseo. En vez de una actitud platónica, se presenta como un recurso último, pues la muerte bien valía una vida.

La saudade es, pues, un tema complejo y ambivalente para lidiar con la vida de personas sometidas a esclavitud. Si el *banzo*, la muerte por saudade, es causado por la ingestión excesiva y diaria de tierra, un comportamiento habitual entre esclavizados y esclavizadas sujetos al trabajo prolongado en los campos de caña o de café, o sometidos al régimen de minería y a otros servicios compulsivos, su práctica no se entendía o respetaba como si fuese una decisión personal legítima. Incluso porque, en la perspectiva de los patrones, los cautivos eran considerados como “cosas”, “bienes semovientes”, siendo así descritos en los testamentos de la época. Por ello, no faltaron dispositivos específicos para impedir que el acto de ingerir tierra –y con ello poner fin a la propia vida– pudiera consumarse.

De parte de señores y señoras, el comportamiento no se entendía, como puede imaginarse, con ningún atisbo de afecto o condescendencia. Es decir, por más que divulgaran la idea de la “saudade de la tierra”, los propietarios nunca consideraban ni respetaban tal deseo de sus trabajadores, tanto que crearon técnicas para combatir la práctica –que para ellos implicaba, en última instancia, la pérdida de su “mercadería”–.

Se inventaron artefactos, verdaderos instrumentos de opresión, que devinieron símbolos en sí de la violencia de la esclavitud. Estoy refiriéndome a la máscara de lata, que representaba en sí la violencia misma: hecha de hierro macizo y cerrada con un candado en la parte trasera del cuello, su fin era, en primera instancia, impedir a los esclavizados la ingesta de tierra. Además, a causa de su aspecto ostensivo e intimidatorio, de su peso y de las cicatrices que dejaba en rostro y cuello, tal instrumento acabó por obtener el lugar simbólico del dominio señorial y del dolor de los esclavizados.

Sin embargo, al mismo tiempo, la máscara se convirtió en ícono de la resistencia esclava: de la rebelión y de la insurrección diaria contra ese sistema. Los actos de quitarse y romper la máscara se transformaron en metáforas que recordaban la insumisión de esas poblaciones que luchaban por su designio. Por otro lado, la insistencia en ingerir tierra o dejar de comer se volvió una alegoría de la revuelta individual y colectiva en el lenguaje disidente que ostentaba.



Jean-Baptiste Debret, *Máscara que se usa en los negros que tienen la costumbre de comer tierra* (ca. 1820-1830), acuarela, 18,7 × 12,5 cm. Museos Castro Maya, Río de Janeiro, Brasil.

Es muy conocido el grabado de Jean-Baptiste Debret (ca. 1820-1830) que presenta a un esclavizado con ropas harapientas, cargando una pesada vasija de cerámica en la cabeza, caminando de manera leve –en puntas de pie– y con una máscara de lata cubriéndole el rostro. Hay algo equivocado en el grabado, pues el peso que el trabajador carga no se corresponde con ese tipo de postura corporal⁴.

Debret llegó a Brasil en 1815, junto con la así llamada Misión Francesa, en el contexto del virreinato de Dom João. Permaneció en este país por siete largos años y, en ese interregno, intentó grabar la “naturaleza y a los naturales” del país. No obstante, en tanto los trópicos se consideraban edénicos, la humanidad quedaba desacreditada por la vigencia incólume de la esclavitud.

Formado en los principios de la Revolución Francesa, debía ser difícil para Debret –que vivía a costa de la corte portuguesa, que residía en ese contexto en su colonia brasileña– el solo hecho de denunciar ese sistema de trabajo obligatorio. Por eso, en buena parte de sus pinturas, la esclavitud aparece naturalizada, suavizada, como en el caso del grabado mencionado. Pero surge también de forma ambivalente. Finalmente, es difícil hallar algo de “pintoresco” en esa obra, que forma parte de un libro más abarcador del artista, justamente llamado *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil* [*Viaje pintoresco e histórico a Brasil*] –libro de tres tomos publicado en Francia entre 1834 y 1839–.

Es cierto que el artista intenta dar un tratamiento “distanciado” y pretendidamente etnográfico (lo que con certeza no era) a los grabados que hizo en Brasil, pero el resultado revela una clara contradicción e incluso una disociación entre la paz que anuncia y la guerra que presenta⁵.

Veamos, en primer lugar, el título del grabado: *Máscara que se usa en los negros que tienen la costumbre de comer tierra* (Debret, ca. 1820-1830). Es interesante que Debret no se refiera directamente a la esclavitud, quizá evitando mencionar el régimen de trabajo –ya condenado en muchos otros países–. Además, el artista se refiere a una “costumbre”, y no a una diligencia que llevaba al suicidio.

Así, título e imagen colaboran con una representación más suavizada de lo que era una práctica de tortura y humillación por parte de los señores, que no solo buscaban impedir a la fuerza la supresión de la vida por parte de los africanos y sus descendientes, sino que imponían el uso de esa máscara pesada y ostensiva, que se utilizaba cotidianamente y estaba disseminada en todo el espacio afroatlántico creado por el tráfico de esclavizados.

4. En el libro *Histórias afro-atlânticas* (Pedrosa y Toledo, 2018), Hélio Menezes y yo discutimos más profundamente la imagen de Debret.

5. No dispongo de espacio para desarrollar en mayor medida la biografía y los *impasses* presentes en la obra de Debret. Sugiero, en ese sentido, ver Naves (2011) y dos libros de mi autoría (Schwarcz, 2018, 2024).

Por cierto, también los comerciantes de esclavizados, conscientes del “peligro” que significaba ese tipo de agencia –que llevaba a la muerte por inanición–, tenían por hábito dar a los cautivos, que participaban de la venta y la exposición de sus cuerpos en los odiosos mercados negreros, estimulantes como jengibre y tabaco para disimular así lo que se consideraba un “aspecto más decaído”, “desanimado y sin vigor”, en las “piezas” entonces negociadas (Karash, 1987/2000).

Finalmente, y como puede notarse, estamos tratando de una manera especial de lidiar con –y agenciar– la saudade. Mejor dicho, ¿cuál es la especificidad de ese sentimiento si se lo piensa como reacción a la realidad de estar forzosamente lejos de casa, viviendo una cotidianeidad violenta y sin descanso, en esta tierra de trabajo forzado? Lo cierto es que la sensación de tristeza no llevaba a un letargo existencial cualquiera, sino al principio activo de poner fin a una vida de martirios y sin expectativas inmediatas de liberación. En ese sentido, quitarse la vida era una forma suprema de la lucha por la libertad.

Introducía también una voluntad de comer. Como explica Didi-Huberman (2021) para otro contexto y situación:

Hay algo de otro en nosotros mismos, algo de mundos o de tiempos otros que nos llega. Entonces lo “comemos”, lo absorbemos “devorados” por la propia cosa que habíamos acogido, a la que habíamos abierto nuestras puertas. El afuera pasa adentro; el adentro se torna su propio afuera. (p. 25)

Sostengo entonces que el *banzo* era un tipo de tecnología de insubordinación, enseñado y sociabilizado en la diáspora africana como una forma de insurrección y rebeldía, entre tantas otras que fueron parte del cotidiano perverso de la esclavitud.

Como dice la poeta Conceição Evaristo (5 de enero de 2010):

*A pesar de las recurrencias del banzo
ha de quedarnos la creencia
en la precisión de vivir
y la sapiente lectura
de las entre-fallas de la línea-vida.*

*A pesar de...
una fe ha de asegurarnos
que, incluso estando
entre rocas, no habrá piedra
que nos obstruya el camino.*

*De las recurrencias del banzo
pesando sobre nosotros,
ha de aplomarnos el coraje.
Golpes a punta de faca (valen)
afilan nuestros deseos
neutralizando el corte de la lámina.*

*De las recurrencias del banzo
brotará en nosotros el abrazo a la vida
y seguiremos nuestras rutas
de sal y miel
por entre salmos, Axés⁶ y aleluyas⁷.*

6. N. del T.: La palabra *axé*, presente en la religión candomblé, proviene del término yoruba *àsẹ̀*: “alma, luz, espíritu, buenas vibraciones”.

7. N. del T.: *Apesar das acontecências do banzo/ há de nos restar a crença/ na precisão de viver/ e a sapiente leitura/ das entre-falhas da linha-vida.// Apesar de.../ uma fé há de nos afiançar/ de que, mesmo estando nós/ entre rochas, não haverá pedra/ a nos entupir o caminho.// Das acontecências do banzo/ a pesar sobre nós,/ há de nos aprumar a coragem./ Murros em ponta de faca (valem)/ afiam os nossos desejos/ neutralizando o corte da lâmina.// Das acontecências do banzo/ brotará em nós o abraço a vida/ e seguiremos nossas rotas/ de sal e mel/ por entre salmos, Axés e aleluias.*

Referencias

Debret, J.-B. (ca. 1820-1830). *Máscara que se usa nos negros que têm o costume de comer terra* [pintura]. Museos Castro Maya, Río de Janeiro, Brasil.

Debret, J.-B. (1940). *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Livraria Martins. (Trabajo original publicado en 1834-1839).

Didi-Huberman, G. (2021). *A vertical das emoções: As crônicas de Clarice Lispector* (E. J. Oliveira, trad.). Relicário.

Evaristo, C. (5 de enero de 2010). Apesar das acontecências do banzo. *Geledés*. <https://tinyurl.com/msstddrf>

Ferreira, L. F. (2011). *Com a palavra, Luiz Gama*. Imprensa Oficial.

Haag, C. (2010). A saudade que mata. *Pesquisa Fapesp*, 172, 86-89.

Hunter, J. M. (1973). Geophagy in Africa and in the United States: A culture-nutrition hypothesis. *Geographical Review*, 63(2), 170-195.

Karash, M. (2000). *A vida dos escravos no Rio de Janeiro* (P. M. Soares, trad.). Companhia das Letras. (Trabajo original publicado en 1987).

Lispector, C. (2010). Saudade. En P. Karp Vasquez (comp.), *Crônicas para jovens: De amor e amizade*. Rocco. (Trabajo original publicado en 1968).

Machado, M. H. P. (2012). *Entre dois Beneditos: Histórias de amas de leite no ocaso da escravidão*. Selo Negro.

Naves, R. (2011). *A forma difícil*. Companhia das Letras.

Oda, A. M. G. R. (2007). “O banzo e outros males: O páthos dos negros escravos na Memória de Oliveira Mendes”. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, 10(2), 346-361.

Oliveira Mendes, L. A. de (1977). *Memória a respeito dos escravos e tráfico da escravatura entre a Costa d’África e o Brasil*. Escorpião. (Trabajo original publicado en 1793).

Pedrosa, A. y Toledo, T. (comp.) (2018). *Histórias afro-atlânticas*. Masp.

Pires, A. L. C. S. y Figueiredo, F. S. (2020). *Capoeira em múltiplos olhares*. Fino Traço.

Reis, J. J. y Gomes, F. (comp.) (2021). *Revoltas escravas no Brasil*. Companhia das Letras.

Schwarcz, L. M. (2018). *O sol do Brasil*. Companhia das Letras.

Schwarcz, L. M. (2024). *Imagens da branquitude: A presença da ausência*. Companhia das Letras.

Schwarcz, L. M. y Starling, H. (2016). *Brasil: Uma biografia*. Companhia das Letras.

Slave Voyages (s. f.). *Trans-Atlantic slave trade: Estimates*. https://www.slavevoyages.org/assessment/estimates?selected_tab=-timeline

Venâncio, R. P. y Priore, M. del (2018). *Ancestrais: Uma introdução à história da África Atlântica*. Elsevier.

Wissenbach, M. C. C. (2018). Letramento e escolas. En L. M. Schwarcz y F. S. Gomes (comp.), *Dicionário da escravidão e liberdade* (pp. 292-297). Companhia das Letras.

Traducción del portugués: Gastón Sironi

Ensayo sobre un sentimiento ambiguo

El texto que sigue propone una reflexión acerca del sentimiento de *saudade*¹. Palabra singular esta, cuyas formas lingüísticas y etimológicas actuales son el efecto de múltiples transformaciones. Hecho singular: estas atestiguan en sí mismas las diversas relaciones culturales que Portugal y los países lusófonos pudieron consolidar, progresivamente superpuestas en diversas capas, en el encuentro de diferentes encrucijadas históricas y geográficas. Para comprenderlas mejor, consideraremos ahora la formación de ese término y su uso histórico.

El nombre actual *saudade* es una forma que deriva de varias modificaciones ocurridas principalmente entre los siglos XIII y XVI, y que se estabiliza durante el período clásico. En Brasil, la formulación del término *saudade* –y

la propia idea de *saudade*– aparece en el empleo del adjetivo *saudoso*, que indica el estado o fenómeno que le está asociado, y cuya forma se emplea desde el siglo XVII. Su sentido y sus efectos mismos, incluso, se verán sujetos a numerosas mutaciones, debidas a las numerosas confluencias culturales en intervención hasta la mitad del siglo XX, fuertemente ligadas a los grandes movimientos migratorios de orden económico, político o artístico.

En el siglo XV, en el tratado titulado *Leal conselheiro [Consejero leal]*, Dom Duarte (1438/1942), rey de Portugal, analiza la *saudade* como un conjunto compuesto al mismo tiempo de tristeza, disgusto y placer. Dom Duarte procede así a un examen minucioso de su conciencia individual y de los sentimientos que en ella se desarrollan, y su tratado conserva importancia crucial no solo por la mención del término *saudade*, todavía escrito en su forma arcaica, *suydade*, sino también en la medida en que ese término se reviste de un sentido que servirá de “sustrato” a numerosos empleos ulteriores.

Se atribuye usualmente como base etimológica del nombre *saudade* el plural latino *solitates*, que dio el nombre plural *solidões* [soledades], a partir de la raíz *solu*, encontrada concretamente en la lengua portuguesa en el adjetivo *só* [que contiene la idea de soledad]. Consecuentemente, esas dos bases etimológicas producirán las formas primitivas de las

palabras *suidade*, *soedade* y *soidade* [variantes en formación para “soledad”], cristalizadas de cierto modo en la forma moderna *saudade*. Esas tres formas remiten directamente al término *solidão* [soledad], pero se refieren también, según José Antonio Tobias (1966), a *saudação* [salutación]: “Más melodiosa y también más expresiva por haberse fundido inconscientemente con la idea de *sa(l)dade* [en el sentido de “saldar” o “salvar”, como cuando se salda o salva una deuda] o salvación y redención del alma” (p. 8).

Ese estado de soledad, cuya principal característica resulta de un sentimiento de abandono y tristeza, emergerá rápidamente en la literatura medieval, principalmente a partir del siglo XIII, y se consolidará bajo el término *soidão* y después *solidão* [variantes para “soledad”]. Carolina Michaëlis de Vasconcelos (1914/1996) le atribuye, además, raíces provenzales, considerando que “algunos trovadores ya habían llegado incluso a vincular a la *soïdade* [variante antigua, encontrada con y sin diéresis, siempre con el sentido de “soledad”] el significado de sensación de *soidão* o *solidão* [soledad] y de abandono que inspiran el amor y la ausencia” (pp. 35-36).

Una segunda fase interviene en la literatura portuguesa en la época clásica. Esta fase es de particular importancia, ya que engendra las premisas de una difusión ya no solo interna, limitada al continente europeo, sino externa, acompañando los grandes descubrimientos, lo que nos permite introducir aquí la cuestión de la *saudade* brasileña. En el siglo XVI, con la obra *Los lusíadas*, de Luís de Camões (1572/2018), la *saudade* se vuelve un vector de conciencia nacional, pero excede esa única característica. La difusión de *Los lusíadas* en el siglo XVIII debe su fortuna, por lo tanto, esencialmente al episodio dramático de Inês de Castro, a pesar de una traducción un tanto aproximativa de ese poema épico.

Será preciso, no obstante, esperar hasta la mitad del siglo XIX para ver resurgir ese sentimiento, que se tiñe entonces de un cier-

to *vacío en el alma*. Uno de los más célebres poetas de la época, el vizconde de Almeida Garrett (1858/2001), lo expresará en uno de sus más bellos versos, describiéndolo como la sensación de un “delicioso punzar de acerbo espino”, cuyo efecto solo puede acabar en lágrimas:

*¡Saudade! Gusto amargo de infelices, ¡Saudade!
Delicioso punzar de acerbo espino,
atravesándome el íntimo pecho
con dolor que los senos del alma lacera
–bien que dolor con placeres–, ¡Saudade!
misterioso numen que avivas
corazones que estallaron, y gotean
no ya sangre de vida, sino delgado
suero de estancas lágrimas – ¡Saudade!²
(pp. 41-42)*

La *saudade* adquiere una dimensión contemplativa, cuya forma tiende a aproximarse a lo sublime, insistiendo en la seducción de los recuerdos, buenos o malos. La obra de Almeida Garrett produce así, desde la segunda mitad del siglo XIX, un impulso que favorece la emergencia de numerosas publicaciones de poesía en Portugal y en Brasil. Sus autores ya no abandonarán una larga búsqueda, que proseguirá a lo largo de todo el siglo XX, explorando la totalidad de riquezas lingüísticas, semánticas y, sobre todo, fenomenológicas de ese sentimiento. Este abordaje filosófico emana también en la poesía, desde su forma más académica hasta una desestructuración del verso, cuya perfecta maestría encontrará su punto culminante en la obra de Fernando Pessoa.

2. N. del T.: *Saudade! Gosto amargo de infelizes, Saudade! Delicioso pungir de acerbo espinho, Que me estás repassando o íntimo peito/ Com dor que os seios d'alma dilacera, – Mas dor que tem prazeres – Saudade! Misterioso numen que aviventas/ Corações que estalarão, e gottejam/ Não já sangue de vida, mas delgado/ Soro de estanques lagrimas – Saudade!*

* Universidad Federal de Goiás, Goiânia, Brasil.

1. N. del T.: Para una cabal comprensión del texto, he decidido preservar la palabra original *saudade*, actualmente incorporada a los diccionarios de castellano (al igual que el adjetivo derivado *saudoso*, -sa). El presente artículo habla de su “carácter intraducible”, al menos con exactitud, al abarcar en nuestra lengua los sentidos de nostalgia, añoranza, soledad, melancolía, pena, musepo (particularmente en Honduras), melarquía (y su derivado *melarchía*, en El Salvador). Un caso similar es la voz *morriña*, que se incorpora al castellano desde el vocablo gallego *morrinha*, semánticamente muy cercano a *saudade*; por cierto, la misma palabra *saudade* está presente en la obra de una de las mayores poetisas de la lengua gallega, Rosalía de Castro.

Continuarán ese entusiasmo numerosos críticos literarios. Una primera fase encontrará su apogeo en Portugal, con la publicación de la revista *A Águia*, en 1912, que marcará así la cuestión específica de la saudade y de su herencia, tanto cultural como política, en tomas de posición calificadas a menudo como conservadoras y nacionalistas. Aquella que puede considerarse la segunda edad de oro de la literatura portuguesa sería también zona de profunda mutación, operada en el registro semántico, gracias a Fernando Pessoa, que reactualizará el contenido ontológico, fenomenológico y dialéctico de la saudade, superando especialmente la única relación que unía el hombre a Dios –o, al menos, su ser, sensible y creador–.

El desarrollo literario del sentimiento mismo de saudade, ya sea en sus manifestaciones novelísticas, poéticas o musicales, experimentará en Brasil un interés creciente a partir del final del siglo XIX, revelándose tanto más presente especialmente por influencia del movimiento simbolista, llevado a su cénit por el escritor João da Cruz e Sousa –a quien suele atribuirse su introducción en Brasil–. Muchos de sus autores participan así de una producción literaria que se sitúa en un cruce de caminos, dividida entre una adhesión a las influencias de obras realistas y naturalistas, y el deseo creciente de orientarse cada vez más hacia experiencias cuyas transformaciones estructurales y temáticas parecen anunciar las futuros revoluciones estilísticas del movimiento modernista.

Podemos notar que esos autores tienden a modificar, sin dejar de lado su concepción tradicional, el valor poético e imaginario de la saudade, percibida entonces de manera más o menos intuitiva, en dirección a un devenir futuro, sin cortar los hilos con el pasado sobre-pasado. Es el caso, por ejemplo, de los poemas titulados “Velhas tristezas” [“Viejas tristezas”] y “Tristeza do infinito” [“Tristeza del infinito”], en los que Cruz e Souza no menciona la saudade explícitamente, prefiriendo describir

su manifestación a la manera de una metáfora que aparece en el primero de los versos siguientes:

*¡Diluciones de luz, viejas tristezas
de las almas que murieron por la lucha!
Son las sombras amadas de bellezas
hoy más frías que la piedra bruta*³.
(Cruz e Souza, 1861, citado en Moisés, 2001, pp. 312-313)

Es una tristeza cuyo origen permanece indefinible. Extraña y melancólica, no parece expresar ningún lamento por un mundo ya dejado atrás. Sublimada e infinita, conduce al ser contemplativo a su devenir incierto.

Esa búsqueda de una renovación identitaria, promovida tanto por las artes plásticas como por la literatura, no llega a sustanciarse en otros términos en lo que concierne a Brasil. Es preciso aguardar las mutaciones que sobrevienen con la era industrial para ver operarse un cambio en el seno de su abordaje, tanto por su adecuación a los nuevos regímenes formales impulsados como en lo relativo a temáticas específicas alteradas. En ese intervalo se consolidan relaciones internacionales a lo largo de diversas estadías que tienen como consecuencia un acontecimiento mayor, ocurrido en Brasil durante la década de 1920: la célebre Semana de Arte Moderno de San Pablo, de 1922.

Ahora bien, si la revolución estética pregonada por estos artistas se apoyará en las fórmulas estilísticas definidas por las vanguardias francesas, alemanas y rusas, su postura y, sobre todo, su reflexión interrogarán también su propio espacio imaginario de creación y la “validez” de la herencia artística brasileña. Las consecuencias estéticas de aquella exposición constituirán el basamento del movimiento modernista. Esta relación se aplicará a activar

3. N. del T.: *Diluências de luz, velhas tristezas/ das almas que morreram para a luta!/ Sois as sombras amadas de bellezas/ Hoje mais frias do que a pedra bruta.*

nuevas formas de acción, pero también a insaurar una nueva reflexión teórica, rechazando desde entonces toda tradición realista, y a reinsertar de cierta forma “en el orden del día” la cuestión de la saudade, fijada en un academicismo un tanto obsoleto, sin dejar de cuestionar su herencia.

Si el abordaje etimológico utilizado anteriormente comenzó a revelarnos, poco a poco, toda su complejidad y su riqueza poética, es preciso constatar que sus valores semánticos (mediante su significado) y filosóficos (mediante su abordaje fenomenológico) siguen siendo misteriosos. Una nueva dificultad se presenta entonces, nacida de su carácter intraducible: si consideramos el hecho de que en otras lenguas existe, en efecto, un vocablo específico cuya equivalencia de sentido viene a dar cuenta de –o al menos esclarecer en parte– este término específico, el mismo permanece, no obstante, comprensible apenas de manera aproximativa, por equivalencia o por parentesco con términos vecinos. En primer lugar, la melancolía.

Por lo tanto, si el término *saudade* se compara con ciertos equivalentes, como *melancolía*, a veces interpretada como el *regret* francés, el *spleen* inglés, el *Sehnsucht* alemán, o incluso la *añoranza* del castellano, es preciso constatar una falta, e incluso una real incompletud. Evitemos, en tanto, la trampa –tentadora– de considerar la saudade un elemento, *a priori*, exclusivo de la cultura lusófona –lusobrasileña, en el caso que nos interesa–, en la que encuentra su sustrato lingüístico. Una tentación que representa, en este sentido, un error que consistiría en desmentir y hasta refutar su carácter profundamente universal. Parece, aun así, que la cuestión de la saudade permanece indisoluble del imaginario lusófono, enriquecido en Portugal y en Brasil, pasando por Cabo Verde, Angola y Mozambique, y alimentado a lo largo de los siglos por una experiencia cuya historia humana, filosófica y artística confirma la unicidad. Entretanto, tratándose en primer lugar de la

unicidad de la lengua, esta no excluye su propia expresión, como nos recuerda Adelino Braz (2005) en Brasil:

El término *saudade* existe tal cual en la cultura brasileña, considerando el hecho de que Brasil y Portugal comparten la misma lengua. Esto no implica, no obstante, que la saudade brasileña no sea a su vez la expresión singular de un hecho cultural que le es propio. (p. 67)

¿Qué puede, entonces, evocarnos el sentimiento de saudade? A fin de dar cuenta de la manera más justa y precisa de la complejidad de este término, excavemos su “trama” semántica, aislando cada uno de los elementos que componen su sentido, teniendo en cuenta su dimensión particular y universal. Así, como observa Christian Auscher (1992) refiriéndose al célebre aforismo de Dom Francisco de Mello, esta palabra, aun difícilmente definible,

mixtura en sí soledad y salutación, la soledad y la salutación de aquellos que se dejan o se reencuentran, menos introspectiva y sombría que el *spleen*, menos definitiva que el *regret*; nostalgia que sería también “nostalgia del futuro”, es “un mal, del que se goza, y un bien, que se padece”. (p. 68)

A fin de percibir mejor el valor ontológico de la saudade –ejercicio tanto más importante y delicado al tratarse de relevar y analizar algunas figuras predominantes que puedan transponerse al campo de la iconografía fotográfica contemporánea–, podemos orientar su estudio según dos tipos de abordaje. El primero, analítico, se refiere principalmente a su ontología en tanto tal, remitiendo a los teóricos que procuraron definirla. El segundo, *poiético*, reúne a los autores y artistas que intentaron representarla, a través de la pluralidad de sus registros, constituyendo así un

verdadero *arte de hacer* o, al menos, un *arte de expresar* ese sentimiento.

De manera general, la saudade designa un sentimiento que expresa simultáneamente la alegría, la soledad y la tristeza, aun cuando, según João Ferreira (1961), no podamos “afirmar que contamos con una definición de la saudade. Existen alegorías, constituidas con elementos útiles que nos ayudan a entender el fenómeno de la saudade” (p. 921).

Sea que se sienta saudade de un ser amado o de un lugar querido, solo la conciencia de su ausencia puede revelar el valor a partir del cual el ser puede entonces experimentar ese sentimiento. Pero igualmente la posibilidad de despertar y dar sentido a la experiencia psicológica de soledad, físicamente (por la distancia de un lugar que nos gusta) y emocionalmente (estar alejado del ser amado o de un grupo de personas). Estos dos sentimientos permanecen animados por el deseo de amor que el ser consigue satisfacer o no.

Sea que el sentimiento de saudade surja de la ausencia o de la soledad, la razón de su fenómeno parte de un punto común, que Manuel Alves Pardinhas identifica como “conciencia de la pérdida”. En esta perspectiva, él aclara:

La saudade es, en términos más concretos, la conciencia de la pérdida de lo que queríamos presente y propio, pero, porque está transformándose en conciencia, sigue siendo conocida. [...] Es el deseo de “super-acción”⁴ en nuestra conciencia, el amor por las personas y los afectos por las cosas y por los lugares que nos pertenecieron y que siguen, por milagro psicológico, siendo nuestros en el recuerdo y

4. N. del T.: En portugués, la palabra *superção* (“superación”) incluye el término *ação*, “acción”, por lo que en la traducción se pierde la sutileza que introduce ese guion.



Héctor Solari
Mirando la guerra, 19 (2015), pastel sobre papel, 38,5 x 65 cm

en el revivir de la saudade. (Pardinhas, citado por Costa y Gomes, 1976, pp. 29-30)

Esa *super-acción* equivale, por lo tanto, a una lucha con el objetivo de hacer el duelo de aquello que perdemos, invitándonos a salir de una especie de “letargo del recuerdo”, territorio reservado de la melancolía. Sigmund Freud se interesó por el problema de la melancolía, que opone el duelo –un duelo por el objeto perdido–, en una serie de ensayos reunidos en la recopilación *Metapsicología*, de 1915. En el ensayo titulado *Duelo y melancolía*, Freud (1917/1980) explica:

El duelo pesadoso, la reacción frente a la pérdida de una persona amada, contiene idéntico talante dolido, la pérdida del interés por el mundo exterior –en todo lo que no recuerde al muerto–, la pérdida de la capacidad de escoger algún nuevo objeto de amor –en remplazo, se diría, del llorado–, el extrañamiento respecto de cualquier trabajo productivo que no tenga relación con la memoria del muerto⁵. (p. 275)

También Joaquim de Carvalho (1952) subraya la importancia atribuida al duelo por el objeto perdido. La saudade solo puede manifestarse en el seno de un espíritu consciente, según una duración indeterminada. Aquella es, por otra parte, propia al ser humano, y no puede concernir ni al ser divino –entidad por esencia “pura y realizada”, que está *más allá* de ese sentimiento, ya que nada puede faltarle– ni a los animales –restringidos únicamente a lo real sensible–. Aparece como un “estado psicológico intransferible y como correlato a las presencias que trascienden la conciencia” (p. 250).

5. N. del T.: Traducción de J. L. Etcheverry. La traducción corresponde a la p. 242 de: Freud, S. (1979). *Duelo y melancolía*. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1917).

Su carácter trascendental merece también evocarse, pues constituye para numerosos autores de la primera mitad del siglo XX una de sus prerrogativas y uno de sus fines constitutivos, defendido como uno de sus elementos particulares. Carvalho opera la distinción entre un sentimiento de saudade que se manifiesta por un objeto (aclarando que esa forma suele predominar entre los poetas) y aquel que emana del objeto. Sin embargo, su advenimiento sigue dependiendo siempre de una conciencia íntima, que no puede transferirse a otro.

Esta distinción es importante, pues el hecho de sentir saudade de un objeto solo puede darse por la transmisión de un deseo o de un afecto como la tristeza o la soledad. Sentir saudade por un objeto –efecto más raro– supone, al contrario, una habilidad de abstracción más elevada, solo hecha posible por intermedio de algunas de nuestras intuiciones a partir de aquello que es fuente de saudade, como la ausencia, y que permanece presente y vivo en nuestra conciencia. Joaquim de Carvalho define, en consecuencia, tres casos constitutivos de la saudade: aquel del ser subjetivo, particular; aquel de los seres ligados a situaciones ya vividas; y, finalmente, aquel de la correlación de nuestro yo singular con dichos seres o situaciones.

Ahora bien, de esa correlación nace una contradicción de naturaleza temporal en relación con el estado y con el objeto de saudade:

El estar saudoso expresa psicológicamente un estado en que la conciencia opone a lo que le es dado en la experiencia patente la preferencia de algo ya vivido y ausente. El pasado se representa en conexión de algo actual y presente, cuya dimensión afectiva es inferior a la dimensión afectiva del pasado representado. (p. 252)

El sentimiento de saudade genera un estado que parece verificarse en el propio corazón de esa contradicción, y resulta, según el autor, del encuentro de dos realidades que se cruzan: una, originada en una “percepción” actualizada; la otra, producida a partir de una simple “evocación”. La evocación de una realidad (o de una experiencia) ya vivida se proyecta entonces como realidad actualizada por nuestra conciencia, a medida que el sentimiento de pérdida sufrido se compensa por el deseo de recuperación de su objeto.

Así como la saudade se liga a un objeto (material o afectivo) singular, la proyección de ese objeto ausente o perdido –situado en un tiempo pasado, dejado atrás– solo adviene paradójicamente en un tiempo presente y subjetivo de nuestro ser consciente, y no puede entonces ser alterada por cualquier factor emocional exterior, como el miedo. Al contrario, la representación de ese objeto provisto de cualidades particulares solo es posible por la falta que el sujeto siente y su deseo de reactualizarlo o de revivir su experiencia.

Si el dolor que la saudade puede causar al alma tiene por origen el hecho de que “es la pasión graciosa del alma, y por eso tan fútil, porque se experimenta de modo equívoco y, por dejar un dolor indistinto, nos trae satisfacción” (Mello, 1660, citado por Costa y Gomes, 1976, p. 20), es tal vez porque ella finalmente se encarna en aquello que Almeida Garrett describe en uno de sus aforismos más célebres: “Un mal, del que se goza, y un bien, que se padece” (citado por Moisés, 2001, p. 179).

Referencias

- Almeida Garrett, J. B. (2001). *Camões*. Bertrand y Filhos. (Trabajo original publicado en 1858).
- Auscher, C. (1992). *Portugal*. Seuil.
- Braz, A. (2005). *L'universel et le particulier dans la saudade: Une philosophie de l'intercultural*. Lusophones.
- Camões, L. (2018). *Os lusíadas*. Nova Fronteira. (Trabajo original publicado en 1572).

- Carvalho, J. de (1952). Elementos constitutivos da consciência saudosa. *Revista Filosófica*, 6, 250-254.
- Costa, D. L. P. y Gomes, P. (1976). *Introdução à saudade*. Lello & Irmão.
- Dom Duarte (1942). *Leal conselheiro*. Bertrand. (Trabajo original publicado en 1438).
- Ferreira, J. (1961). *Miscelânea de estudos a Joaquim de Carvalho*. Biblioteca Museu Joaquim de Carvalho.
- Freud, S. (1980). Luto e melancolia. En J. Salomão (ed.), *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (vol. 14). Imago. (Trabajo original publicado en 1917).
- Freud, S. (1999). *Artigos sobre metapsicologia*. Imago. (Trabajo original publicado en 1915).
- Moisés, M. (2001). *A literatura brasileira através dos textos*. Cultrix.
- Tobias, J. A. (1966). *O mistério da saudade*. Faculdade de Filosofia.
- Vasconcelos, C. M. (1996). *A saudade portuguesa*. Guimarães. (Trabajo original publicado en 1914).

Traducción del portugués: Gastón Sironi

Calibán -
RLP, 23(2),
173-180
2025

Jorge Castro Ribeiro*

Cartografías musicales de la saudade: Encuentros e historias en el espacio de la lusofonía

Introducción

La *saudade*¹ es un tópico de gran importancia en la producción poética y musical de la lengua portuguesa. Es también un término privilegiado para describir la nostalgia por la pérdida, el sentimiento de ausencia y las posibilidades del deseo, en lo cotidiano.

Si bien la *saudade* ha sido ampliamente explorada en la poesía (y, por lo tanto, en las canciones en portugués), donde más ha sido abordada, teorizada y estudiada es en el campo de la literatura, de la filología y de la filosofía. Tomando en cuenta que la música es una de las formas más poderosas de generar experiencias sensoriales y emocionales, tal como ha sido ampliamente documentado a lo largo de múltiples testimonios, su relación con la *saudade* parece haber recibido poca reflexión teórica, especialmente para el caso de la música experimental que, siendo polisémica en su discurso, no depende del texto cantado. Sin embargo, sabemos que la producción musical

relacionada con la *saudade* es inmensa, recorre varios géneros y está mucho más anclada en la sensibilidad creativa que en el pensamiento reflexivo. Por lo tanto, parece existir cierta laguna teórica en lo que respecta al potencial expresivo de la música asociada a la *saudade*, la cual puede proporcionar alivio emocional a la vez que transformar ese sentimiento en algo que puede ser contemplado o apreciado.

La mayor dificultad para cartografiar la *saudade* en la música cantada reside principalmente en la selección de ejemplos –dada la vasta producción musical existente– y en la interpretación de las multifacéticas concepciones, sentimientos y emociones que las canciones transmiten. En el caso de la expresión de la *saudade* a través de la música instrumental (o música abstracta), que veremos más adelante, el gran desafío es interpretar las hermenéuticas de construcción del concepto *saudade*, las cuales necesitan operar con la subjetividad individual.

Este trabajo pretende contribuir a la identificación y el análisis de diferentes abordajes de la *saudade* en géneros musicales relacionados con contextos lusoparlantes. Los ejemplos utilizados en este análisis están relacionados con mi especialización científica y con algunos de mis trabajos de investigación en los

* Universidade de Aveiro, Aveiro, Portugal.

1. N. del T.: Se optó por dejar sin traducción la palabra *saudade* porque no tiene traducción exacta al español y porque su alcance semántico se desarrolla en el propio texto. La palabra aparecerá en itálicas por esta razón.

campos de la musicología y de la etnomusicología. Esos ejemplos se refieren a la música en Portugal, Cabo Verde y Brasil².

En este texto, será establecido inicialmente un cuadro teórico sobre la *saudade*. A continuación, serán observados y comentados algunos encuentros musicales en los cuales la *saudade* se configura como eje central. Entre esos ejemplos, se analizarán los procesos fundamentales de connotación cultural y simbólica, como es el caso del fado, en Portugal; de afirmación identitaria, en la morna, de Cabo Verde; y de tensión social y expresión lírica, en la *bossa nova*, de Brasil. Finalmente, será discutido un caso de interpretación musical de la *saudade* a través de la importante sonata *Saudade* para piano y violín, del compositor portugués Óscar da Silva.

Saudade y lusofonía

La palabra *saudade*, de fuerte carga emocional, adquirió un estatuto simbólico en autores ligados al movimiento literario y filosófico del *saudosismo*, concebido a comienzos del siglo XX por Teixeira de Pascoais (Botelho y Teixeira, 1986). La filóloga Carolina Michaëlis de Vasconcelos (1914/1990), por ejemplo, investigó en la literatura portuguesa del 1500 la etimología de la palabra *saudade* y su definición como un concepto poético e identitario relacionado con la cultura portuguesa. El poeta y filósofo Pascoais (1915/1991) desarrolló la idea de que la *saudade* es intrínseca a la psicología portuguesa, asociándola al misticismo, a la nostalgia y a una visión espiritual de la vida. Para él, el *saudosismo* representa la base filosófica y

estética del pensamiento portugués. Provee así de argumentos para autores como Afonso Botelho y Leonardo Coimbra, que sostienen que la palabra *saudade* no tiene traducción a otras lenguas, puesto que estas no tendrían equivalentes emocionales semejantes. Lo cierto es que esa idea parece dar cuenta de un esfuerzo de valorización de la lengua portuguesa, con el propósito de afirmar la identidad a través de la cultura en el contexto internacional.

El antropólogo João Leal (2000) interpreta el *saudosismo* de la siguiente manera: “El *saudosismo*, establecido en 1912, fue precisamente uno de los más importantes movimientos culturales nacionalistas, que finalizó en 1926 con el establecimiento del Estado Nuevo, el régimen dictatorial y conservador de Salazar” (p. 273).

En Brasil, poetas y escritores como Manuel Bandeira y Cecília Meireles, por ejemplo, reflexionaron sobre el sentimiento de *saudade* y sus implicaciones en sus obras. El propagandista portugués António Ferro (1949), seguramente alineado con Gilberto Freyre y Sérgio Buarque de Holanda, al pensar en los lazos entre Portugal y Brasil usó la idea de *saudade* como símbolo clave de la construcción cultural común entre las dos naciones, llamándolas “*Estados Unidos da Saudade*”. El poeta Fernando Pessoa, por su parte, exploró a lo largo de su obra la *saudade* como un sentimiento estético y metafísico.

Más recientemente, el filósofo Eduardo Lourenço (1999), partiendo de las ideas de Pascoais y de la visión de Fernando Pessoa sobre Portugal, exploró la *saudade* desde el punto de vista filosófico, proponiendo una definición que la vincula a las nociones de melancolía y nostalgia:

La melancolía apunta al pasado como definitivamente pasado [...]. La nostalgia se fija en un pasado determinado [...], pero todavía real o imaginariamente recuperable. La *saudade* participa de una y de otra, pero

de una manera tan paradójica, tan extraña –como es extraña y paradójica la relación de los portugueses con “su” tiempo– que, con razón, se ha vuelto un laberinto y un enigma para aquellos que la experimentan como el más misterioso y precioso de los sentimientos. (p. 92)

El filósofo Agostinho da Silva (1994), que dividió su vida entre Portugal y Brasil, destacó la ligazón de la *saudade* con un estado de apertura a lo trascendente, relacionándola con el deseo de realización espiritual y con la idea de futuro, representando una nueva forma de humanidad. En algunos de sus textos, Agostinho da Silva transformó la idea de *saudade* en un concepto dinámico y positivo, ligado al potencial creativo y a la realización de un destino mayor. Para él, la *saudade* no es tan solo el recuerdo del pasado, sino una anticipación del futuro; no se refiere a lo que fue, sino a lo que ha de ser.

En las islas de Cabo Verde, la emigración y el destino son el principal ingrediente de la producción narrativa y de la poesía. Nacido en la isla Brava, Eugénio Tavares (1867-1930), periodista y poeta, es el autor de las mornas conocidas más antiguas. La *saudade* figura junto con el amor entre los temas de su poesía, como se ve en el siguiente fragmento, escrito en 1900, durante su exilio en Fairhaven, en los Estados Unidos de América, en una carta para su amada en Cabo Verde:

*Verás que anos de dor, esse momento
Passado, na saudade e no penar,
Longe do sol vital do teu olhar!*
(Tavares, 1900/2013, vv. 12-14)³

3. N. del T.: “Verás cuántos años de dolor, aquel momento/ Pasado, entre la saudade y el penar/ ¡Lejos del sol vital de tu mirar!”.

El grupo de intelectuales ligados a la revista *Claridade*, fundada en 1936, también debate y explora el tema de la *saudade*, indisociable de la cultura caboverdiana. Para ellos, la *saudade* está ligada a “*saudade* de lo que se dejó, de lo que no se vivió y de lo que se desearía haber vivido [...]: amor, nostalgia y sufrimiento” (Ferreira, 1985, p. 174).

A pesar de su origen antiguo, el concepto de *saudade* se consolidó como un pilar identitario en las culturas de base lusoparlante, en parte debido al estatuto simbólico construido a su alrededor por los filólogos de finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Así, la *saudade* emerge como un concepto multifacético que trasciende el simple sentimiento de nostalgia, siendo fundamental para la construcción de la identidad de los pueblos lusoparlantes y para la expresión del lenguaje emocional y filosófico que une las diversas culturas de lengua portuguesa.

Momentos simbólicos y encuentros de la *saudade* con la música

Encuentro 1. En 1957, el compositor Antônio Carlos “Tom” Jobim y el poeta Vinícius de Moraes escriben “Chega de saudade”⁴, una nueva canción. En 1958, João Gilberto graba esa canción con una sabia entonación intimista, acompañándose de guitarra, en medio de las peripecias que Ruy Castro (1990/2016) relata con detalle. Ese es el surgimiento de un nuevo estilo, una *bossa nova*⁵, como explica Severiano (2008/2009). Parece ser ese el momento crucial del nacimiento de ese género musical que tanto incidiría en el futuro de la música. “Chega de saudade” sería un enorme éxito, se volvería una referencia emocional

4. “Basta de *saudade*”.

5. N. del T.: Si bien en general *bossa nova* se mantiene sin traducir por ser el nombre propio de un género musical, una traducción aproximada al español sería “nueva onda” o “nuevo estilo”.

y estética para millones de brasileños. Otros hablantes de lengua portuguesa y admiradores de la música brasileña también se rinden ante la ingeniosa melodía y el perfecto ajuste del poema de amor, que describe el ansia por el retorno de la amada, con el final de la tristeza y de la *saudade*. El título de la canción, “Chega de saudade”, remite al nuevo abordaje musical que estaba entonces teniendo lugar en la música popular de Brasil, al tiempo que representa un corte con la tradición dominante de la época, representada por la vieja samba-canción, popular, con sus voces sonoras y temas románticos convencionales. “Chega de saudade”, proveniente de la élite juvenil de Río de Janeiro, promueve algo nuevo, directo, moderno y volcado hacia el futuro. La canción fue interpretada por diversos artistas a lo largo de más de sesenta años, mostrando un gran dinamismo cultural que traspasó las fronteras de la lusofonía, siendo reversionada en tono de *jazz* y otros estilos. El encuentro creativo del músico y del poeta, en 1957, fue fructífero y resultó en una obra que tocó profundamente a millones de personas.

Encuentro 2. En abril de 2018, la cantante y pianista canadiense Diana Krall se presenta en San Pablo tocando, además de los *standards* norteamericanos de *jazz*, una versión instrumental de “Chega de saudade”. Luego de los primeros acordes, se sorprendió al ver que, inesperadamente, el público comenzó a cantar en coro la letra, de principio a fin, impregnando el espacio poético con la palabra dicha que la melodía del trío tan solo sugería a la imaginación auditiva de cada persona. El público no solamente cantó de memoria esa composición cincuentenaria, sino que también lo hizo en forma susurrada, en el mismo estilo *bossa nova* con el que João Gilberto la popularizó. “Chega de saudade” se mostró, así, como un patrimonio identitario profundamente arraigado en el público presente (Krempel, 30 de abril de 2018).

Algunos encuentros en otros tiempos y geografías. En 1998, la famosa cantante caboverdiana Cesária Évora, conocida como la “diva de los pies descalzos”, se junta con la brasileña Marisa Monte y la fadista portuguesa Dulce Pontes para cantar la morna caboverdiana “Sodade”, que habla de “ese largo camino” a “mi tierra, São Nicolau” (Évora, 1992). Ese encuentro artístico, de gran repercusión afectiva, tiene lugar en la Expo ‘98, la Exposición Mundial de Lisboa. Desde una perspectiva histórica y sociológica, esta gran muestra –Expo ‘98– puede ser vista como la puesta en escena del papel de Portugal en la modernidad internacional de fines del siglo XX, así como una promoción del diálogo entre culturas y naciones alrededor del mundo. Algunos años después, Cesária Évora compartiría el escenario y esa misma morna, “Sodade”, con el importante cantante angolano Bonga, y posteriormente, con Mariza, una notable fadista portuguesa, prominente desde la primera década de este siglo. Estos momentos felices ilustran la facilidad con la que la *saudade*, llevada por la música, atraviesa los caminos del laberinto de la lusofonía, proporcionando encuentros emocionantes.

Un encuentro más. En 2022, Maro, una joven cantante portuguesa, representó a su país en el Festival Eurovisión de la Canción con “Saudade, saudade”. La canción, en la cual la única palabra en portugués es precisamente *saudade*, refleja la ausencia de un amigo (en este caso, el abuelo de la compositora) y encuentra en la palabra *saudade* su única forma de expresión. Aunque Portugal, así como muchos otros países europeos, había elegido para la competencia una canción en inglés (lengua dominante en la industria musical), el concepto más importante de la canción, y el que le confiere un carácter único, es el uso de la palabra *saudade*, que expresa una ausencia que no puede ser traducida o sustituida.



Héctor Solari
Paisajes después de la batalla, 1 (2019), pastel sobre papel, 50 x 64 cm

Una vuelta por la historia

La música es, sin dudas, un fantástico lugar de encuentro y de resolución de tensiones y conflictos, ingredientes íntimamente relacionados con la *saudade*. Entre los artistas que la crean y el público que la aprecia, se establece un sentimiento de comunión y de pertenencia emocional que trasciende las diferencias de significado entre el *yo* y el *nosotros*.

En Portugal, la música estableció una fuerte conexión con la *saudade*, tanto en la llamada canción de Coimbra (o fado de Coimbra) como en el fado, frecuentemente asociado a Lisboa, aunque se trata, en realidad, de una práctica diseminada por todo el país. Se puede decir que el fado, en su vertiente más lírica, casi se apropió de la *saudade* en el imaginario portugués. Y la canción de Maro mencionada antes es una rica excepción a esa tendencia.

Sin embargo, esa conexión es mucho más antigua y tiene sus raíces en Brasil. En el siglo XVIII, la *modinha* se volvió un poderoso vehículo de sentimientos y un pretexto privilegiado para la sociabilidad de las élites, tanto en Portugal como en Brasil (Nery, 2000). Se trata

de un género musical vocal, esencialmente de uso doméstico e interpretado por músicos aficionados, que está basado en la poesía amorosa. Una o dos voces son acompañadas por un instrumento armónico, como el pianoforte, la guitarra portuguesa o la viola, mostrando varios ejemplos de expresiones relacionadas con la palabra *saudade*, como los siguientes:

Ah Nerina eu não posso
Esta ausência sofrer já
Renovam-se as minhas saudades
Quando canta o sabiá⁶
(Anónimo, citado por Nery, 2000, p. 63)

Cruel saudade

De meus amores
Que de dissabor me faz viver
Melhor me fora antes morrer⁷
(Vidigal, citado por Nery, 2000, p. 117)

6. N. del T.: “Ah Nerina ya no puedo/ Seguir sufriendo esta ausencia/ Se renuevan mis saudades/ Cuando canta el sabiá”.

7. N. del T.: “Cruel saudade/ De mis amores/ Que de sinsabores me hace vivir/ Mejor sería antes morir”.

Es muy probable que ambas letras, pertenecientes a *modinhas* publicadas entre 1820 y 1830, también hayan sido escuchadas en esa misma época en las casas apartadas de la ciudad de Praia, en Cabo Verde.

En el siglo XIX, en Europa central se asistió a una polémica estética y compositiva sobre la música instrumental, protagonizada por filósofos y alimentada por críticos (como Hanslick) y compositores. La misma opuso dos abordajes divergentes: por un lado, la “música absoluta” (también “pura” o “abstracta”), que busca no tener ninguna relación o capacidad de representación extramusical más allá de las notas; por otro, la “música programática” que, siendo instrumental, pretende describir o evocar ideas o imágenes extramusicales en la mente del oyente. En la primera categoría, se ubican obras con títulos abstractos, relacionados directamente con las propias formas musicales que las originan, como, por ejemplo, sonata, cuarteto o sinfonía. En la otra, la “música programática” recurre a títulos poéticos, históricos o descriptivos. El caso que vamos a ver, de la obra de un compositor portugués que pasó gran parte de su vida en Brasil, es una especie de híbrido.

En una investigación sobre la presencia de la palabra *saudade* en los títulos de las obras, el catálogo musical de la Biblioteca Nacional de Lisboa revela más de cuarenta partituras, sobre todo para piano. Estos resultados cubren el período de 1756 a 1960, pero la mayoría de las partituras son de las décadas de 1829 a 1900. Una gran variedad de géneros musicales instrumentales (sin voz) está allí representada, incluyendo mazurcas, valsos, fados, romances, caprichos de concierto, *intermezzos*, entre otros. Una de esas obras es la sonata *Saudade* para piano y violín, estrenada en 1915, del compositor portugués Óscar da Silva (1870-1958). Esa obra, de gran alcance, organizada en cuatro movimientos –*Allegro con duolo*; *Andante melancólico*; *Scherzo*; *Quasi presto ed apaa-*

sionato– constituyó una gran sonata romántica que tuvo fuerte repercusión en la época en que fue escrita y presentada.

Óscar da Silva fue un compositor y pianista de carrera internacional en Europa y en las Américas. En su juventud, estudió con la influyente pianista Clara Schumann (viuda del compositor Robert Schumann, en Alemania) y se volvió un intérprete genial, especialmente de la música de Chopin y de Schumann. Es muy interesante hacer una reflexión sobre la obra musical de estos dos compositores que influenciaron a nuestro compositor: la música de Chopin, a pesar de estar cargada de sensibilidad expresiva, se encuadra en la “música absoluta”, mientras que la de Schumann está inmersa en un contexto emocional, literario y filosófico, y por ello, repleta de significaciones extramusicales.

Óscar da Silva parece haber quedado, aparentemente, en un término medio entre esas dos opciones. Su éxito fue rotundo y destacado en diversos diarios y revistas de la época, tanto en Portugal como en nuestros países. Tras el estreno de la obra, que está inspirada en un pasaje de la “Canção X” [“Canción X], de Luis de Camões (1595/s. f.) –“*agora, a saudade do passado/ tormento puro, doce e magoado/ fazia converter estes furores/ en magoadas lágrimas de amores*”⁸ (vv. 137-140)–, el musicógrafo Alfredo Pinto (1915) quedó profundamente impactado y publicó en un libro la siguiente impresión:

Haber elegido el tema “Saudade” para la sonata es una consecuencia lógica de su temperamento. Óscar da Silva, arrebatado por las vibraciones de su yo, en la conjunción de las notas y los diseños de las frases pinta por sus sonidos la gama de sus sentimientos altamente ideales y apasionados. Pero,

8. N. del T.: “ahora la saudade del pasado/ puro, dulce y doloroso tormento/ hacia convertir estos furores / en dolorosas lágrimas de amores”.

donde existe la pasión, vive la *saudade*, y es por ello que recurrió a los versos del gran Poeta en la génesis de su obra. (p. 11)

En el mismo trabajo, Pinto, maravillado, propone una interpretación de cada uno de los movimientos, basada en las “impresiones” confusas que la música le sugiere: fragmentos de imágenes romantizadas que involucran, por ejemplo, a una “mujer amada” y el “fantasma de la muerte”, entre otras subjetividades de difícil comprensión. Muchos años después, el compositor Filipe Pires (1995) en su biografía de Óscar da Silva clasifica la obra “por la elaboración de la forma, solidez de construcción y profundidad del sentimiento anímico” (p. 43), destacando que “esta alusión no puede, de ninguna manera, ser identificada con la carga peyorativa que la adjetivación presupone” (p. 44) y mostrando, enseguida, que el análisis de las rigurosas técnicas de composición musical no niega, pero secundariza, la dimensión poética de la obra en relación con la madura técnica de composición.

El romanticismo novecentista aporta a la poética del lenguaje de la música instrumental la sugerencia de *saudade*, asociada a atmósferas musicales íntimas, líricas y sufrientes, donde la dulzura de la frase musical es aun más potente y polisémica que la palabra con significado.

En Portugal, en el pasado, la *saudade* fue teorizada, se arraigó y se manifestó en formas eruditas como la sonata *Saudade* para piano y violín (entre otras), circulando en los medios intelectuales. Gradualmente, sin embargo, fue apropiada por el género musical portugués por excelencia –el fado– que, aun así, no detenta el monopolio emocional de ese sentimiento. En Cabo Verde, la criolla *sodade* se volvió un elemento identitario relacionado con la experiencia migratoria, siendo también un símbolo de independencia del país y de la historia cultural de la morna, el género

emblemático que la canta y a través del cual se afirmó internacionalmente. En Brasil, la *saudade* ha coqueteado con diversos géneros musicales y, simbólicamente, contribuyó a las controversias musicales y sociales relacionadas con el surgimiento de la *bossa nova* a partir de la samba.

En el contexto lusoparlante, la *saudade*, más que una emoción, es un lugar de pensamiento y reflexión cultural, un símbolo que nuclea experiencias de diáspora, colonización y relaciones con el pasado. Un lugar clave, que se presenta como punto de partida para narrativas que trascienden al individuo, dialogando con la memoria colectiva y con la esperanza en el futuro.

Referencias

- Botelho, A. y Teixeira, A. B. (1986). *Filosofia da saudade*. Imprensa Nacional.
- Camões, L. de (s. f.). Canção X. En Álvaro J. da Costa Pimpão (dir.), *Canções e elegias*. http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/literatura/obras_completas_literatura_brasileira_e_portuguesa/LUIS_CAMOES/CANCOESELEGIAS/CANCOESELEGIAS_TEXTO.HTML (Trabajo original publicado en 1595).
- Castro, R. (2016). *Chega de saudade*. Tinta da China. (Trabajo original publicado en 1990).
- Évora, C. (1992). Sodade [canción]. En C. Évora, *Miss Perfumado*. Lusafrika.
- Ferreira, M. (1985). *A aventura crioula*. Plátano.
- Ferro, A. (1949). *Estados Unidos da Saudade*. SNI.
- Gilberto, J. (1958). *Chega de saudade* [canción]. En J. Gilberto, *Chega de saudade*. EMI-Odeon.
- Krempel, L. (30 de abril de 2018). Público emocional Diana Krall. *Blog n' Roll*. <https://tinyurl.com/yc44tf9c>
- Leal, J. (2000). *The making of saudade: National identity and ethnic psychology in Portugal*. Het Spinhuis.

- Lourenço, E. (1999). *Portugal como destino, seguido de Mitologia da saudade*. Gradiva.
- Nery, R. V. (2000). Algumas considerações sobre as origens e o desenvolvimento da modinha luso-brasileira. En M. Morais (org.), *Modinhas, lunduns e cançonetas com acompanhamento de viola e guitarra inglesa*. Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- Pascoais, T. (1991). *A arte de ser português*. Assírio & Alvim. (Trabajo original publicado en 1915).
- Pinto, A. (1915). *A sonata "Saudade" de Óscar da Silva: Notas impressionistas*. Ferin.
- Pires, F. (1995). *Óscar da Silva: Estudo biográfico-analítico*. Afrontamento.
- Severiano, J. (2009). *Uma história da música popular brasileira*. Editora 34. (Trabajo original publicado en 2008).
- Silva, A. (1994). *Ir à Índia sem abandonar Portugal: Considerações. Outros textos*. Assírio & Alvim.
- Tavares, E. (2013). Exilado. *Eugénio Tavares*. <https://tinyurl.com/bdfx4nbk> (Trabajo original publicado en 1900).
- Vasconcelos, C. M. (1990). *A saudade portuguesa*. Estante. (Trabajo original publicado en 1914).
- Traducción: Alejandro Turell

Poco mal y bien quejado: Melancolía y duelo en el exilio



Un hombre, con la mirada vibrante de espanto, avanza asido de los brazos por sus dos hijas. Detrás de él, Edith, su esposa, ha quedado rezagada. Huyen del cataclismo. Una esfera de fuego cegadora lo consume todo. Su hogar, así como la ciudad entera, es devorado por las fauces llameantes de un Dios airado. Ese hombre es Lot. Camina con la vista fija al frente, obedeciendo el mandato divino de no volver el rostro. Mas Edith, incapaz de resistir, gira la cabeza. Al instante, su destino se sella: su carne se torna sal y la expresión queda fija para siempre con “ayes” de soledad.

La destrucción de Sodoma y Gomorra, del pintor inglés John Martin (1852), recoge este pasaje bíblico con un dramatismo que evoca la angustia del destierro. En su lienzo, logra plasmar el instante preciso en que la familia de los sobrevivientes se quiebra: unos, enca-

minados ya en su duelo; otros, postrados en la melancolía. Podemos imaginar, al igual que Lot, la silueta del buque Sinaia, en 1939, surcando el océano con cerca de 2000 exiliados españoles rumbo a México. Sobre su cubierta, alfombrada de cuerpos vencidos por una tristeza insondable, algunos ya fijaban la mirada en las costas de Veracruz, mientras que otros, con el alma anclada en la España que dejaban atrás, suspiraban en dirección contraria.

Creo que mi abuela nunca miró hacia adelante.

Un poco menos de cien años después, el mito del exilio sigue siendo la piedra angular de mi narrativa familiar. Sigue presente como un fantasma gimoteando invisible en las esquinas. Lo más singular de esta circunstancia es que mi abuela, Paloma Altolaguirre, por inverosímil que parezca, jamás vivió en España. (O, para ser más preciso, abandonó su país a los dos años de edad). Y, no obstante, anhela el regreso a una tierra en la que nunca puso pie. Huyó de los fascistas aún en el vientre de su madre, vino al mundo en plena Guerra Civil, aunque en tierras inglesas, y pasó los años de su infancia en Cuba, antes de establecerse de forma definitiva en México. Arribó con sus padres, con los cuales vivió hasta casarse, siendo todavía una adolescente. Tuvo cuatro hijos, que se formaron bajo la tutela de una mujer con los nervios rotos y

* Director y editor de cine mexicano, Ciudad de México, México.

el espíritu quebrantado. Los hijos crecieron y con el tiempo tuvieron sus propios retoños, envueltos, a su vez, en el sueño febril de voces rotas y narrativas fragmentadas, abrumados por el mismo pesar difuso. Cuatro generaciones después, en palabras de Freud (1917 [1915]/1992a), “la sombra del objeto cayó sobre el yo” (p. 246).

Aunque alentado por grandes sectores de la población, el sueño de la Segunda República de ganar la guerra se vio frustrado por la fuerza militar de un dictador implacable. Los tres años que duró el conflicto fueron años de penuria, de violencia y de desengaño, en los que hermanos alzaron las armas los unos contra los otros. Mas pareciera que la congoja que embargó a los desterrados no iba dirigida a la patria, a los familiares o a los amigos, sino a otra cosa más remota, a un ente que se diluye entre las palabras lastimosas. Como bien apunta Freud en su escrito *Duelo y melancolía* (1917 [1915]/1992a), muchas veces, cuando uno cae en un ensueño melancólico, ni siquiera sabe con certeza qué es lo que se ha perdido. Lo perdido queda oculto en las sombras de un inconsciente que es heredado de generación en generación, permaneciendo incluso casi un siglo después:

El objeto tal vez no está realmente muerto, pero se perdió como objeto de amor (p. ej., el caso de una novia abandonada). Y en otras circunstancias nos creemos autorizados a suponer una pérdida así, pero no atinamos a discernir con precisión lo que se perdió, y con mayor razón podemos pensar que tampoco el enfermo puede apresar en su conciencia lo que ha perdido. Este caso podría presentarse aun siendo notoria para el enfermo la pérdida ocasionadora de la melancolía: cuando él sabe a quién perdió, pero no lo que perdió en él. (p. 243)

Tras muchas tardes masticando el asunto, me queda claro que toda mi familia sigue aún postrada, gastando sus fuerzas en lamentar aquel extravío. Mas ¿qué fue lo que se perdió? No fue España, pues ahí sigue, incólume, sin que nos eche en falta. No fue la República, pues cuanto vestigio de fervor político que pudo haber tenido mi abuela de joven se desvaneció rápidamente. ¿A cuál nación pertenecíamos? No éramos ni de aquí ni de allá. Bien pudiera decirse que quedamos suspendidos en un limbo, sin estandarte que venerar ni suelo propio en el que pararnos. Nuestra identidad se halló aislada, expulsada de la historia y del lenguaje, anclada en un retrato desvaído de tiempos idos. Pues, para ser sinceros, en España ya nadie usa las palabras (los refranes y dichos sepultados por los años) que pronuncia mi abuela. Y en cuanto a la historia, Franco murió, eso sí, pero su muerte no llevó a una nueva república, sino al regreso de la monarquía. Así, en la identidad de cada uno de nosotros ha quedado impreso el calificativo de *exiliado*, una palabra cuyo prefijo, paradójicamente, indica un *estar fuera de*, un estado que, siguiendo la lógica de Moritz Heimann, será para siempre: “Un hombre que muere a los treinta y cinco años es, en cada punto de su vida, un hombre que muere a los treinta y cinco años” (Heimann, como aparece en Benjamin, 1936/2008a, p. 14).

La verdad es que los exiliados españoles jamás llegaron a arraigarse del todo en tierras mexicanas. Freud (1917 [1915]/1992a) nos pide que tengamos paciencia, pues “la ejecución de ese quite de libido no puede ser un proceso instantáneo, sino, sin duda, como en el caso del duelo, un proceso lento que avanza poco a poco” (p. 253). Otros dirían que a mal paso darle prisa; sin embargo, es difícil la empresa si miramos el paisaje de contradicciones insuperables con el cual se encontraron los exiliados. Por un lado, fueron acogidos, sí, con los brazos abiertos del generosísimo Lázaro Cárdenas; mas, por otro,

sintieron sobre sí las cejas alzadas de los mexicanos, aquellas miradas irónicas que dejaban entrever más que un resquicio de resentimiento por el pasado colonial. Ellos, desde su profunda convicción republicana, extendieron la mano al proyecto revolucionario mexicano, diferenciándose de los típicos españoles de pasado feral. ¡Plus ultra! Pero ahí el intríngulis. Y es que eso solo los aisló más, dado que entonces fueron desdenados por los mal llamados “gachupines”, esos exiliados económicos que habían venido a hacer la América. Muchos de ellos no comulgaban con el sentir republicano y, aun desde el trópico, celebraban la victoria del generalísimo Francisco Franco. Todo ello no hizo sino avivar esa misma nostalgia que les vedaba la posibilidad de integrarse en una cultura nueva. Integrarse era difícilísimo. ¡Tan arduo como plantar una pica en Flandes!

Es cierto que, a pesar de todo, el tiempo erosiona cualquier estructura, dejando fallas, grietas y superficies porosas por las cuales algunas facetas de lo mexicano han permeado lentamente en la vida de mi familia. Objetos folclóricos, libros, especies que, más que suponer una identificación con lo nuevo, solo sirven para disfrazar el extrañamiento ante lo viejo. Las habitaciones de mi abuela podrían estar ceñidas por un manto de flor de cempasúchil, invadidas por las canciones de Juan Gabriel retumbando por los solitarios pasillos y colmadas por el griterío del vecino extasiado por la reciente victoria de los Pumas. Y, sin embargo, en cuanto mi abuela entreabre los labios para arrojar al aire esos ruidos que llamamos palabras, las Pléyades vuelven a despuntar en el firmamento, y entonces surge aquella España flamante, agonizante y macerada; ella la vislumbra incluso en plena noche, con los párpados rendidos, triunfal y nostálgica, a través de las palabras que siguen brotando de su garganta, tan anquilosadas en jamón y un par de

judías. “Vosotros”, “bombilla”, “Ser un poco Quijote”, “mesilla de noche”, “Salir de Málaga y meterse en Malagón”, “sois”, “pajita”, “No me fastidiéis”, “coger”, “bollería”, “entre la guerra y la siesta”, “aparcamiento”, “carné”, “Tengo los nervios de punta”, “piscina”, “chándal”, “Le salió el tiro por la culata”... Frases cuyo contenido importa poco, pero que suenan mucho. Como explica Benjamin en su texto “El narrador” (1936/2008a):

No se propone transmitir, como lo haría la información o el parte, el “puro” asunto en sí. Más bien lo sumerge en la vida del comunicante para poder luego recuperarlo. Por lo tanto, la huella del narrador queda adherida a la narración, como las del alfarero a la superficie de su vasija de barro. (p. 164)

Estas palabras delatan la falsedad de su arribo a tierras mexicanas. Advierten acaso un naufragio, un estancamiento, como si ella nunca se hubiese bajado del Sinaí. La España que vivió, de la que mamó, fue la España que se encontraba en el nombre de las cosas, en la expresión lingüística del mundo interno y externo. Estos nombres hicieron que imprimiera en México su propia España, un país tan inventado, pero al mismo tiempo tan real. Y entre el sinfín de Españas recreadas por ella, destaca este poema, que resume mejor que ningún otro ese aferrarse al aire:

*Déjame mirarte bien
con mis dos ojos abiertos,
Madrid de las casas rotas
y del corazón entero.
Déjame mirarte bien
con un mirar largo y lento
que te recorra la piel
y te penetre los huesos.*

*Que cada herida en tu carne
abra una herida en mi pecho.
Que cada lágrima tuya
fluya por mis ojos ciegos,
ciudad abierta a la muerte
por la tierra y por el cielo.
Déjame mirarte bien
que quiero llevarme dentro
para mil eternidades
tu recuerdo.*
(Garfías, 1937, p. 61)

¿Cuál es esa España de sus recuerdos? ¿Por qué setenta años de incesante seseo? Y, lo que es aun más enigmático, ¿cómo es posible que ese sentimiento patriótico hacia una nación nunca hollada haya permanecido intacto, como una Ítaca de ensueño, orientando el norte familiar a lo largo de más de cuatro generaciones de mexicanos nacidos y criados en el continente americano?

Para emplear el lenguaje técnico freudiano (si es que he logrado entenderlo), estas cuatro generaciones jamás alcanzaron el grado de manía suficiente para poder investir libidinalmente otro objeto de amor, a saber, México. Mas la fórmula solo sería adecuada si lo perdido en primera instancia hubiese sido España, lo cual no es el caso. Tampoco creo que la culpa la tenga la infancia ni esas fantasías retroutópicas de los “buenos tiempos”, pues este relato tuvo su origen en un tiempo posterior a la catástrofe. No hubo infancia en España ni existen recuerdos anclados en aquella tierra. Todos los recuerdos, como bien repite mi abuela con insistencia casi obsesiva, no son memorias vividas, sino recuerdos contados..., prestados. Y acaso en tal aseveración se insinúa un vestigio de respuesta, el tenue hedor de aquel cadáver insepulto, exánime en una fosa común. En este relato no hay un yo que haya vivido y, por ende, extraña. Hay un yo que vive en nombre de otro, con la constante sensación de que ha perdido algo, sin saber con precisión qué.

Freud (1917 [1915]/1992a) apunta que

en el duelo, el mundo se ha hecho pobre y vacío; en la melancolía, eso le ocurre al yo mismo. El enfermo nos describe a su yo como indigno, estéril y moralmente despreciable; se hace reproches, se denigra y espera repulsión y castigo. (p. 243)

Todo se ha perdido. Tal es el tono que percibo en las ojeras fatigadas, en la rigidez de los cuerpos, en los movimientos torpes y en la joroba que sobrellevan quienes relatan la Guerra Civil Española. Se lee la derrota entre los dientes. No se puede olvidar que habitar el exilio es respirar el fracaso. ¡No me jorobes! Ciertamente es que huyeron de la violencia ejercida por un dictador, mas lo que se trasluce en el cuerpo es un lamento sordo por una empresa vana que jamás dio frutos. A España y a sus ciudadanos no les guardan sino dulces alabanzas y miradas de enamorados. Mas cuando se enfrentan a sí mismos, no hallan sino la ineludible sensación de un descalabro inminente. Se trata de un sadismo introyectado: todas aquellas injurias que debieran ir dirigidas a España recaen sobre ellos. “Fue mi culpa”, se murmuran en silencio. Se proclaman rendidos, cansados, desvariados..., epítetos que no son sino la expresión de un harakiri sintomático. Max Aub, José Gaos, Luis Buñuel, León Felipe, Remedios Varo, Luis Cernuda y un sinfín de ejemplos de exiliados de los que se podría decir que triunfaron, muchos de ellos de manera contundente. Sin embargo, si se indaga en su vida y obra, se lee, a veces explícita y otras implícitamente, un dejo constante de aquella herida abierta. Aunque hubieran triunfado, seguían cargando con el fracaso hasta el final de sus días y, como bien señala Freud (1916/1992b): “Tanto más sorprendidos y aun confundidos quedamos, entonces, cuando, como médicos, hacemos la experiencia de que en ocasiones ciertos hombres se enferman precisamente cuando se les cumple un deseo hondamente arraigado y por

mucho tiempo perseguido. Parece como si no pudieran soportar su dicha” (p. 323). Para muchos de ellos, sus vidas en el exilio fueron historias de éxito, y, sin embargo, la amargura del destierro permaneció protagónica por encima de las abundantes alegrías que encontraron en su nueva vida. Se podría concluir que la estancia de los exiliados en México, al final de cuentas, fue una donde *poco mal, pero bien quejados*.

En verdad, gran parte del éxito de los exiliados se debe a la expresión artística y creativa que germinó al interiorizar en sus vidas este vasto mito de la diáspora. Fue aquella la manera en que un grupo afortunado de individuos logró sublimar la culpa que los sofocaba. Asimismo, los exiliados formaron una comunidad fuerte y solidaria, la cual sirvió de resistencia, entre otras cosas, al duelo. En ella se alimentaba una inquebrantable obsesión por los temas que constituían el núcleo de su inspiración. Temas sobre los cuales insisten, hurgando una y otra vez en la herida. Si la introyección del objeto perdido engendra una renuencia a volver la vista hacia el exterior, la única salida es la tautología de reproducir sin cesar lo ya dicho. Fundirse con otro distinto implicaría una segunda muerte, un olvido definitivo y, paradójicamente, una resolución del duelo, tan dolorosa como adecuada. Las generaciones se suceden y nos apropiamos de los recuerdos de quienes nos precedieron, en una suerte de incesto narrativo, condenados a la repetición. No es casual que la parábola de la destrucción de Sodoma y Gomorra culmine con el acto incestuoso como única y última salvaguarda.

35 Y dieron de beber vino a su padre también aquella noche, y se levantó la menor y durmió con él; pero él no sintió cuándo se acostó ella ni cuándo se levantó.

36 Y las dos hijas de Lot concibieron de su padre.

(*La Santa Biblia, Reina-Valera*, 1569/2020)

¡Le jugaron una partida muy serrana!

Así, mi abuela y más tarde sus hijos repiten las mismas frases y palabras, cayendo en una insistencia constante; no en la mera sucesión de significantes, sino en el abrazo fervoroso del mismo afecto que el habla convoca. No es la realidad o el pasado concreto que las palabras en la superficie refieren, sino la emoción oculta que más bien señalan.

Paul Ricœur (1984/2000) lo expresa con mayor claridad: “El mundo en el que creemos vivir no es el mundo tal como es, sino el mundo tal como se nos da a través de nuestros símbolos, relatos y tradiciones” (p. 142). Incluso yo, testigo marginal de esta historia, me sorprende a veces pronunciando “Otra vez el canuto”, y me invade una sonrisa melancólica, como si recitara un sortilegio que pretendiese convocar el retorno de un mundo perdido. Mas no es la España literal la que se despliega ante mis ojos, sino un mundo extraviado en el más hondo sentido estético de la palabra. Benjamin (1923/2008b) explica: “Pero cuando éste, oculto o fragmentario, continúa a pesar de todo presente en la vida, como si fuera lo simbolizado, entonces sólo vive simbolizado en las formas” (p. 127). En ese sentido, aquellos condenados a la tautología, en su destino último, solo pueden aspirar al noble oficio de la traducción. No para mantener con vida aquello que pereció, sino para preservarlo, avivando la llama de su forma extraviada. Para ello, recurro a Benjamin y sus reflexiones sobre la labor del traductor:

Es evidente que una traducción, por buena que sea, nunca puede significar nada para el original; pero gracias a su traducibilidad, mantiene una relación íntima con él. Más aún: esta relación es tanto más estrecha en la medida en que para el original mismo ya carece de significación. Es una relación que puede calificarse de natural y, más exactamente aún, de vital. Así como las manifestaciones de la vida están íntimamente relacionadas con todo ser vivo, aunque no

representan nada para éste, también la traducción brota del original, pero no tanto de su vida como de su “supervivencia”, pues la traducción es posterior al original. (p. 117)

Benjamin aclara que las buenas traducciones no buscan ser copias fieles y exactas del original. Todo lo contrario: para que una traducción sea realmente buena, el significado de la obra debe desdibujarse por completo, de modo que pueda revelarse el mundo de las formas que constituyen la emoción nuclear o, en el mejor de los casos, el lenguaje puro. La tarea del exiliado es la del traductor, la de quien busca siempre manifestar la obra perdida, haciéndola sobrevivir a través de los ruidos que emite y manteniendo el oído alerta, esperando invocar un eco del original.

Sobre esa misma línea, se asoma la respuesta a la pregunta de Freud: “Sabe a quién perdió, pero no lo que perdió en él”. Perdió un mundo. Perdió una forma, que ahora intenta recuperar entre las ruinas del habla. El gran novelista Sandor Márai (1934), también desterrado, reflexiona que “la patria no es el lugar donde naciste, sino el idioma en el que sueñas” (p. 294). El talante del doliente persiste como una herida abierta, constituyendo la herencia cultural de un grupo de familias que existen en un paréntesis lingüístico, sin licencia para generar nada nuevo, sino sumidas en una perpetua labor de traducción de su yo original. Atrapado en ese algo poético, intraducible... donde Cristo dio las tres voces, y no le oyeron.

Aún creo escuchar a mi abuela por las noches, acostada en su cama, abrazando las mantas como niña, contando en voz alta, cual avara, sus Españas como si fueran monedas. Sin embargo, mantengo una esperanza ferviente en las palabras de Freud (1917 [1915]/1992a): “Confiamos en que pasado cierto tiempo, se lo superará [el duelo], y juzgamos inoportuno y aun dañino perturbarlo” (p. 242).

¡No hay mal que cien años dure! ¡Aire! ¡Aire!

Referencias

- Benjamin, W. (2008a). *El narrador*. En W. Benjamin, *Iluminaciones*. Taurus. (Trabajo original publicado en 1936).
- Benjamin, W. (2008b). *La tarea del traductor*. En W. Benjamin, *Iluminaciones*. Taurus. (Trabajo original publicado en 1923).
- La Santa Biblia*, Reina-Valera (2020). Sociedad Bíblica. (Trabajo original publicado en 1569).
- Freud, S. (1992a). *Duelo y melancolía*. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 235-258). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1917 [1915]).
- Freud, S. (1992b). *Los que fracasan cuando triunfan*. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, p. 323-337). Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1916).
- Garfías, P. (1937). *Poesías de la guerra española*. Diputación Provincial de Sevilla.
- Márai, S. (1934). *Egy polgár vallomásai* (J. X. Szarvas, trad.). Titivillus.
- Martin, J. (1852). *La destrucción de Sodoma y Gomorra* [pintura]. Laing Art Gallery.
- Ricœur, P. (2000). *Tiempo y narración* (vol. 2). Siglo 21. (Trabajo original publicado en 1984).

Calibán -
RLP, 23(2),
187-193
2025

Alberto Díaz* y Tiziana Palmiero*

Despedir cantando: La *cacharpaya* andina en tono de *saudade***

Introducción

La *cacharpaya* corresponde a una práctica ritual de despedida presente en diversas comunidades andinas del sur de Perú, Bolivia, norte de Chile y noroeste argentino. Se trata de músicas vocales o instrumentales cuya ejecución suele marcar el final de celebraciones como el Carnaval, la Cruz de Mayo, las fiestas patronales o incluso a difuntos, estructurando así el tránsito entre el tiempo extraordinario del ritual y el retorno a la vida cotidiana. Lejos de ser un mero canto de clausura, la *cacharpaya* constituye una expresión simbólica de gran densidad emocional, donde confluyen el canto, la danza, la devoción, la memoria y la esperanza de retorno.

Desde una perspectiva etnohistórica, *cacharpaya* proviene del verbo quechua *kacharpariy*, “despedir a alguien” (González Holguín, 1608/1952, p. 58) y del aymara *jach'arpayaña*, “despedir a uno llorando, pesándole de que se vaya” (Bertonio, 1612, p. 182). Estas definiciones tempranas, recogidas por los primeros lexicógrafos coloniales, ya revelan la carga emocional y afectiva que caracterizaba esta acción

social en tiempos prehispánicos. Finalmente, el término describe un evento colectivo impregnado de emotividad y ritualidad.

Sobre la base de un *corpus* de análisis musicológico, histórico y etnográfico discutido previamente (Palmiero y Díaz Araya, 2024), en este texto exponemos una síntesis que examina cómo una práctica aparentemente sencilla –un canto de despedida– logra condensar elementos religiosos, musicales, emocionales y comunitarios, convirtiéndose en una forma estructurante de la ritualidad andina. ¿De qué manera estas formas musicales, ejecutadas colectivamente, vehiculizan emociones complejas como la tristeza, la gratitud o la esperanza, y qué nos dicen sobre la organización simbólica del tiempo en los Andes?

Comprendemos la *cacharpaya* como acto ritual de clausura, considerando su estructura, sus formas musicales, sus usos en el calendario festivo y su carga afectiva. Se atenderá a sus variantes formales (vocales e instrumentales), a sus modos de transmisión musical y al modo en que expresa un sentimiento comunitario que puede vincularse con la noción de *saudade*, con la promesa del retorno durante las despedidas en las festividades andinas.

* Universidad de Tarapacá, Tarapacá, Chile.

** Resultados de los proyectos FONDECYT n° 11230515 y 1250484.

La *cacharpaya*: Despedida y comunidad

La *cacharpaya* no puede entenderse fuera del ciclo ritual andino. Se ubica al final de las celebraciones, cuando el pueblo ha compartido danzas, comidas, procesiones, ofrendas y vigili-
as, y es necesario clausurar simbólicamente el tiempo sagrado (Palmiero y Díaz Araya, 2024). En este contexto, la *cacharpaya* aparece como una forma de despedida performativa, que activa un pasaje emocional y cósmico: el retorno de lo extraordinario a lo cotidiano. Su función no es solamente marcar el término de un evento, sino también ordenar el tiempo, canalizar emociones y reforzar los lazos colectivos.

Descripciones del siglo XIX mencionan la *cacharpaya* como acto intenso y prolongado. Paul Marcoy (1869/2001) relata cómo, al término de los festejos en la sierra peruana, se ejecutaban cantos de despedida acompañados por llanto colectivo: “Los hombres lloran y enseñan los puños al cielo, las mujeres lanzan gritos agudos y se jalan los cabellos” (pp. 197-198); al mismo tiempo, Marcoy describía una intervención instrumental que venía “zapateada” por los asistentes. Esta estructura del rito no ha cambiado sustancialmente. Actualmente, en comunidades como Huasquiña, Belén o Mamiña (región de Tarapacá, norte de Chile), la *cacharpaya* sigue siendo un momento de concentración, en el que se canta al Niño Jesús, a los santos patronos o incluso a los músicos fallecidos, con tono grave y mirada contenida. El canto y la música aquí no son simples acompañamientos, sino que también pueden ser comprendidos como dispositivos sonoros catalizadores que permiten la transición emocional y cósmica.

En términos sociales, la *cacharpaya* también reafirma estructuras locales. Es común que el canto de despedida esté a cargo de autoridades rituales (alféreces, miembros de cofradías) o de grupos específicos de cantores devotos. Normalmente, el cantor era uno solo

y las mujeres hacían el coro; el cantor solista utilizaba una libreta que contenía los textos de los cantos, ahora estas libretas son utilizadas por todos los asistentes a la ceremonia (Palmiero y Díaz Araya 2024, pp. 32-33).



La música de la *cacharpaya* cumple así una doble función: cierra el tiempo festivo y mantiene abierto el vínculo con lo sagrado. No es una despedida definitiva, sino un gesto que deja abierta la posibilidad del retorno. Como lo expresan los versos de una *cacharpaya* cantada en Belén (región de Arica y Parinacota): “Tú te vas, Señor bendito, pero tu casa queda aquí”. La partida, entonces, no es pérdida, sino parte del ciclo.

Este sentido cíclico es clave para entender la experiencia del rito. La *cacharpaya* no clausura el ciclo festivo; en suma, la función ritual de la *cacharpaya* articula una experien-

cia afectiva, temporal y comunitaria. A través del canto, se expresa la tristeza por la separación, el agradecimiento por lo compartido y la esperanza de continuidad.

Héctor Solari

Mirando la guerra, 40 (2015), pastel sobre papel, 38,5 x 65 cm

La dimensión musical de la *cacharpaya*

La música de la *cacharpaya* no se ajusta a un molde rígido ni corresponde a un género único. Se trata más bien de una función ritual musicalizada, que adopta diversas formas sonoras, dependiendo del contexto comunitario, del tipo de festividad y del momento emocional dentro del ciclo festivo. Esta cualidad la convierte en una categoría expresiva híbrida en sentido estructural, aunque con fuertes anclajes en la tradición sonora andina.

Sabemos que los dos principales géneros que nutren las *cacharpayas* son el *huayno* y el *yaraví*, aunque también existen versiones que toman elementos del *harawi* o del pasacalle (Palmiero y Díaz Araya, 2024). El *huayno*, caracterizado por su ritmo binario en 2/4, sus patrones sincopados y su carácter festivo, aparece frecuentemente en *cacharpayas* que marcan el cierre de las procesiones o danzas. Estas versiones se interpretan con bandas de bronces, o conjuntos de vientos, como se observa en las despedidas festivas en Belén y Parinacota, donde las bandas de músicos para las festividades patronales ejecutan *cacharpayas* con estructuras repetitivas, frases de cuatro compases y finales descendentes que invitan al aplauso o a la última vuelta en el templo.

Por otro lado, el *yaraví*, género vocal de tono melancólico, con compases lentos y fraseo irregular, define la dimensión más introspectiva de la *cacharpaya*. Este estilo se ejecuta generalmente al finalizar el ciclo devocional –como ocurre en Pica y Huasquiña, durante la noche de Navidad o la despedida de la Cruz de Mayo–, cuando se canta frente al altar con una voz sola y un pequeño coro femenino. El *yaraví*, como señala Vega (2019), “era una canción sentimental cuyo propósito consistía en conmover y despertar el autoexamen y la introyección, exactamente el tipo de efecto que buscaban ciertas canciones destinadas a los ejercicios espirituales” (p. 239), y en el con-

texto de la *cacharpaya* actúa como expresión de la separación esperada y resignada.

En muchos casos, ambos estilos coexisten en una misma jornada. En Belén, por ejemplo, tras la última misa, se ejecuta una *cacharpaya* instrumental en ritmo de *huayno* para acompañar la salida del estandarte, seguida por un canto en tono menor, casi un susurro colectivo, que cierra la ceremonia. Esta dualidad musical responde a una lógica ritual cíclica: primero se baila y se celebra el cierre, luego se llora el adiós, como lo indica el testimonio de Marcoy ya citado.

Ejecución vocal e instrumental

La ejecución vocal de las *cacharpayas* sigue patrones tradicionales de canto andino; en el caso de la *cacharpaya* en tono de *yaraví*, los cantores hacen despliegue de técnicas muy expresivas, por medio del empleo de *portamenti*, respiros que suspenden el tiempo, entre otros recursos. En las versiones religiosas, el canto se hace “bajo”, casi murmurando, para respetar el tono de recogimiento, las mujeres cantan en tono “agudo y con voces finitas” (Dionel Oxa, comunicación personal, 2014). La textura es monódica y en estilo antifonal en el que un cantor entona el verso y el coro responde.

Instrumentalmente, las bandas que ejecutan *cacharpayas* utilizan a nivel armónico secuencias de acordes típicos del *huayno* y *yaraví*, con pases al III y VI grado, y con oscilaciones entre modos relativos (menor y mayor); es interesante observar cómo, a menudo, en las versiones instrumentales, la misma melodía que interpretada por cantores responde al tono de *yaraví* sufre modificaciones a nivel de tiempo y ritmo para transformarse en un tono de *huayno*; es el caso de la “Cacharpayita” de Pica y Matilla (Palmiero y Díaz Araya, 2024, pp. 41-43). En Parinacota, las despedidas de la Virgen Asunta se acompañan con piezas lentas, en 3/4, en las que la banda toca motivos

descendentes, con acompañamiento de bombo en semicorcheas. La sencillez armónica y la repetición melódica crean una atmósfera hipnótica que sostiene la emoción ritual.

En contextos rurales o familiares, se emplean quenas, zampoñas, violines o charangos. En Belén, por ejemplo, la *cacharpaya* para los músicos fallecidos se interpreta con un solo violín que repite una misma frase en re menor durante más de cinco minutos, mientras las mujeres cantan lentamente sobre esa base. Esta forma de interpretación prolongada recuerda la lógica del *harawi*: un canto ritual de alta montaña que acompaña funerales o despedidas simbólicas, y que comparte con la *cacharpaya* su forma melancólica y libre.

Resonancias con el canto gregoriano

La música de la *cacharpaya* no responde a un género autónomo con reglas fijas, sino que opera como una forma ritual funcional: su definición se basa en el contexto y en la finalidad expresiva que cumple, más que en su estructura formal. Esta flexibilidad, como ya hemos señalado, le permite incorporar elementos del *huayno*, el *yaraví* o incluso de melodías religiosas locales, según el entorno comunitario. En tal sentido, siguiendo la clasificación de Romero (2002), la *cacharpaya* “no tiene necesariamente una forma musical fija, y tiene como rasgo común su pertenencia a un contexto extra-musical” (pp. 38-39).

Dos grandes variantes se identifican, entonces, en ese repertorio: la *cacharpaya* festiva e instrumental, de ritmo ágil y carácter bailable, y la *cacharpaya* lenta y devocional, cantada o tocada con tono grave, marcada por la introyección y la plegaria. La principal diferencia radica en el tiempo regular y en la utilización de fórmulas rítmicas típicas del *huayno*, utilizadas en el primer caso, mientras que la segunda se caracteriza por compases libres y lentos, y ritmos irregulares.

Otras características fundamentales en ambas formas y que son compartidas por muchas músicas tradicionales del área andina son la utilización de la escala pentatónica o hexatónica cusqueña (escala menor con el sexto grado alterado), el perfil melódico que desciende hacia la tónica, especialmente en la frase final y frecuentemente en intervalos de tercera menor. Este rasgo aparece en muchas transcripciones recopiladas por Uhle (1893-1896), R. d'Harcourt y M. d'Harcourt (1925/1990), Urrutia Blondel (1962, en Uribe Echevarría, 1973), Grebe (2012/6 de septiembre de 2020), Vega (1965/2016), y puede observarse tanto en melodías vocales como en versiones de banda. Esta “caída melódica”, además de responder a estructuras musicales tradicionales, simboliza el gesto de irse, de abandonar el espacio festivo, y genera un efecto emocional claro en los oyentes.

Una de las observaciones más sugestivas es la afinidad estructural entre ciertas *cacharpayas* religiosas y la tradición modal europea, especialmente eclesiástica. Este es el caso del himno “Cacharpayita” de Pica y Matilla, con la cual se despide al Niño Dios y a la Santa Cruz. Aquí se identifica, además del estilo del *yaraví*, un canto que “presenta características propias del canto religioso de la tradición católica: es estrófico, monódico, de carácter silábico y responsorial; además, en su perfil melódico afloran patrones modales, herencia ciertamente de antiguas prácticas evangelizadoras” (Palmiero y Díaz Araya 2024, p. 22). Un análisis profundizado de esta *cacharpaya* revela un modo dórico, con elementos del segundo y del sexto (pp. 43-49). Las características semánticas atribuidas a los modos primero, segundo y sexto, por la tradición de los tratadistas musicales, son de alegría contenida y lágrimas de devoción (León Tello, 1991, p. 228; Asensio, 2003, pp. 324, 343; Nassarre, 1724/1980, pp. 76, 79).

Seguramente, la fuerza expresiva de la “Cacharpayita” radica en su capacidad de acompañar el momento emocional y colec-

tivo del cierre. La repetición de frases, la ausencia de armonía, el uso de registros medios y la cadencia descendente son herramientas que estructuran una estética de sonoridades de la despedida. Otro rasgo distintivo de algunas *cacharpayas* es su estructura antifonal o responsorial, especialmente en las versiones interpretadas por cantores. Una voz entona el primer verso, y el grupo responde con la repetición o con una variación, generando un efecto de diálogo entre lo individual y lo colectivo.

Instrumentalmente, las *cacharpayas* pueden ser interpretadas por bandas de bronces, conjuntos de lakas (sikus), quenás o violines, dependiendo del acceso y del tipo de fiesta. Lo esencial no es el instrumento, sino su capacidad de traducir la emoción de la despedida. En Mamiña, por ejemplo, la banda interpreta una *cacharpaya* en compás ternario, con pasajes sincopados y dinámica decreciente, que acompaña el retiro del estandarte patronal entre lágrimas de los participantes (observación de campo, 2023).

No menos importante es la relación entre la melodía y el texto. Las letras suelen tener estructura de copla (cuatro versos octosílabos), con temas que aluden a la tristeza, el paso del tiempo, la oración o el deseo de regreso. Un ejemplo tradicional entonado en muchos pueblos de la región de Tarapacá reza:

Tristes tus hijos
hoy ya nos vamos,
permite Niño
todos volvamos.

Aquí, la forma musical (melodía descendente, ritmo libre) se alinea con el contenido verbal, generando un efecto emocional acumulativo. El canto no solo dice que se va: lo hace sentir.

En síntesis, la dimensión musical de la *cacharpaya* revela una estética propia, en la que

el rito se convierte en forma sonora. A través de escalas modales, formas responsoriales, perfiles descendentes y armonías simples, la música expresa el tránsito colectivo de la alegría al recogimiento. No es una forma derivada ni un producto externo adoptado: es una expresión genuina del modo andino de vivir el tiempo, la emoción y la comunidad.

Reflexiones finales

La *cacharpaya* andina no es solo un canto de clausura ni un vestigio de tiempos pasados. Es, más bien, una forma de organización simbólica del tiempo, una tecnología ritual que transforma la despedida en un acto colectivo de memoria, plegaria y proyección. Desde su nombre –derivado de raíces *quechua* y *aymara* que aluden al acto de “despedir llorando”– hasta su ejecución musical en coplas descendentes y melodías lentas, la *cacharpaya* condensa una compleja estructura emocional, social y sonora.

El análisis revela que esta práctica ha atravesado siglos de transformación sin perder su núcleo simbólico. Aparece documentada en vocabularios coloniales, descripciones decimonónicas y registros contemporáneos, lo que demuestra su vigencia como forma ritual adaptativa. Su persistencia no obedece a una cristalización del pasado, sino a la agencia indígena, adaptándose a cada contexto festivo y a cada comunidad que la canta.

En el plano musical, la *cacharpaya* manifiesta una lógica andina de expresión emocional colectiva. Ya sea en forma de *huayno* o de canto lento cercano al *yaraví*, sus rasgos técnicos –perfil melódico descendente, armonía modal, estructura antifonal– construyen un lenguaje que no requiere traducción académica para ser comprendido por quienes participan del rito. La música aquí es emoción organizada, es cuerpo que se retira mientras canta,

es despedida que se dice en voz alta para que no duela en silencio.

En dicho contexto, la noción de *saudade* puede ser productiva si se la entiende como una categoría catalizadora en torno a la emoción comunitaria de la despedida en los Andes. La *saudade* andina no es nostálgica, es activa, circular, esperanzada. Como dicen los versos de una *cacharpaya* cantada en el altiplano: “*Tú te vas, pero no del todo*”.

Este tipo de canto –que es también oración, recuerdo, promesa– no solo clausura la fiesta. La mantiene viva en el recuerdo, la proyecta hacia el año siguiente, la deja sembrada en el espacio comunitario como si fuera una semilla emocional. En ese gesto, la *cacharpaya* se vuelve mucho más que una forma musical: es una expresión viva de lo que significa estar juntos, separarse y volver a encontrarse en el tiempo cíclico de la vida andina.

Referencias

Asensio, J. C. (2003). *El canto gregoriano: Historia, liturgia, formas...* Alianza.

Bertonio, L. (1612). *Vocabulario de la lengua aymara*. Compañía de Jesús de Iuli pueblo en la Prouincia de Chucuito.

d’Harcourt, R. y d’Harcourt, M. (1990). *La música de los Incas y sus pervivencias*. Occidental Petroleum Corporation of Perú. (Trabajo original publicado en 1925).

González Holguín, F. D. (1952). *Vocabulario de la Lengua General de todo el Perú llamada Lengua Qquichua o del Inca* (R. Porras Barrenechea, ed.). Universidad Nacional Mayor de San Marcos. (Trabajo original publicado en 1608).

Grebe, M. E. [etnomedia] (6 septiembre de 2020). Aymara (1976-1983) Arica y Parinacota 03 Marcelino Larba - Canto cacharpaya «triste ojos» 08/10/76. *YouTube*. <https://www.youtube.com/watch?v=kwJbiq6yBuU> (Trabajo original publicado en 2012).

León Tello, F. (1991). *Estudios de historia de la teo-*

ría musical. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Marcoy, P. (2001). *Viaje a través de América del Sur: Del Océano Pacífico al Océano Atlántico* (vol. 1). IFEA. (Trabajo original publicado en 1869).

Nassarre, P. (1980). *Escuela música según la práctica moderna 1* (L. Siemens Hernández, ed.). Institución Fernando el Católico. (Trabajo original publicado en 1724).

Palmiero, T. y Díaz Araya, A. (2024). “Cacharpayita”: Un antiguo himno devocional en los oasis del desierto. Norte de Chile. *Latin American Music Review*, 45(1), 20-56.

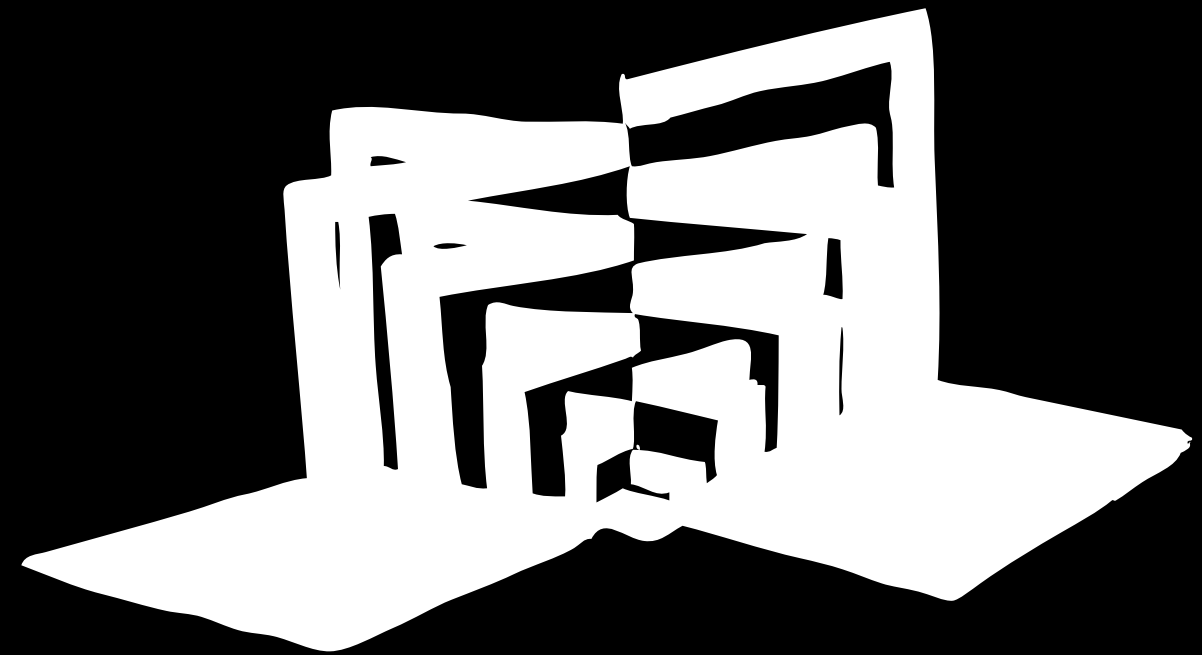
Romero, R. (ed.) (2002). *Sonidos andinos: Una antología de la música campesina del Perú*. Instituto Rivas Agüero, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Uhle, M. (1893-1896). *Los bailes de los aimaras*. Ibero-Amerikanisches Institut. <https://it.scribd.com/document/486225420/Max-Uhle-Los-Bailes-de-Los-Aimaras>

Uribe Echevarría, J. (1973). *Fiesta de la Tirana de Tarapacá*. Universitarias de Valparaíso.

Vega, C. (2016). *Los instrumentos musicales aborígenes y criollos de la Argentina*. (Y. M. Velo y H. Goyena, ed.). Universidad Católica Argentina. <https://repositorio.uca.edu.ar/handle/123456789/1218> (Trabajo original publicado en 1965).

Vega, Z. (2019). *De la tristeza a la identidad: El yaraví peruano en las fuentes escritas de los siglos XVIII, XIX y XX* [tesis doctoral]. Universidad Nacional Autónoma de México.



Textual

Es una mañana limeña y una tarde madrileña de marzo. Al encenderse la cámara, el Zoom acorta el Atlántico y permite que Carlos Granés y yo nos embarquemos en una conversación larga, apasionada, entre dos viejos amigos. A Carlos me une una amistad entrañable de años: hemos compartido casi todo en la vida –viajes, la crianza de nuestros hijos, la hermandad sin sangre entre nuestras esposas, asentarnos en nuestras profesiones, grandes risas, muchos vinos y, por supuesto, infinitas charlas–.

El tiempo me ha permitido ser testigo cercano del crecimiento de Carlos como uno de los ensayistas más lúcidos y eruditos del mundo hispanohablante. Granés pertenece a esa estirpe, cada vez más reducida y solitaria, de intelectuales capaces de desplazarse con naturalidad entre la antropología, la política, la literatura y el arte. Pero lo que muchos no saben es que su verdadero superpoder es un lente psicoanalítico (producto de una herencia familiar e intelectual) que orienta muchas de sus observaciones culturales y políticas, a veces conscientemente, otras sin proponérselo.

Delirio americano: Una historia cultural y política de América Latina, ese ambicioso ensayo publicado en 2022, es buena muestra de ello: una indagación profunda en los impulsos autodestructivos de América Latina, en su búsqueda incansable de liderazgos redentores y en esa pulsión colectiva por repetir, desde ambos lados del espectro ideológico, los mismos experimentos fallidos que nos han mantenido atrapados entre el subdesarrollo, el desencanto y el encono social.

En esta conversación, Carlos vuelve a ser generoso con su tiempo y sus ideas. Hablamos de su vínculo con el psicoanálisis, del malestar de la cultura contemporánea, del mundo incierto en el que habitamos, del auge del autoritarismo... y, unidos por la necesidad de cierto consuelo, tratamos de atisbar alguna esperanza en medio de este desconcierto global que nos inquieta y nos asusta, pero también nos desafía a tender puentes y encontrar caminos.

Stefan Reich



Calibán -
RLP, 23(2),
196-205
2025

“En lo hondo no hay raíces, hay lo arrancado”

Entrevista a Carlos Granés*

Literalmente, eres hijo de un vientre psicoanalítico. Tu madre Clara fue una reconocida analista colombiana. ¿Cómo fueron tus primeros encuentros con el psicoanálisis?

Bueno, creo que he vivido con el psicoanálisis toda la vida porque mi mamá tenía su consultorio en casa. Sabía que en ese espacio estaban los pacientes hablando de su vida y mi mamá ejerciendo como psicoanalista. Entonces, desde pequeño sentí curiosidad, interés, fascinación, incluso al punto de que mi primera, no mi primera, pero sí mi segunda opción profesional y finalmente por la que me decanté fue la psicología, pensando en que iba a ser psicoanalista. Digamos que creí que esa iba a ser mi vocación más clara. Por eso, tan pronto entré a la universidad, empecé a leer a Freud; mi mamá me estimuló a que lo hiciera. Entonces, fue muy natural el contacto con el psicoanálisis, con los libros psicoanalíticos, el interés por la disciplina que por cosas de la vida acabé traicionando ligeramente. No fueron unos cachos muy grandes porque sigue siendo un amor ahí reprimido, furtivo, a escondidas, pero no acabó siendo mi principal vocación o dedicación.

* Realizada por Stefan Reich, el sábado 8 de marzo de 2024, vía Zoom.

¿Y qué fue lo que te sedujo del psicoanálisis?

Creo que la fascinación de la labor interpretativa, el entender el mundo como una serie de velos o de capas que no se nos presentan de forma prístina, sino que hay que usar la imaginación, la intuición, los recursos culturales, las ideas para ir un poquito más allá. Creo que esa idea de que en el fondo hay algo que se nos oculta es supremamente seductora, es un imán para las mentes curiosas, y quizás para los jóvenes que tienen preguntas sobre las cosas, sobre la vida, sobre los sentimientos, las emociones, la creación, la imaginación, la mente humana, pues resulta interesantísimo. Entonces, esa posibilidad de desarrollar herramientas interpretativas que te permitan, como si fueran palas, sacar capas de tierra para llegar más allá y ver más profundo me resultaba fascinante. Y yo creo que eso fue lo que me atrajo. Finalmente, no me dediqué a la interpretación psicoanalítica, pero por supuesto que sí a la interpretación cultural. Entonces, la forma del psicoanálisis de entender las cosas sigue muy presente en lo que hago y en la forma en que me acerco a los fenómenos culturales.

En *Delirio americano*, no sé si consciente o inconscientemente, en tu interpretación de la historia de Latinoamérica está presente el lente psicoanalítico.

Está porque la historia de América Latina, al menos en el siglo XX, quizás desde las independencias, es una permanente búsqueda de identidad: ¿Qué diablos somos? ¿Quiénes somos? Y esa pregunta supone mirarse a uno mismo y mirar hacia el interior, empezar a buscar en las distintas capas si hay algo que de verdad nos hace ser lo que somos. Hay un poeta argentino, Hugo Mujica, que tiene un verso fantástico que dice “En lo hondo no hay raíces, hay lo arrancado”. Es decir, en el fondo lo único que encontramos es pérdida. En América Latina lo único que encontramos es pérdida, ausencia de identidad, y por eso salimos desesperados a intentar encontrarla o en lo indígena, o en lo español, o en lo *yankee* o en cualquier otro lugar. Claro, ese ejercicio de explorar y analizar esas búsquedas latinoamericanas de alguna forma tiene algo psicoanalítico, sin duda.

Tu libro tiene como vectores iniciales a Martí y el Ariel de Rodó, donde hay una oposición directa a lo *yankee*. ¿Estamos condenados a identificarnos por oposición a los norteamericanos?

Esa es una pregunta muy actual. Justamente hoy estaba escribiendo un artículo sobre eso, sobre el regreso de Calibán. Nos ha ocurrido a nosotros y creo que le puede ocurrir a cualquier pueblo, a cualquier nación, a cualquier región. Las amenazas exteriores tienden a unificar, tienden a ser un aglutinante, y eso fue lo que ocurrió a principios del siglo XX, más exactamente en 1898, cuando Estados Unidos ataca las últimas posesiones coloniales de España, Cuba y Puerto Rico en el Caribe, y finalmente se las quita, expulsa a España y cumple ese vaticinio terrorífico de Martí sobre las intenciones imperialistas de Estados Unidos en América Latina. De un momento para otro, la geopolítica cambia por completo. Es más o menos lo que estamos viendo ahora con la amenaza de J. D. Vance de que Groenlandia va a ser americana sí o sí. Eso cambia por completo la situación

geopolítica de América Latina. Y nuestro vecino, a quien hasta ese entonces habíamos admirado e intentado emular importando ideas positivistas, se convierte en un bárbaro atrabiliario que nos agrede, que nos desprecia, y por lo tanto, tenemos que rechazarlo e intentar construir una identidad lo más alejada de lo *yankee* posible. Lo más alejado de ese despotismo, de ese desprecio, de ese sentido técnico y utilitario en donde el fuerte puede hacer lo que se le dé la gana. Y es entonces cuando se empieza a rescatar en América Latina una serie de valores ligados, bien a la cultura grecolatina, bien al catolicismo. Es decir, se empieza a valorar el noble ideal, la noble creación del espíritu, la actividad intelectual desinteresada, aquello que de una u otra forma podría fundar una civilización, pero no necesariamente hacerla rica o hacerla poderosa militarmente.

Entonces, Rodó, Rubén Darío, Rufino Blanco Fombona, Paul Groussac y José María Vargas Vila, una cantidad de autores latinoamericanos empezaron a forjar la idea de que éramos ontológicamente distintos a los *yankees* porque nos atravesaba lo que ellos llamaron la raza latina, con ese tipo de virtudes. Era un alma o una raza que se inclinaba hacia los ideales, que no era utilitaria, que no era pragmática, que era mucho más poética, que era mucho más mística, que entendía los misterios del erotismo, que entendía la política de ideas. Es decir, era una cultura o una civilización que engendraba Galileos, no Alva Edisons, no técnicos, no fabricantes de puentes, ni de bombillos ni de pistolas. Eso parecía muy burdo y muy vulgar. Nosotros estábamos por encima de eso.

Muy puritano... Muy protestante.

Exactamente. En últimas, era eso, era un antagonismo entre los valores católicos y los valores puritanos. Y esto, aunque momentáneamente, fue importante para recuperar una autoestima muy lacerada por la humillación que Estados Unidos les dio a América Latina y España en el Caribe. Fue un vigorizante, fue un viagra para el ego. “Podemos ser más débiles –dijimos–, pero en el fondo somos mucho mejores que los *yankees*. Somos más sofisticados, más cultos, más poéticos”. Pero ese chovinismo identitario también tiene serios problemas. Por ejemplo, nos hace refractarios a aprender del extranjero, nos hace creer que somos autosuficientes y que todas las respuestas las vamos a encontrar en nuestro territorio, en nuestra historia, en nuestras tradiciones, en nuestra alma. Y andando ese camino, América Latina se desvió del horizonte moderno, democrático, liberal. Se enquistó en el caudillismo y en el autoritarismo.

Pensando en los liderazgos que hemos tenido, figuras como Castro, Perón, Trujillo, Árbenz tienen un halo de redención cristiana. ¿Ves algo en ellos relacionado con esta imagen católica de un Cristo Salvador?

Sin duda, todos estos personajes se parecen en dos cosas. Primero, son purificadores, más que intérpretes son médicos de sus sociedades, y lo que encuentran es una cantidad de vicios, de elementos corruptores de la sociedad. En Castro es clarísimo, si tú ves sus discursos, ponía el énfasis en la prostitución que habían llevado los *yankees*, en el juego, en el mercantilismo, los valores crematísticos. Es decir, estaba viendo una serie de pecados instaurados en Cuba por culpa de los *yankees*, y él se elevaba a sí mismo

como un purificador, como alguien que iba a limpiar todo eso. Por otro lado, también son pastores de pueblos que van a llevarlos a un lugar arcádico, paradisíaco, en donde las promesas igualitarias, de vida buena, de pureza se van a hacer realidad. En algunos casos esto es casi una nostalgia de las misiones jesuíticas, porque intentan devolver sus naciones a esos lugares en donde no había contaminación, en donde había homogeneidad, en donde no había individuación, en donde solamente pensaba el conductor, o sea, los padres, y ellos indicaban qué era lo bueno, qué era lo malo y qué había que pensar sobre la vida y sobre las cosas.

¿Qué cosa es Cuba hoy en día si no es eso? Una isla cerrada al mundo en donde se piensa por la gente; antes Castro, ahora el Partido Comunista. De alguna forma, siempre replican ese modelo, encerrarse, no comerciar con el mundo –que está mal visto–, no tener préstamos con el extranjero, no permitir que los capitalistas internacionales, que los banqueros, que los financistas internacionales establezcan dependencias o relaciones de dependencia mediante el préstamo. Hay una fobia al préstamo. Entonces, tienden a valorar la autarquía en donde el pueblo tiene que encerrarse, debe ser homogéneo, debe haber una autoridad clara, debe estar dividida, no como individuos, sino como estamentos, como órganos de un mismo cuerpo, y debe producir todo lo que consume. Por eso las misiones jesuíticas han sido un referente en las fantasías, tanto de la derecha como de la izquierda. Esos modelos de sociedad totalmente cerrados, autoritarios, han fascinado por igual a la izquierda y a la derecha del continente. Y hay ahí, sin lugar a duda, un elemento muy católico, muy enraizado en nuestra tradición, que supone finalmente que mientras Europa se ha corrompido, el reservorio de la verdadera fe católica, del verdadero catolicismo, siempre va a ser algún lugar de América. Te lo pueden vender como comunismo, te lo pueden vender como peronismo, pero finalmente es eso: aquí los valores del catolicismo van a seguir vivos y no se van a corromper.

Pensaba también en una violencia reprimida. ¿Por dónde ves que sale la violencia soterrada en nuestras sociedades? ¿En el arte, en la política?

Pues, mira, ha ocurrido algo curiosísimo en los últimos diez años. Antes de Freud, pienso en Schopenhauer, que es un referente freudiano. Schopenhauer era un gran esteta, le gustaba mucho el arte, la tragedia, porque encontraba que ese era un camino de exorcismo de lo peor del ser humano. A través del arte podía salir toda su violencia, todas sus pasiones más antisociales, más peligrosas, y que en el arte se podían ver sin ningún tipo de riesgo. El arte era una forma de desvelamiento de esas zonas oscuras, que podíamos domesticar. En ese sentido, era no solo una válvula de escape para la represión, sino un instrumento de conocimiento riquísimo del alma humana. Esa también es una idea freudiana, la sublimación. Él lo dice: la sublimación es convertir la peor parte del alma o de la naturaleza humana en algo socialmente aceptable, que en lugar de hacer daño, hace bien. Digamos que muchos pensadores del mundo del arte han creído que el arte hace eso, y por lo tanto debe tener total libertad. El arte se nutre de lo peor y nos hace el favor de mostrarnos lo peor del ser humano. Pero ¿qué ha ocurrido últimamente? La corrección política ha puesto unos límites estrechos a la creación, y cierto tipo de cosas ya no se pueden hacer. La creación no puede ser obscena porque puede ser una mala influencia, no puede ser violenta porque alguien se puede sentir ofendido o agredido. Se han puesto una cantidad de murallas en torno a la creación que la han convertido en

lo opuesto a lo que debería ser. El arte no es un coto privado donde solo pueden entrar los ángeles a contar cosas angelicales. Entonces –y esto es lo interesante–, ¿por dónde está saliendo esa furia, ese odio? Esos elementos contenidos que no salen por la cultura, están saliendo...

Una pulsión tanática que sale en la política. Los políticos se han convertido en unos administradores del odio...

Los políticos se han convertido en *performers* del odio, en *performers* del bando, de la tribu, en gente que ataca visceralmente a su adversario, que ya no es adversario, sino enemigo, que lo aniquila moralmente y que está cohesionando electorados en torno a los peores sentimientos, las peores emociones que puede albergar el ser humano, la fobia, el odio, la amenaza corruptora, la amenaza contaminante.

Estamos en un mundo loco, y en gran parte, creo, es porque ya no es la cultura, sino la política, el espacio en el que se ventila esa parte humana pasional y violenta. Tenemos entonces la peor combinación posible. Una cultura buenista, tonta, banal, predecible, que no le dice nada a nadie, que intenta convertir al ser humano en un ángel, y una política incorrecta, supremamente viciada, supremamente polarizante, chocante, que se nutre de lo peor del ser humano y que nos está enloqueciendo como sociedad, que no nos está haciendo ningún bien.

Antes, la lucha era frontal contra el autoritarismo. Y de ahí viene Bolaño y arranca un género de literatura que tú llamas gótica y empiezan a aparecer vampiros, curanderos, casas embrujadas, y me hizo pensar en esta idea de lo siniestro de Freud. ¿La violencia reprimida encuentra también un desfogue en estos personajes góticos?

Supongo que sí. Esta literatura ha hecho algo muy interesante, que es revisar la historia de Latinoamérica que no entendemos. Hay un punto en donde el mal se nos escapa, en donde no entendemos por qué el ejército, los militares argentinos violaron, mataron, torturaron de esa forma. Hay un punto en donde el mal rompe todos los límites de la racionalidad y el entendimiento, y se convierte en un misterio gótico. Es decir, el misterio insondable del mal. Y esta literatura ha retomado esos temas, esas heridas que están en la historia latinoamericana, y los ha tratado justamente como algo que no se puede entender racionalmente. Para comprenderlo hay que usar ese tipo de metáforas de lo siniestro, de lo gótico, de la casa embrujada. La casa te come, la casa está medio viva y es carnívora, y quien entra ahí es devorado por las habitaciones, no sale...

Y en este mundo, ¿cuál ves tú que es el lugar del psicoanálisis? Pensando en otras terapias, pastillas, coachings y autoayuda.

Difícil esa pregunta, porque, por un lado, yo creo que nunca hemos vivido en una cultura más terapéutica que la nuestra. Hoy todo el mundo es *coach*, hace yoga,

va a terapias alternativas. Es un momento de absoluta incertidumbre, el orden geopolítico está cambiando, también las certezas con las que vivieron las generaciones anteriores. Eso de que íbamos siempre a vivir mejor que los padres, que el sistema de bienestar era sólido y nos iba a garantizar cierta estabilidad, que íbamos a tener un trabajo toda la vida: todo ha desaparecido, al menos aquí en Europa.

Al “yo” se le adjudicaba mucha responsabilidad sobre sus hombros: ser un individuo, tener una identidad, ser exitoso, prosperar, ser alguien en la sociedad, ser reconocido, etcétera, pero esa carga empieza a ser excesiva y a quebrarlo. El “yo” se ha hecho muy frágil. Estamos viviendo en un mundo en donde esos “yoes” se sienten supremamente frágiles y están buscando algún tipo de soporte espiritual, anímico, emocional, en todas partes. Es lo que yo siento, al menos desde España, que nunca ha sido un lugar muy psicoanalítico. España no es muy proclive a la terapia psicoanalítica, los psicoanalistas no hacen parte del debate público. Eso ocurre más en América Latina. El psicoanálisis, creo, no ha encontrado la forma de entrar en esta feria de las terapias. Y creo que debería estar ahí porque lo que estamos viendo es una demanda inmensa satisfecha por basura terapéutica. Charlatanería, amateurismo, *new wave*, *new age* de pacotilla.

Hay necesidad de guía, de reflexión, de referencias, de aprender a pensar por uno mismo, que está siendo suplida por absolutos charlatanes. Entonces, claro que sí hay un campo para el psicoanálisis. El problema es cómo llegar. En esta sociedad todo tiene que ser ágil e inmediato, todo tiene que ser a la velocidad del *tweet* o de TikTok. Y una terapia psicoanalítica –lo sé porque vi pacientes que acompañaron a mi mamá durante décadas– es un proceso distinto. Tiene otros ritmos que no están adecuados al mundo contemporáneo. Creo que es uno de los desafíos del psicoanálisis.

¿Tú tuviste un proceso psicoanalítico?

Sí, yo me psicoanalicé un año, justo cuando estaba estudiando psicología e iba a empezar a hacer prácticas como terapeuta. Por una parte, para tener algún tipo de experiencia acostado en el diván, para saber cómo tratar a mis propios pacientes, para tener algún tipo de herramienta. Me preocupaba mucho entender cómo era la técnica; ese tipo de cosas para mí era importantísimo saberlas porque las iba a tener que poner en práctica, pero también esto posiblemente es una negación. Digo que voy por eso, pero en realidad estaba yendo por otra cosa, y sí, en efecto, trabajamos otro tipo de cosas sobre mi vida, y fue interesantísimo y un privilegio. Es decir, tener un espacio para ti en donde tú reflexionas sobre tu vida y el tema eres tú es un enorme privilegio, porque no suele ocurrir, no solemos tener espacios en donde toda la atención y el protagonismo se los lleva uno: el paciente.

Uno de los elementos más importantes del psicoanálisis es la posibilidad de hacer duelos por las pérdidas que todos vivimos en la vida. ¿Estará por eso en las antípodas de la sociedad que busca el no deprimirse, el que todos seamos *winners*?

Puede ser, porque el psicoanálisis, creo yo, te ayuda a vivir mejor contigo mismo, con quien eres. Los *coaches* lo que hacen es inventarse una identidad artificial. Hay algo

distinto, porque uno, después de pasar por el psicoanálisis, creo que gana mucha más lucidez. Uno se vuelve una persona que entiende mucho mejor, no solo a sí mismo, sino el mundo en que vive. Se hace más realista, de alguna forma, y aprende a vivir con eso. Aprende a vivir uno con sus conflictos, con sus traumas, con sus debilidades, con sus fortalezas, y uno está anímicamente más tranquilo y más sólido. Desde luego, uno gana estructura.

Pero ¿eso te va a garantizar el éxito? Posiblemente, no. Tu vida podrá ser más tranquila, más llevadera, pero no exitosa. Y lo que sí venden estas nuevas terapias es éxito, es riqueza; éxito medido en riqueza. Ellos te dicen “Sigue mi método, y vas a ser rico”. Mucha gente, sobre todo los jóvenes, quieren oír eso. Es la capa que más está preocupando, por ser más vulnerable. Por otro lado, la ultraderecha que está en auge en Europa está arrastrando a todos estos jóvenes hacia el tradicionalismo. En un mundo caótico, la solución, dicen, es volver a los valores tradicionales, a los roles tradicionales, al modo de vida tradicional, incluso religioso. Ahí sí hay certezas y un piso sólido que podemos compartir. Sabemos quién es quién, y quién es hombre y quién es mujer, y qué es lo que debo hacer yo como hombre. Es una generación que está necesitada de esto, de herramientas de comprensión del mundo, de su vida, y ojalá pudieran acceder a terapias decentes.

El tema de este número de *Calibán* es *Perder*. ¿Cómo fue tu experiencia como migrante, despojarte y dejar atrás Colombia para vivir en Madrid?

Sí. Bueno, mi familia es de migrantes. Parte de mi familia había migrado. Mis dos abuelos paternos venían de España. Y mi papá, como hijo de migrantes, siempre se sintió un poco desarraigado en Colombia. Él era muy colombiano, claramente se preocupaba mucho por Colombia, pero no hacía parte de los núcleos sociales colombianos, siempre fue como una persona desarraigada. Entonces, para mí, desde muy pronto, la idea de viajar fue obvia. Es una idea con la que yo crecí, la idea de que en algún momento me tenía que ir de Colombia simplemente para aprender, para ver mundo, para aprender cosas nuevas. Además, en esa época, Colombia era un país absolutamente cerrado. No conseguías un disco de los Rolling Stones, la importación de productos culturales estaba muy restringida. Solamente podías comprar productos nacionales. Entonces, tu mundo cultural dependía de los amigos que viajaran, de las referencias, de oídas, el eco del eco, y eso generaba mucha ansiedad y muchas ganas de salir para ver eso que te estabas perdiendo. A Colombia no iba ningún grupo de música. Ninguno. Fue Air Supply como en el año 2000, cuando ya eran unos abuelos.

Estábamos muy alejados, muy aislados del mundo. Entonces, por supuesto que sí había muchas ganas de viajar. Muy rápidamente supe que me tenía que ir de Colombia, y el pretexto era el doctorado. Vine con veinticuatro años a España, era relativamente joven, vine a la aventura para hacer un doctorado. Y bueno, pasó lo que tenía que pasar, conocí gente, viví cosas y aprendí mucho. Y empecé a quedarme, hasta que de un momento a otro estaba casado y tenía un hijo. Mi meta no era quedarme en España. Fue algo que ocurrió de una forma espontánea, muy natural, de la que no me arrepiento.

Ver desde la experiencia europea te da cierta distancia para el análisis... Tú ves, más que las diferencias, las similitudes.

Exactamente. Yo jamás me hubiera interesado por América Latina como continente de no haber pasado por España, de no haberme casado con una peruana, es decir, de no haber conocido otros latinoamericanos. Porque estando en Colombia, yo no conocí el primer venezolano de carne y hueso. No había venezolanos en Colombia en esa época. Estaban en las telenovelas, pero no en las calles, eran desconocidos totales. Y desde Colombia, los venezolanos, los ecuatorianos y los peruanos parecían cosas totalmente distintas y alejadas. Llegando acá, conociéndolos, uno se da cuenta que somos absolutamente iguales, que el narcisismo de las pequeñas diferencias, como diría Freud, nos aleja, pero son pequeñísimas las diferencias, pequeñísimas. Y es supremamente estimulante ver América Latina como región, como una unidad que ha vivido prácticamente los mismos procesos culturales y políticos, sin saberlo. Desde acá uno ve que hemos pasado por lo mismo. Entonces, es supremamente estimulante.

Esta capacidad de observar América Latina me hace pensar en tu libro como una observación de América Latina como un bloque. Pero algo de lo que hemos conversado antes es sobre el panhispanismo, que también empieza a involucrar a España. ¿Este movimiento realmente va a irrumpir en nuestras vidas en un futuro cercano?

Soy de las personas que defiende la unión de América Latina y España. Debe acabar el antihispanismo, debe verse el período colonial como un período de luz más que de sombra, porque se hicieron cosas maravillosas en América Latina. Hubo horrores también durante la conquista, por supuesto, fue bárbara como todas las conquistas, pero el período colonial dejó ciudades que son patrimonio de la humanidad en México, en Perú, en todas partes. Entonces, ese antiespañolismo, esa desconfianza, eso de creer que solo fueron unos colonizadores, explotadores, eso es algo que se tiene que desmentir con la historia y debe ser desmentido en el sentido común para que tengamos una relación con España mucho más natural, más sólida. Y, sí, deberíamos sentirnos como parte de una unidad, porque lo somos, claramente lo somos. Viviendo acá y viniendo de allá, es evidente.

Ahora, bien, ¿qué es lo que pasa con el panhispanismo? El panhispanismo como movimiento es un intento de unir España y América Latina, pero a través, no de los valores modernos, sino del catolicismo. Es un proyecto prácticamente religioso que intenta rescatar ciertos valores tradicionales. Se busca una unidad civilizatoria al estilo de lo que está haciendo Putin en Eurasia, que cree un nuevo polo desvinculado de Occidente y destinado a resistir o a enfrentarse al mundo sajón.

En ese sentido, el panhispanismo es muy reaccionario y muy premoderno. La unión entre América Latina y España se debe dar de otra forma, como se hizo con la Unión Europea: Estados nación que deciden entregar parte de su soberanía a entidades supranacionales para unir y coordinar esfuerzos. Entonces, el panhispanismo es una utopía, es decir, es creer que de pronto vamos nuevamente a establecer cierto tipo de vasallaje religioso hacia la Roma madrileña. Eso no va a pasar. Eso es absolutamente

imposible. Pero, además, está ocurriendo algo sorprendente, y es que los referentes de ese panhispanismo en España, que es el partido Vox, que deberían, por sus raíces, por su retórica, por sus valores, ser los más *antiyankees*, se han vuelto trumpistas, es decir, se han aliado con su supuesto enemigo; lo mismo, Milei. Entonces, eso ya daña por completo la ecuación panhispánica, porque si los mayores defensores de eso ahora son pro-Trump y pro-Putin, ¿qué carajos es el panhispanismo? ¿Qué demonios es? Lo que están rescatando es un tradicionalismo nacionalista.

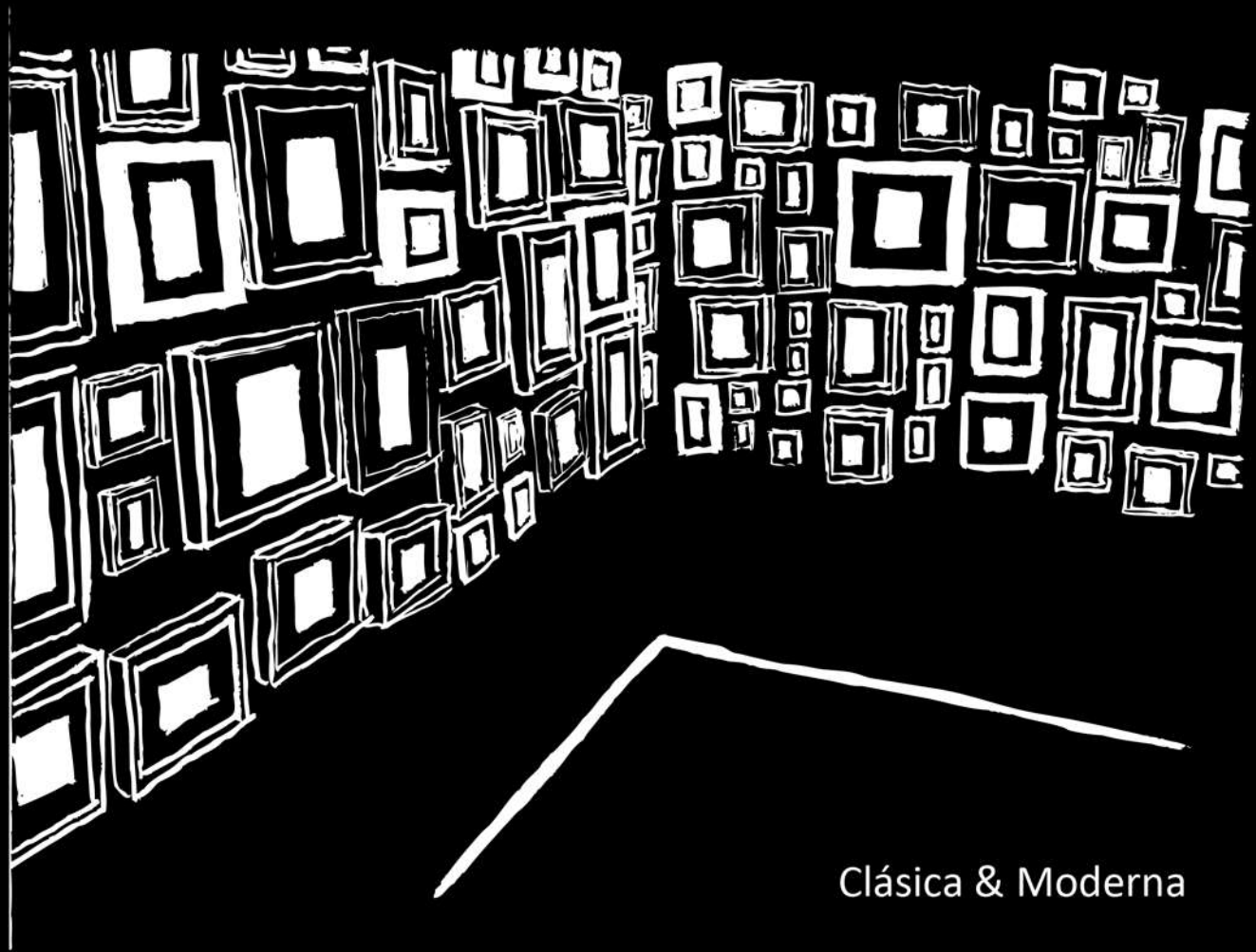
Con todo este camino que hemos recorrido en esta conversación, se siente que estamos entrando a tiempos oscuros, volviendo a esos fantasmas del pasado, a esas fórmulas que sabemos que nunca han funcionado. ¿Cómo encontrar la esperanza, la ilusión?

Mira, creo que el mundo se está desordenando a una velocidad tremenda. Hasta la misma idea de Occidente, que era un espacio seguro, un *safe space*, porque los derechos individuales se respetaban, estaban garantizados, se está diluyendo. En Occidente tú podías ser gay, podías ser mujer, podías tener tus opciones vitales, y eso estaba garantizado. Pero ahora esta idea de Occidente se empieza a desbaratar, y ya en Argentina hay una hostilidad tremenda hacia lo gay. En Estados Unidos hay una tremenda hostilidad hacia lo musulmán, hacia lo latino. Es decir, ya no puedes vivir tu vida con la espontaneidad y la tranquilidad con que antes la vivías.

Y eso es lo más preocupante del inmediato presente. ¿Cómo recuperar la esperanza? Bueno, yo creo que es el momento de recordar lo que fue justamente la esperanza de una sociedad liberal, que paradójicamente era una idea *yankee* o de filósofos *yankees* –de Richard Rorty, por ejemplo–, que mostraban las bondades de ese estilo de convivencia en donde nos guiamos por leyes, no por hombres. Esto que dijo Trump es espantoso: “Quien salva a su país no viola la ley”. Es decir, es el caudillismo latinoamericano más bárbaro que hay.

Eso es justamente lo que no puede imponerse. Tenemos que volver a recuperar la fe en la ley, que es lo que nos salva, nos protege del hombre providencial. Y recordar lo que era vivir en sociedades en donde cada cual puede desarrollar su proyecto de vida como bien pueda, como a bien tenga, como le dé la gana. En libertad. Cuando lo empezamos a descubrir, fue una orgía de felicidad. Por eso, cuando lo descubrió la ex Unión Soviética fue una orgía de felicidad. Cuando lo descubrió Berlín del Este fue una orgía de felicidad. Fue poder vivir siendo tú, siendo tu propio referente. Tus deseos, tus ambiciones, tus posibilidades, no lo que diga un partido, un señor, un gobierno. Eso se ha olvidado, y creo que la forma de volver a la esperanza es recordar lo que es eso.

Carlos Granés (Bogotá, 1975) es un ensayista y antropólogo colombiano radicado en Madrid. Ha publicado *El puño invisible: Arte, revolución y un siglo de cambios culturales* y *Delirio americano: Una historia cultural y política de América Latina*, entre otros libros. Ha recibido el Premio Internacional de Ensayo Isabel Polanco y en dos ocasiones el Premio Simón Bolívar de Periodismo. Es columnista de *ABC* y *The Objective*, y miembro de la Academia Colombiana de la Lengua.



Clásica & Moderna

Duelos en la infancia: Aportes de Marilú Pelento

María Lucila Pelento, destacada psicoanalista argentina del siglo XX y parte del XXI (1932-2014) trabajó intensamente en el campo del psicoanálisis infantil en un recorrido que al día de hoy resulta valioso, vigente y actualizado.

Tuvo especial interés en reflexionar acerca del campo social, la violencia social, los derechos humanos, la restitución de niños apropiados víctimas de la dictadura argentina (que se desarrolló entre 1976 y 1983). Ya en los noventa, prestó especial atención a los procesos migratorios mencionados por ella como de los más importantes de la historia. También se ocupó del tema de los tatuajes y de la posibilidad de analizabilidad de los niños que atendía y supervisaba.

Las características del duelo en la primera infancia constituyen uno de los aportes más significativos al psicoanálisis que Marilú Pelento nos legó. Este trabajo intentará dar cuenta de esta importante contribución.

Perder, título al que *Calibán* nos convoca, se relaciona estrechamente con lo que Freud considera como el trabajo de duelo. Si pensamos que, entre otras, la posibilidad de perder es la que motoriza el funcionamiento del aparato psíquico y constituye parte de la subjetividad humana, podemos preguntarnos si un niño pequeño en condiciones de pérdida de figuras significativas está en posibilidades de atravesar dicho proceso.

El duelo en Freud

El duelo es descripto por Freud en su trabajo *Duelo y melancolía* (1917 [1915]/1995) como “reacción frente a una pérdida real del objeto de amor” (p. 248). Se pregunta: “¿por qué esa operación de compromiso que es el ejecutar pieza por pieza la orden de la realidad resulta tan extraordinariamente dolorosa?” (p. 243).

Dice que

a pesar de que el duelo trae consigo graves desviaciones de la conducta normal en la vida, nunca se nos ocurre considerarlo un estado patológico [...]. Confiamos

en que pasado cierto tiempo se lo superará, y juzgamos inoportuno y aun dañino perturbarlo. (pp. 241-242)

Freud supone un trabajo, trabajo de duelo, indispensable y casi obligatorio para el bienestar del sujeto. Se trata de un desafío, supone dolor e incertidumbre debido a la muerte de una persona, un objeto o evento significativo; también lo relaciona con la pérdida de ideales o ideas centrales para quien las porta. Freud explica que, en cada sujeto, se proyecta su narcisismo en el objeto perdido libidinalmente y lo confronta con la fantasía de su recuperación. Explica que este proceso puede ser acompañado de rabia y culpa por momentos desbordante; remite también a estados de angustia y alucinaciones. Se trata de un pasaje que atraviesa la castración, se entrega en tanto el sujeto se aparta, en ese momento, de gran parte de sus intereses a circunstancias de inhibición. Implica un amor que no se quiere abandonar, que se resigna a perderlo vía identificación, que lo conecta con aspectos del objeto perdido.

Freud caracteriza el duelo normal como aquel que

vence sin duda la pérdida del objeto [...] la realidad pronuncia su veredicto: El objeto ya no existe más; y el yo [...] se deja llevar por la suma de satisfacciones narcisistas que le da el estar con vida y desata su ligazón con el objeto aniquilado. (p. 252)

Sin embargo, el duelo no es considerado un proceso patológico, puede resultar una experiencia fortalecedora. Dice que, en el trabajo de duelo, el yo, embestido por una pérdida real del objeto, pone en funcionamiento un mecanismo de elaboración que le permitirá, al cabo de un tiempo, conservar ese objeto perdido en la realidad, pero con renovada investidura libidinal.

Marilú Pelento, el duelo en la infancia

En su artículo “Duelos en la infancia” (Pelento, 1998), observa Marilú que

las pérdidas acontecidas en la primerísima infancia [...] no pueden recuperarse a través del recuerdo, lo que exige un trabajo psíquico extra [...] el niño es trabajado por el duelo. Trabajo que implica remover disociaciones funcionales que a veces se transforman en disociaciones estructurales del yo. Fantasías de destino, identificaciones patológicas [...] marcas en la formación del carácter, marcas que les hacen sentir a algunas personas que son especiales, transmisión de disociaciones o criptas en los descendientes, exacerbación de la pulsión epistemofílica. (p. 8)

En torno al tema que nos convoca, duelos en la primera infancia, Pelento dialoga con diversos autores, tiene entre otros a Winnicott como interlocutor privile-

* Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.



Anamaria McCarthy
El río (2024), fotografía intervenida, 100 x 80 cm, serie *Empty Rooms*

giado, quien examina el terreno de intercambio madre-bebé anterior a los primeros cinco o seis meses de vida. Este autor permite el estudio de relaciones más primitivas, de los momentos iniciales de la vida, y subraya como crucial la fase alrededor del nacimiento para el desarrollo de la vida. Propone que no es posible pensar la estructuración psíquica sin referirse a la función materna. Marilú enfatiza la concepción winnicottiana de madre brújula orientadora y sostenedora de paradojas como una posible y no clásica lectura del autor. Señala que, en el armado psíquico temprano, la categoría básica presencia/ausencia mantiene el carácter paradójico que Winnicott resalta en su obra. Explica que la categoría presencia/ausencia se puede dar en los intersticios ilusión/desilusión, en la distancia encontrado/creado que habilita la subjetividad. Para que el objeto sea creado, debe ser encontrado, sin preguntarse acerca de su procedencia. La ilusión contempla la idea de creación del pecho materno. Lo transicional, el espacio psíquico transicional que da lugar al objeto y a los fenómenos transicionales, se crea a partir de una desilusión. Destaca que lo transicional no se conforma en la primera infancia vía duelo, sino por lo que ella denomina *movimientos de la madre*, a través de una primera fusión vía identificación hacia una posible separación que incluye una “forma de tránsito del niño por una experiencia de dolor psíquico” (Pelento, 1998, p. 8).

En referencia a los casos de muerte de figuras significativas –madre, padre, hermanos/as– en niños muy pequeños, se requiere un trabajo de significación o resignificación que el niño debe realizar. A menudo se exagera la pulsión epistémofílica, que empuja a un examen de realidad, en parte ilusorio, de llenar un vacío de imagen y de saber que implica un *trabajo psíquico adicional* (Pelento, 1998). También un trabajo sobre los afectos. Dice en una entrevista de 2010 que los niños pequeños utilizan el mecanismo de la renegación “porque pierden, junto con ese familiar, la función que estaba anclada en la persona fallecida” (Pelento, en Heker, 2010, p. 813). “Renegar es afirmar que eso no existe” (p. 812), con sus diferencias de grado y de tiempo que, en la mayoría de los casos, transcurre en un lapso limitado. Agrega Marilú que en el concepto de ilusión nos encontramos con mecanismos de renegación (Pelento, 1998). Ella pensaba que el psiquismo en construcción de un niño pequeño no se encuentra en condiciones de soportar experiencias traumáticas de alta carga de dolor. La renegación o desmentida presenta el carácter de una defensa que tiene su origen en los esfuerzos de un niño pequeño por liberarse de percepciones displacenteras del mundo exterior. Para este niño, la desmentida es adecuada y adaptativa. El niño pequeño no encuentra el espacio psíquico para transitar el proceso de duelo; la condición de ilusión-desilusión domina el campo psíquico, en tanto desanudar lazos, el trabajo de duelo, resulta un proceso muy doloroso. El niño pequeño necesita desmentir. Más adelante en el transcurso de la infancia y la pubertad/adolescencia, el niño se verá con posibilidades de un pasaje por tan complicado proceso. Puede *quedar en lista de espera* para también preguntarse si más adelante el proceso lo conducirá a una significación o una resignificación de lo perdido (Pelento, 1998).

Marilú aclara que en todo duelo se conserva algo de lo perdido como real, la marca del objeto excede el terreno de la fantasía. Rescata a un Winnicott que dice más de lo que quería decir, que se aleja de una dimensión desarrollista. En este sentido, en base a la teorización winnicottiana, podemos aclarar que en cada niño el

efecto de la pérdida será particular. Afirma que Winnicott inventa otra tónica, que incluye la invención de la dimensión transicional que describe como dimensión de descanso. Así se aparta y enriquece la dualidad binaria interno/externo. Resalta lo inédito del posicionamiento de este autor, que le pide al lector la creación personal de lo que desarrolla, le da participación al lector. Cree que Winnicott es un autor que generosamente transmite lo que piensa. Marilú reflexiona que cuando un niño pregunta acerca de una pérdida, o aparece el “no”, el “no es verdad que...”, la prohibición a los otros de hablar de la persona fallecida se debe a que el mecanismo de renegación ha comenzado a ceder. Rescata clínicamente el valor de las preguntas; los niños quieren saber cómo son pensados por los que permanecen con vida. Para que el mecanismo de renegación se desplace y deje lugar a otros procesos psíquicos –entre ellos, la negación– Marilú agrega que conviene que el niño esté en condiciones de circular por categorías como las de presencia/ausencia, animado/inanimado, ausencia temporal/ausencia definitiva, y que de este modo puede comenzar a soportar cierta cuota de dolor.

Resulta imprescindible que los niños sean ayudados por los adultos. Así, el proceso de duelo puede comenzar, y el examen de realidad abrirse camino. Los adultos a cargo tienen la responsabilidad de informar al niño, lo que no garantiza que el trabajo de duelo comience. La prohibición a saber, dice, es tóxica. “Simultáneamente, el niño va comparando las prácticas familiares actuales con las anteriores, advirtiendo cambios, y en este trabajo comparativo va inscribiendo la realidad de la ausencia definitiva” (Pelento, en Heker, 2010, p. 812). Resalta el valor del modo en que los padres, esos padres, procesen ese duelo, y que este recorrido inevitablemente afectará al niño. Agrega que en la clínica es posible encontrarse con padres que frecuentemente reniegan.

Mi experiencia con Marilú Pelento

En los apuntes de clases del grupo de estudio del que participé¹, Marilú homologa el momento de hostilidad o ira del duelo descrito por Melanie Klein con la descripción winnicottiana de madre sobreviviente a los ataques voraces del bebé. Instancia de preinquietud, que describe el tipo más precoz de relación madre-bebé, sin culpa. La primera relación de objeto es despiadada, por eso el niño necesita a su madre, única capaz de tolerar esta crueldad; en otro caso, el niño ocultará su crueldad y transitará por estados de disociación.

Como una de mis maestras más significativas, Marilú continúa teniendo una gran influencia en lo que es mi formación, recorrido psicoanalítico y trabajo cotidiano con mis pacientes. A partir del grupo de estudio mencionado, tuve la posibilidad de acercarme a ella, conocer su estilo, dialogar, disentir, compartir sus enseñanzas y puntos de vista. Pasados ya muchos años, me vi llevada a involucrarme más con lo que ella intentaba transmitir, dejando ver su pasión por el psicoanálisis de niños.

Mis apuntes de sus clases permanecieron estacionados durante años en un estante de mi biblioteca, constituían un “pendiente” entre mis lecturas. La convocatoria a escribir acerca de la contribución de Pelento al duelo en la primera infancia y el curso del duelo en niños traumatizados por pérdidas tempranas me habilitó a retomar un nuevo contacto con ella, con mis apuntes, con su pensamiento, en un modo de acercamiento que, en consonancia con la convocatoria a este número de *Calibán*, *Perder*, me autorizó a perderme y a encontrarme en su compañía.

Hoy rescato su rigurosidad, su posicionamiento psicoanalítico, su apertura a nuevas ideas. Su no acatamiento a lo que debe o debía ser, su atención especialmente dirigida al sufrimiento en la infancia.

Así, revisada y revisitada parte de su obra, renuevo y reinauguro el impacto que su transmisión operó y opera en mí. Si Winnicott habilita a leer *su Winnicott*, creo que me permití dejarme llevar por Marilú, quien también incluyó y destacó el tema de los comienzos de la vida. Recurrió a la creación y a la importancia de la creatividad como equivalente a la ilusión inicial que inaugura lo psíquico (Winnicott, 1971/2007). Al arte, a la literatura, a la lectura psicoanalítica de autores de corrientes diversas: Arendt, Klein, Marion Milner, Bion, Piera Aulagnier, Anzieu, Lacan, Aguinis, Tabak de Bianchedi, Roussillon, Pontalis, Lewkowicz, Beckett.

Estudiaba a fondo, exhaustivamente, se comprometía con las ideas que le interesaban, decía que cada una de sus lecturas compensaba lo que la otra no abarcaba. Fue una inteligente lectora, curiosa, dedicada a su clínica, a quienes la escuchábamos. Le daba relevante importancia al contexto de la realidad social; nada le era indiferente.

Me pregunté entonces, en esta nueva lectura de Marilú, por qué hacia el final de lo que constituyó nuestro grupo de estudio nos acercó a Beckett, a Roussillon, y continuaba siempre con la transmisión de los textos de Pontalis y de Winnicott. Creo que en referencia al duelo en niños pequeños, Pontalis la acompañó. Pontalis acompaña. Como suele hacerlo, nos lleva por senderos difíciles de nombrar, de decir; se acerca a las pérdidas, a la crueldad del dolor, a *ventanas tapiadas* (Pontalis, 2000/2005), como afirma bellamente: de la “hemorragia interna cuando el dolor es demasiado intenso” (p. 45). Nos acerca, a través de sus pacientes, a su clínica, a su experiencia vital, a la poesía.

Marilú también. Ambos pueden contactar con el sufrimiento, con un *Más allá...*, peculiarmente en el terreno de la infancia.

Reflexiono ahora, en concordancia con las lecturas de Roussillon y Beckett, que la idea que Marilú intentaba transmitir acentúa los comienzos, destaca la creación, la que opera en su lectura como un otro operador psíquico. Entonces se pregunta si un niño pequeño, en estado de creación, ilusión, puede transitar un complejo proceso de duelo.

Sus influencias en mi clínica

En este momento del escrito, quisiera compartir con los lectores reflexiones que puedan ilustrar parte de mi experiencia clínica.

1. Grupo de estudio Estructuración Psíquica, 1992-1999, integrado por Claudia Levin, Clara Schejtman, Jorge Mirochnik, Tencha de Sagastizabal, Inés Bardi y Marta Lewin.

Un padre consulta por su hijo de seis años, Félix. Lo describe como distraído, de lábil intercambio con sus pares, interesado en el mundo de las pantallas; no acepta límites que partan de ningún adulto. No puede despegarse del padre, recurre a él permanentemente; mensajes, llamadas, necesita aferrarse y aferrarlo. Al comienzo de su análisis, se presenta atento a mis palabras. Como primer contacto, dibuja un marco negro, denso, oscuro, dentro del cual hay un niño; dice que es un chico *encerrado*. “¿Encerrado?”, le pregunto; me mira en una actitud que puedo reconocer entre desafiante y dolida. Le propongo vernos, jugar, hablar; no responde, dice que solo le interesa hablar con el celular. Félix se desenvuelve en un estado de queja constante en lo que intenta ser su espacio analítico. No quiere verme, no quiere ir al consultorio. “Sin jueguitos, no me gusta”, dice. Le propongo entonces jugar con la computadora, con los jueguitos; no quiere, algo de lo impenetrable se juega en la transferencia. Niño de difícil acceso, no logro traspasar el marco impenetrable a partir del cual se presentó. “Me aburro”, dice. No llego a conectarme porque se muestra refractario a toda intervención que le pueda hacer. Parece solo interesado ¿en el encierro? Se queja: “Esto no sirve. ¿Para qué vengo?”; contratransferencialmente lo percibo acuartelado. Finalmente abandona su análisis. Quisiera ahora aclarar que se trata de un niño que transita por muerte temprana de la madre. Muerte que se produce por enfermedad de su madre a sus dos años. Félix queda a cargo de su padre, quien le informa de la muerte de su madre a los pocos meses de sucedido. Félix reniega, duelo detenido, imposible de tramitar; no pregunta, queda encerrado en su enigma.

Julietta perdió tempranamente a su padre. En sesión juega insistentemente a la desaparición del padre de una familia. En el transcurso de una de ellas, angustiada, me pregunta: “¿Vos creés que este papá no está más?”; le respondo que parece que se murió. “¿Y por qué? –me dice–. Yo no quiero, extraño a mi papá”.

¿Cómo pensaría Marilú a estos niños? Félix interrumpe su análisis: ¿se trata de una renegación de la muerte de su madre?, ¿de un niño que no vuelve a preguntar, pero que a partir de un dibujo se permite mostrar algo de su dolor? ¿Ese sufriendo obtura sus posibilidades de saber, de conocer, de simbolizar su pérdida?

Ya en 2003, Marilú planteaba que las pantallas conectan a los niños con la muerte. Se pregunta, entonces, si se trata de un acercamiento real o de un espectáculo por el cual, “en definitiva, ¿se reniega la muerte?” (Pelento, en Heker, 2010, p. 814). Cabe aclarar que, en la actualidad, las pantallas también representan un juguete para los niños, razón que me llevaría a preguntarle si cree que las mismas serían un impedimento o una facilitación a la circulación de la transferencia. ¿Cómo piensa que operarían en un niño pequeño? Considerando que en la actualidad son un objeto más de la cultura, ¿podrían obturar el tránsito por un duelo?

Julietta comienza a preguntar, se lanza el proceso de duelo, el dolor toma espacio psíquico. El examen de realidad comienza a operar. ¿Cómo pronosticaría Marilú el futuro desarrollo de esta niña? ¿Se autorizaría a hacerlo?

Desde otra perspectiva teórica, Allouch (2024) describe el duelo desde su experiencia personal. Tras intentar recuperar, luego de la pérdida de una hija y de un padre de muy joven, una sucesión de sueños y pesadillas personales, nos acerca a lo que considera un error de lectura. Plantea que lo que Freud pensó como *trabajo de duelo* se equipara a una norma en tanto fue enunciada como evidencia médi-

ca. Considera que Freud en su artículo *Duelo y melancolía* (1917 [1915]/1995) se abocó al estudio de la melancolía, que se basó en una versión no crítica del duelo (Allouch, 2024, p. 19), que la clínica es el duelo (p. 18). Se ha llegado, dice, incluso, en nombre de “dicha necesidad” del trabajo del duelo, hasta dar como consigna que se haga llorar al niño que está de duelo (p. 46).

¿Cómo leería Marilú este extracto de texto? ¿Qué rescataría? ¿Qué analizaría? ¿Qué criticaría? Marilú, en coincidencia con Allouch, centra su mirada en la clínica. Su capacidad, su interés de contactarse con niños pequeños atravesados por pérdidas tempranas le permitió comprender sus posibilidades y limitaciones psíquicas. Lejos de avanzar por sobre los niños, Marilú observa, comparte e interviene. A diferencia de Allouch, rescata lo que Freud denomina *trabajo de duelo*.

Basada en su clínica y también en el planteo que al respecto hace Freud en *Duelo y melancolía* (1917 [1915]/1995), advierte que un niño pequeño no está en condiciones de cursar el trabajo que Freud describe en su artículo. Así, la lúcida formulación de Allouch de que *la clínica es el duelo* podría ser un punto de intercambio entre ellos. Posiblemente Marilú le otorgaría a la palabra *duelo* mayor espesor; incluiría el pasaje que tramitan los niños pequeños al respecto. Tal vez no se alejaría de la formulación de que *la clínica es el duelo*, pero posiblemente se daría la posibilidad de jugar con ella.

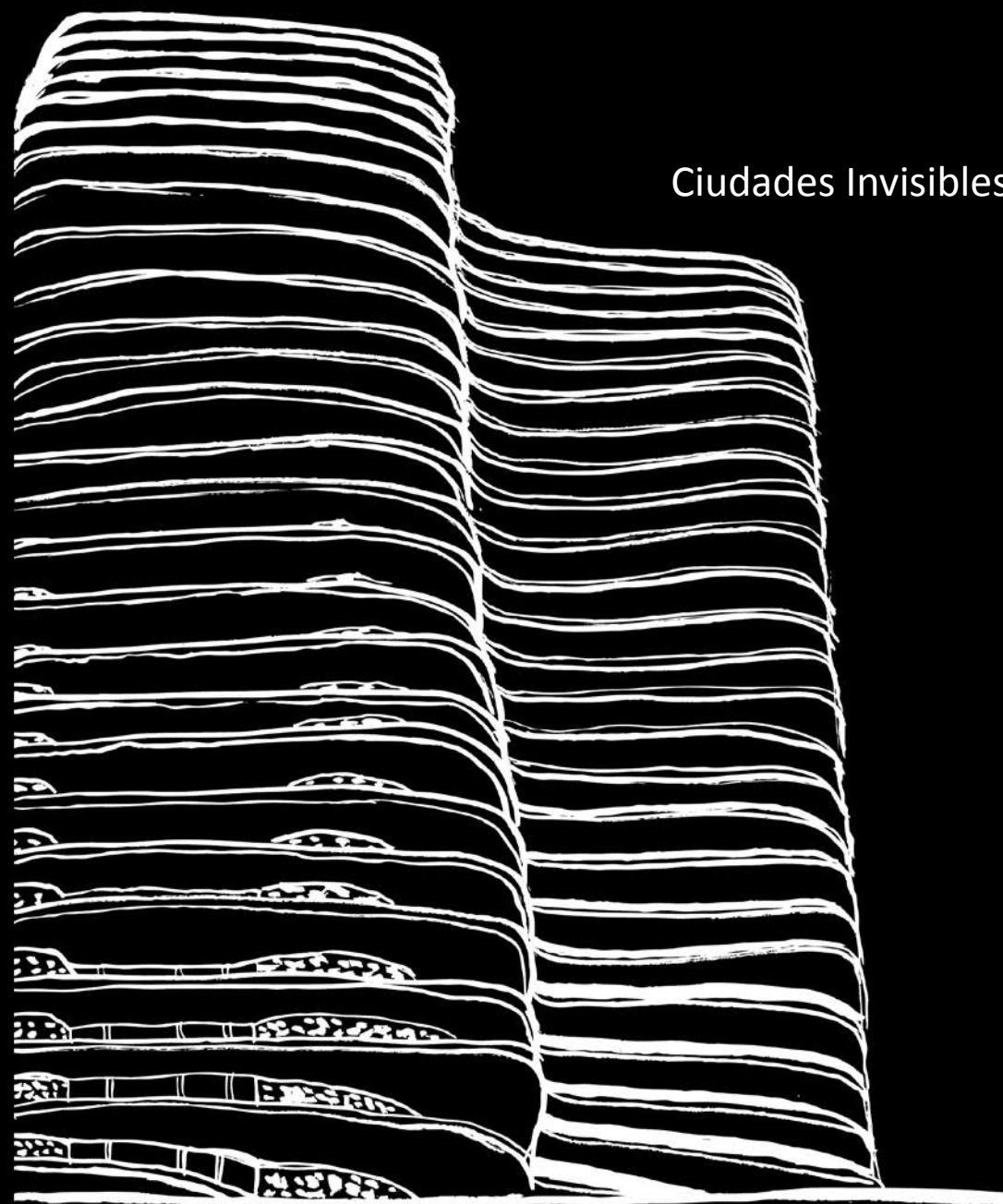
La importancia del rescate de la vida personal, la experiencia de recuperar sueños y pesadillas podría dar lugar a un fructífero diálogo entre ellos. Marilú compartía parte de sus experiencias con su entorno personal. Decía que cada experiencia particular, familiar, intrafamiliar podía facilitar u obturar el acceso a ciertos materiales. Ejemplificaba que el psicoanalista que tenía más contacto familiar o personal con sus duelos, con pérdidas, pérdidas tempranas, con grandes catástrofes históricas como el Holocausto o la dictadura militar en Argentina podía adentrarse, involucrarse más intensamente en la lectura del material de un paciente atravesado por ellos.

Me encuentro ahora en el final de este escrito; siempre nos reencontramos con los finales, con las pérdidas, con el *Perder*. Inevitablemente algo se pierde en la escritura; en esta también. La escritura siempre acotada me lleva a la pregunta de cómo finalizar este trabajo. ¿Tiene final? ¿Cómo cerrarlo? ¿Se cierra? Puedo afirmar, discutir hipótesis, retomar algunas de las preguntas que en su recorrido planteé, centrarme en la clínica, en la teoría, en la complejidad, pero prefiero no cercarlo, dejarlo circular, darle juego, convocar así a lo que pienso que Marilú intentó compartir.

Referencias

- Allouch, J. (2024). *Erótica del duelo: En tiempos de la muerte seca*. El cuenco de plata.
- Freud, S. (1995). Duelo y melancolía. En J. L. Etcheverry (trad.), *Obras completas* (vol. 14, pp. 235-258). Amorrotu. (Trabajo original publicado en 1917 [1915]).
- Heker, L. (2010). Entrevista a María Lucila Pelento. *Revista de Psicoanálisis*, 67(4), 801-821.
- Pelento, M. L. (1998). Duelos en la infancia. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 88, 24-38.
- Pontalis, J.-B. (2005). *Ventanas*. Topia. (Trabajo original publicado en 2000).
- Winnicott, D. W. (2007). La creatividad y sus orígenes. En D. W. Winnicott, *Realidad y juego*. Gedisa. (Trabajo original publicado en 1971).

Ciudades Invisibles



Guatemala, entre desastres y reconstrucciones

Guatemala, el país de la eterna primavera, es una gema escondida. Desconocida para muchos, pero con un encanto particular que enamora a quienes la conocen. Originalmente llamada Quauhtemallan, significa “lugar de bosques” o “lugar de muchos árboles” en náhuatl. Poseedora de una diversidad inmensa de flora, fauna y cultura. Una selva que esconde templos de antiguas civilizaciones mayas que desde los cielos son imperceptibles, pero al adentrarse en la selva, asombra su imponente presencia. Tierra de volcanes que sorprenden ante su explosivo despertar. Un territorio en el que se encuentran playas de arena negra en el Pacífico, playas de arena blanca en el mar Caribe, desiertos áridos, selvas tropicales y bosques nubosos.

Este pequeño espacio territorial situado en Centroamérica ha sido irrepresentado para muchos y, a su vez, punto importante de encuentros y desencuentros entre el Viejo y el Nuevo Continente en siglos pasados, y entre el norte y el sur durante el último siglo. Una tierra distante donde se establecieron europeos que migraron hace cuatro generaciones en búsqueda de un nuevo inicio. Un lugar de escape para judíos y alemanes en la Segunda Guerra Mundial. Una población conformada por diversos grupos étnicos: indígenas, xinjas, garífunas y ladinos. En cada rincón está vivo el mestizaje de costumbres y creencias indígenas, y la imponente invasión del cristianismo

* Instituto Latinoamericano de Psicoanálisis. Ciudad de Guatemala, Guatemala.

que perdura hoy. Desde la población indígena a la ladina, la predominancia del pensamiento animista y religioso del que habla Freud en *Tótem y tabú* (1913 [1912-1913]/2003c) aún impera en la mayoría de los habitantes guatemaltecos.

Mientras describo esta Guatemala multilingüe, pluricultural y multiétnica, llena de historias y a su vez desconocida para muchos, no puedo dejar de pensar en lo similar que es la descripción de este territorio al terreno de lo inconsciente. Desconocido para muchos que ignoran su existencia, pero que posee una complejidad y riqueza inmensas para quienes se atreven a explorarlo.

Tras una larga historia de batallas y guerras, Guatemala ha quedado marcada con heridas que aún sangran, evidenciando el impacto de lo transgeneracional, desde tiempos antiguos de los mayas hasta tiempos más modernos de la conquista española y del sometimiento actual a grandes potencias mundiales. Estas heridas persisten, repitiéndose en el inconsciente de quienes habitamos los consultorios, en y detrás del diván.

Un grupo en construcción

Como la historia de nuestro país y de la capital, Ciudad de Guatemala, el primer grupo de psicoanalistas en formación en Guatemala fue fundado con esfuerzo y trabajo, afectados por desastres naturales que conllevan pérdida,



Arq. Daniel Villani

movimiento, deseo y la posibilidad de reconstrucción. Nuestro grupo ha ido creciendo cada año. Colegas que han transitado por los diferentes espacios de pensamiento psicoanalítico preexistentes en el país se han unido al grupo de formación. Nos formamos en el Instituto Latinoamericano de Psicoanálisis (ILaP) y seguimos construyendo espacios para el desarrollo y la difusión del psicoanálisis en este país, compartiendo el anhelo de construir la primera institución psicoanalítica en Guatemala apegada a la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés), sin negar ni desmentir las particularidades y necesidades de nuestra región, atravesada por nuestra cultura, contexto e historia. Una institución que nos permita y facilite formar una comunidad.

En 1976 fue el último terremoto en Guatemala, que dejó al 20% de los guatemaltecos de ese momento heridos o muertos. El entonces presidente Kjell Laugerud dijo: “Guatemala está herida, pero no de muerte”. Esta frase describe atemporalmente a nuestro país, siempre herido por los traumas transgeneracionales, por los perpetuos desastres naturales y las laceraciones de la corrupción. Guatemala siempre está herida, pero nunca de muerte. Y es que entre los escombros de la pérdida, siem-

pre está la posibilidad de la reconstrucción. Le apostamos a que el psicoanálisis sea una herramienta poderosa y necesaria en esa labor.

Los cimientos psicoanalíticos

El camino del psicoanálisis en Guatemala ha atravesado distintos retos. Como en muchos lugares de Latinoamérica, el psicoanálisis fue impulsado por dos psicoanalistas argentinas que migraron a Guatemala: una fundó la Nueva Escuela Lacaniana (NEL) y la otra el Centro de Estudios Freudianos (CEF), donde difundían ideas de autores postfreudianos. En cada una realizaban conferencias y actividades académicas. Yo habité ambos espacios durante mi carrera universitaria que sin duda influenciaron mi pasión y curiosidad por el psicoanálisis.

Tras viajar a un congreso de la IPA en 2011, me encontré sorprendida al reconocer la base sólida que habíamos ido formando de manera artesanal en Guatemala. Inspiradas junto con dos colegas, Claudia Melville y Claudia Castro, nos propusimos construir algo en lo que diéramos a conocer el saber psicoanalítico que había en Guatemala y, a la vez, dar a conocer nuevas y diferentes ideas de psicoanalistas

de distintas partes del mundo. En un café de la librería Sophos, donde importan la mayor variedad de libros de psicoanálisis, fundamos *Revista Lúdica*. Durante seis años publicamos veintidós ediciones digitales en las que invitábamos a colegas de Guatemala y psicoanalistas extranjeros a jugar con ideas psicoanalíticas y escribir sus propuestas. Abrimos un segmento para expresiones artísticas guatemaltecas y otra para analizar películas y libros, ejercicio que impulsábamos en nuestros alumnos universitarios.

En 2013, *Lúdica* se unió al CEF para organizar el primer Encuentro Psicoanalítico en Guatemala, invitando a psicoanalistas extranjeros a dar conferencias y supervisiones, y a colegas guatemaltecos a presentar trabajos durante tres días. Un proyecto que llevó a muchas mentes a trabajar juntas y realizar diversas actividades de difusión en diferentes universidades y asociaciones del país a lo largo de varios meses. En el encuentro participamos miembros del grupo organizador, del CEF, de *Lúdica*, invitados de la NEL, psiquiatras, psicólogos y estudiantes. Esto implicó un trabajo de difusión importante y necesario, considerando que, en Guatemala, Freud, como el psicoanálisis, “es considerado una pieza de museo, no para ser exhibido, sino oculto entre viejos tomos de libros que ya nadie lee” (Salgado David, 2024, p. 220). Desempolvar ideas, transmitir su vigencia e importancia, y generar cuestionamientos ha sido una labor necesaria con profesionales y estudiantes que desconocen qué es el psicoanálisis.

Luego del encuentro, una tragedia más del destino condujo al cierre del CEF, dejando un espacio vacío para quienes nos interesaba el psicoanálisis. Como la falta genera movimiento, en *Lúdica* decidimos organizar diferentes actividades académicas, intentando construir un nuevo espacio, similar a lo que hacían nuestros antepasados al reconstruir nuevas edificaciones luego del desastre. Así, la libido empezó a depositarse más en los encuentros



académicos que en la revista, por lo que *Revista Lúdica* puso una pausa a sus publicaciones, mutando a un espacio académico.

Progresivamente este nuevo espacio creció. Viajamos algunos al congreso de IPA en 2015, donde conocimos el ILaP. Nos presentaron la posibilidad de formarnos en un formato condensado, con sesiones de análisis condensadas una semana al mes y seminarios completos impartidos en un fin de semana por analistas que viajarían a Guatemala. Aunque la propuesta fue tentadora, nos parecía inaccesible, dados los altos costos económicos y psíquicos que implicaba. Además, como bien funcionan las marcas de lo transgeneracional, despertaba resistencia el riesgo de sentirnos colonizados una vez más, sometidos a un modelo europeo que parecía priorizar el cumplimiento de requisitos de una institución extranjera, más que a brindarnos las condiciones necesarias para digerir adecuadamente una teoría tan compleja y para realizar adecuadamente un proceso psicoanalítico que estaba hecho para vivirse con continuidad. No nació el grupo de formación, pero sí una relación con ILaP que creció a lo largo de los años.

Durante cinco años, *Lúdica* organizó tres jornadas presenciales (2016, 2018, 2019), impartidas por directivos de ILaP provenientes de distintos países de Latinoamérica, a las que asistían colegas y estudiantes que deseaban saber más sobre psicoanálisis.

En 2020, tras iniciarse la pandemia y trasladarse la formación psicoanalítica al formato virtual, una nueva oportunidad se inauguró. La virtualidad abrió nuevas posibilidades de continuidad en la formación de una manera más oportuna para los candidatos de ILaP: recibir seminarios semanales y análisis en alta frecuencia. Nuevas condiciones más oportunas para metabolizar el contenido complejo a través de un acompañamiento continuo, necesario en las tres patas del trípode.

Así, iniciamos la formación y, juntas, las Claudias y yo fundamos el primer grupo de psicoanalistas en formación en Guatemala. Con el acuerdo de que, “al terminar la pandemia”, accederíamos a continuar con las condiciones prepandemia o las nuevas que IPA estableciera. Por ello nos asignaron a la misma analista con la que tendríamos sesiones virtuales en alta frecuencia y que viajaría a Guatemala para tener sesiones presenciales condensadas postpandemia.

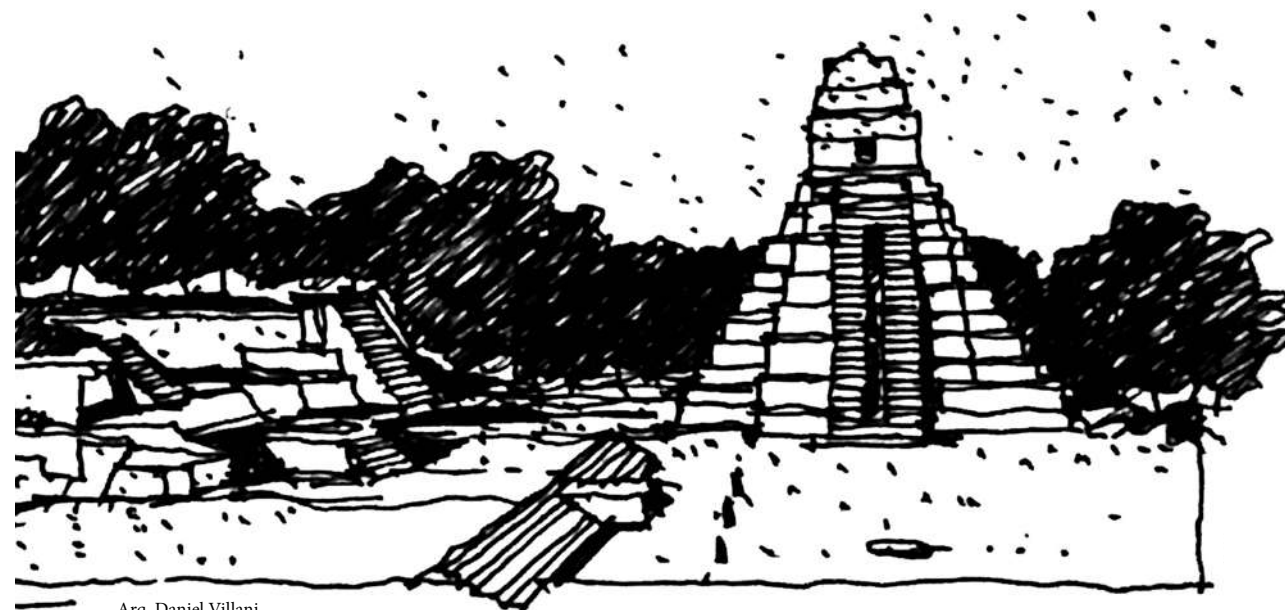
Lamentablemente ese momento nunca llegó. Tras dos años y medio de iniciar la formación, ocurrió un nuevo desastre natural. Nuestra analista, diagnosticada con una enfermedad grave, inició un intenso tratamiento médico y, desafortunadamente, falleció. Para entonces ya se habían incorporado más colegas al grupo de formación, algunos que también se analizaban

con ella. Este suceso devastador, como los desastres naturales que han destruido nuestras ciudades anteriormente, provocaba heridas nuevas y removía algunas preexistentes, delatando lo inadecuado del formato prepandémico de la formación condensada.

Nos veíamos en la necesidad de buscar nuevos analistas, como nuestros antepasados buscaban nuevos espacios para habitar luego del desastre. Cada una, a su tiempo y con una nueva libertad, elegimos diferentes analistas de distintos países y sociedades psicoanalíticas de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal). Necesitábamos elaborar el dolor de la pérdida. Esto fue un precedente importante que permitió que los colegas que se unieron posteriormente al grupo eligieran cada uno a su analista.

Los traslados de una capital

Al aproximar los desafíos enfrentados por el psicoanálisis a la historia de la Ciudad de Guatemala, me desplazo a lo largo del país, ya que la capital de Guatemala ha cambiado cuatro veces de ubicación desde su fundación, debido a batallas y desastres naturales que la han destruido, desplazado y reconstruido a lo largo de los años.



Arq. Daniel Villani

Recorro rápidamente su historia y me sitúo junto a una Guatemala herida, pero nunca de muerte. Iximché era la capital del reino Kaqchikel, uno de los pueblos indígenas dominantes de la región, que se mantenía en conflicto con su pueblo hermano Quiché, como Freud lo explicaba en *Tótem y tabú* (1913 [1912-1913]/2003c). Los conquistadores españoles a su llegada convencieron a los kaqchikeles de aliarse para combatir y derrotar a los quichés. Luego de conquistar las tierras de los principales pueblos indígenas quichés y tz'utujiles, los conquistadores españoles se voltearon contra los kaqchikeles y, tras fuertes batallas, los conquistaron. Ahí, en Iximché, los conquistadores españoles decidieron fundar la ciudad del Reino de Guatemala, en 1524. Sin embargo, la resistencia indígena aún daba batalla, y poco después produjeron una fuerte rebelión que llevó a los españoles a trasladar su ciudad. Desde entonces persiste la rebelión y resistencia indígena frente a gobernantes y líderes económicos del país, que son en su mayoría descendientes de europeos.

Tras su traslado en 1527, fundaron la ciudad en el Valle de Almolonga, ubicado en las faldas de un volcán con tierra fértil y aguas cristalinas. Establecieron la hoy llamada Ciudad Vieja, que se sostuvo durante dieciséis años, hasta que un terremoto rompió el cráter del volcán, el cual se encontraba inundado por lluvias, y desembocaron torrentes de agua, roca y tierra que destruyeron la ciudad y mataron a muchos habitantes. Lo nombraron Volcán de Agua.

Los sobrevivientes buscaron un nuevo lugar donde establecer su ciudad. En 1543 se asentaron en el Valle de Panchoy, donde se fundó la ciudad de Santiago de los Caballeros de Guatemala, hoy conocida como Antigua Guatemala. La capital se estableció ahí durante 233 años. Fue un centro cultural, económico, religioso, político y educativo importante para la región centromericana. En sus calles, diseñadas en forma de tablero de ajedrez, habitaron diversas órdenes religiosas que lle-

garon a evangelizar a los pueblos indígenas y construyeron múltiples iglesias y conventos. En sus calles aún se respira el aire colonial y las costumbres y creencias cristianas que perduran en gran parte de la población guatemalteca –alrededor del 86% de los habitantes se identifican como cristianos, según un informe internacional realizado en 2021 por el Departamento de Estado de los Estados Unidos–. Esto conduce a que en nuestra sociedad y consultorio nos enfrentemos a mucho del funcionamiento que Freud describe en *El porvenir de una ilusión* (1927/2003b) y *El malestar en la cultura* (1930 [1929]/2003a).

El área en la que se asentó la ciudad colonial era una zona sísmica afectada por varios terremotos a lo largo de los años. En 1773 el terremoto de Santa Marta destruyó gran parte de las edificaciones de la ciudad, dejándola en escombros, por lo que en 1776 decidieron trasladarse y buscar un nuevo terreno para erigir una nueva ciudad. Los habitantes que permanecieron se dieron a la tarea de recuperar poco a poco las edificaciones destruidas. Sin embargo, la mayoría de la ciudad quedó abandonada durante casi cien años, hasta que la producción agrícola, principalmente de café, trajo nueva inversión a la región.

Hoy en día, esta antigua capital resulta uno de los principales atractivos turísticos de Guatemala, encantando a los extranjeros que viajan a visitarla y a la que escapamos los ciudadanos en fines de semana para disfrutar de la comida y vida que de nuevo hace vibrar La Antigua. En ella hoy habita un mestizaje rico, ya no solo de la cultura indígena y ladina guatemalteca, sino de extranjeros que, encantados por su belleza, han encontrado un hogar.

Tras el terremoto que destruyó Antigua Guatemala, en 1776 se trasladaron al Valle de la Ermita para fundaron la Nueva Guatemala de la Asunción, el nombre oficial de la actual capital, Ciudad de Guatemala. Fue un importante centro de poder y cohesión de la región centroamericana, donde se firmó la Independencia de Centroamérica el 15 de septiembre



de 1821. Una ciudad que marcó un hito importante para la región, finalizando una época de conquista y el inicio de una era independiente. Sin embargo, aún vemos las marcas que dejó la conquista, el trauma transgeneracional que ha quedado de épocas de sometimiento y revolución que golpearon a sus habitantes generaciones atrás y que continúa transmitiendo y visibilizándose de diferentes maneras.

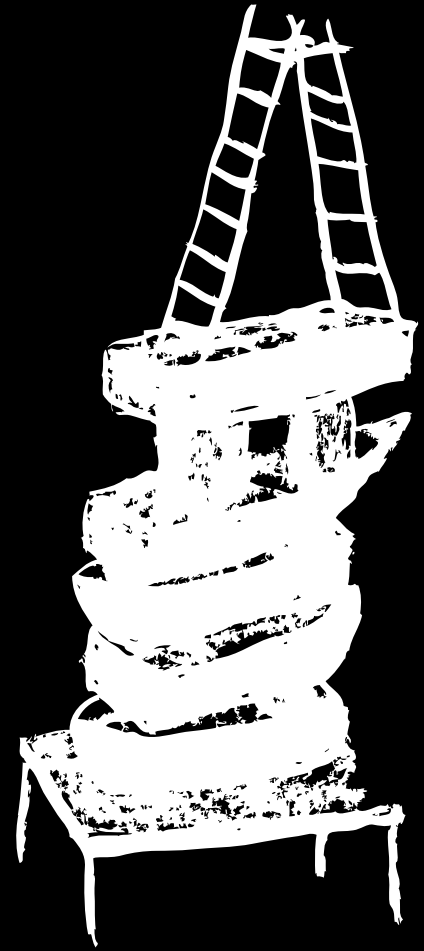
La actual capital, al igual que las anteriores, está rodeada de montañas y volcanes. Inicialmente ocupaba un pequeño territorio, preservando el diseño cuadriculado de la antigua ciudad por muchos años, pues su desarrollo urbano fue lento. La generación de mis padres aún recuerda crecer en la ciudad, que ocupaba pocas cuerdas, en la que todos se conocían y sabían dónde vivía cada familia; esto, a mediados del siglo XX. En los últimos ochenta años, la ciudad se extendió a lo ancho y a lo alto. Inicialmente creció en forma de espiral, creando nuevas zonas organizadas de manera numérica, como sus calles y avenidas. En “el centro” encontramos las edificaciones con las que se estableció la ciudad y, conforme recorremos las zonas, atravesamos las distintas épocas arquitectónicas del siglo XX.

Tras extenderse tanto el crecimiento, empiezan a surgir problemas de transporte de un lado a otro de la ciudad en los últimos años.

Esto ha incrementado las construcciones de edificios que buscan disminuir el desplazamiento. Lamentablemente, una de las propuestas actuales es demoler antiguas construcciones para construir nuevos edificios y centros comerciales. Observamos cómo en muchos terrenos la destrucción y el abandono de viejas edificaciones impera por sobre reparar y restaurar. Esto acontece no solo en edificaciones arquitectónicas, sino también en las estructuras psíquicas, pues de la misma manera imperan las propuestas terapéuticas que buscan rápidamente construir algo nuevo frente a la demanda del paciente, sin abordar en profundidad la estructura psíquica preexistente ni restaurar su historia.

Referencias

- Departamento de Estado de los Estados Unidos (2021). *Guatemala 2021 informe internacional sobre la libertad de religión*. <https://uploads.mwp.mprod.getusinfo.com/uploads/sites/40/2022/06/SPANISH-GUATEMALA-2021-INTERNATIONAL-RELIGIOUS-FREEDOM-REPORT-final-CHECKED.pdf>
- Freud, S. (2003a). El malestar en la cultura. En L. López Ballesteros (trad.), *Obras completas* (vol. 3). El Ateneo. (Trabajo original publicado en 1930 [1929]).
- Freud, S. (2003b). El porvenir de una ilusión. En L. López Ballesteros (trad.), *Obras completas* (vol. 3). El Ateneo. (Trabajo original publicado en 1927).
- Freud, S. (2003c). *Tótem y tabú*. En L. López Ballesteros (trad.), *Obras completas* (vol. 2). El Ateneo. (Trabajo original publicado en 1913 [1912-1913]).
- Salgado David, J. (2024). Un sueño, un destino: El camino del psicoanálisis hacia San Pedro Sula. *Calibán*, 22(1), 216-221.



De Memoria



Calibán -
RLP, 23(2),
226-231
2025

Ana Clara Duarte Gavião*

Roosevelt Cassorla, cuántos recuerdos...

En la década de 1990, psicóloga recién recibida, antes de ingresar en la formación del Instituto de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP), comencé a pensar en experiencias clínicas en el campo hospitalario interdisciplinario, desde la perspectiva psicoanalítica, en varias especialidades médicas, pues trabajaba en el Hospital de Clínicas de la Facultad de Medicina de la Universidad de San Pablo (HC-FMUSP). Entre los autores que estudiaba, en artículos y libros de esta área, Cassorla era quien más me interesaba. Pasé

* Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo, San Pablo, Brasil.

a citarlo en mis textos y clases como una referencia bibliográfica preciosa porque hallaba gran sentido en sus observaciones sobre fenómenos inconscientes implícitos en diversos contextos de tratamiento en el hospital, que venían al encuentro de mis propias elaboraciones sobre las posibilidades de extensión del psicoanálisis más allá del consultorio particular.

Hasta entonces, era para mí un autor interesante, sin la imagen de la persona física. La afinidad intelectual, no obstante, estableció un vínculo interno de gratitud por el raciocinio clínico que elucidaba el abordaje de demandas peculiares y complejas, abarcando pacientes, familiares y colegas de los distintos equipos multiprofesionales.

En los años 2000, durante la formación en la SBPSP, sumergida en mi análisis personal e involucrada en seminarios y en el estudio de varios autores, decidí inscribirme en un seminario ofrecido por Roosevelt. En un primer momento, por increíble que parezca, no advertí que aquel profesor de carne y hueso era, justamente, mi autor predilecto en los años iniciales de trabajo en el hospital; tenía solo una vaga impresión de que su nombre no me era extraño...

Esos seminarios fueron tan provechosos y estimulantes que seguí frecuentándolos en los semestres siguientes, porque aprendía con un profesor cuya capacidad de transmitir las teorías psicoanalíticas me parecía diferencial y porque ofrecía una escucha extremadamente atenta a cada uno de los colegas del grupo. Me quedaba admirada por la profundidad con la que hablaba sobre los fenómenos de la comunicación inconsciente, presentando conceptos de autores clásicos y contemporáneos, con articulaciones ágiles y graciosas, y en fina sintonía con observaciones clínicas.

Entretanto, la antigua imagen del “Cassorla autor” de los instructivos textos sobre psicoanálisis en el *setting* hospitalario aún estaba desconectada de la imagen reciente del “Roosevelt profesor” hablando sobre psicoanálisis en el *setting* convencional, hasta que un episodio incómodo me permitió, finalmente, integrarlas en la mente. En cierto momento de un seminario, dos colegas se exaltaron en una disputa acérrima por el punto de vista supuestamente más correcto, evocándome el recuerdo de algunas reuniones de equipo en el hospital, de las que salía afectada y triste por la intolerancia que afloraba ante las divergencias. En aquel clima de hostilidad y malestar general en el seminario, pensé para mí: “Y... los grupos son así, conflictivos...”. Inesperadamente, sin embargo, la dinámica primitiva se revirtió por la actitud serena y eficiente de Roosevelt al poner un límite, demostrando, en la práctica, la función continente. “Nuestras diferencias incomodan, pero son enriquecedoras, estimulan nuestros argumentos. Podemos pensar y conversar, en vez de pelear”, dijo. Un clima de respeto colectivo se instaló de inmediato, y se rescató el intercambio constructivo.

Al término de esa reunión, estaba en estado de perplejidad ante la conciencia de que el antiguo autor Cassorla y el actual profesor Roosevelt eran la misma persona... Mientras los compañeros se despedían y dejaban el aula, quedé medio paralizada y le comenté: “¡Varias publicaciones tuyas en el área de la salud y hospitalaria me ayudaron mucho en mi trabajo en el Hospital de Clínicas!

¡Recién ahora me doy cuenta de que lo conocía por sus textos!”. Respondió, riéndose: “¡Qué bueno que hayas leído esos trabajos! Me gustan mucho. Sigo coordinando hasta ahora un Grupo Balint, una de las actividades que más me gratifican”.

Seguí inscribiéndome en sus seminarios y, ya consciente del talento del “autor Cassorla”, busqué sus publicaciones dedicadas a la clínica psicoanalítica en el *setting* de consultorio cuando empecé a leer gran cantidad de artículos que mostraban, evidentemente, la misma calidad de elucidación de los del campo hospitalario. En esos artículos, así como en los encuentros presenciales, los conceptos freudianos, kleinianos, bionianos, winnicottianos y de varios autores, como los Baranger, Meltzer, Ferro, Ogden, entre otros, se integraban armónicamente a la originalidad de sus propias concepciones, siempre con material clínico ilustrativo.

Entre sus contribuciones originales, con varios trabajos premiados, se destacan el modelo del teatro en el consultorio de análisis, la conceptualización de las formas crónicas y agudas del *enactment*, los conceptos de sueño-de-a-dos, no-sueño y no-sueño-de-a-dos, la función alfa implícita, las vicisitudes de los procesos de simbolización y no simbolización, la persona “real” del analista, además de las relevantes formulaciones sobre suicidio, clínica de adolescentes, clínica *borderline*, fanatismo y criterios de validación clínica en psicoanálisis, revelando la complejidad que implica el manejo de la técnica psicoanalítica. Como Donald Moss llegó a comentar en el Congreso Internacional de Psicoanálisis realizado en México en 2014, la belleza estilística del texto cassorliano evoca cuadros renacentistas, por la extraordinaria fuerza y convicción narrativas, en sintonía con un auténtico compromiso científico en la investigación clínica.

Mi formación fue cobrando cada vez mayor sentido y, espontáneamente, Roosevelt fue volviéndose un interlocutor próximo, siempre disponible para conversar sobre mis indagaciones e inquietudes en ese proceso.

En 2008, cuando volvió del Congreso Internacional de Psicoanálisis en Chicago, donde presentó material clínico en el *working party* “La escucha de la escucha”, coordinado por Haydée Faimberg y Antonio Corel, estaba entusiasmado con la idea de hacer algunas adaptaciones para ofrecer la actividad como seminario electivo. Experimentalmente, solicitó al grupo entonces inscripto que alguien presentara material clínico del mismo paciente en los ocho encuentros, procurando reproducir la experiencia de inmersión. Ante el silencio de los colegas y la oportunidad de profundizar la comprensión de mi relación con un paciente bastante difícil, me ofrecí voluntariamente a lo que acabó siendo una de las experiencias más significativas de mi formación. Y así cobraba vida el embrión del *working party* “Microscopía de la sesión analítica”.

Cuando me convertí en miembro asociada, en 2010, tuve la alegría de la honrosa invitación de Roosevelt para el monitoreo, y pasamos a desarrollar los procedimientos de la microscopía, hasta que en 2012 él recibió una invitación de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal) para ofrecer un *working party* en congresos, convite que poco tiempo después recibió también

de parte de la Federación Brasileña de Psicoanálisis (Febrapsi), así como de algunas federaciones de Brasil y de algunos países de Sudamérica. Más recientemente, la microscopía fue reconocida como uno de los modelos de *working parties* de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA, por sus siglas en inglés).

En este modelo, las sesiones psicoanalíticas se examinan en detalle, microscópicamente. Se invita al grupo a “soñar” pasajes de la sesión. Cuando estos “sueños” se aproximan a hechos seleccionados, se propone que el grupo “sueñe” intervenciones o interpretaciones. Se elige algunas, y el grupo intenta identificar las teorías implícitas que llevaron a ellas. A continuación, estas se comparan con las realizadas efectivamente por el analista que presentó el material, y así sucesivamente, en los pasajes subsiguientes. La evaluación de los participantes, efectuada después del encuentro grupal, muestra que la actividad ha sido fértil, con transformaciones en la manera de percibir la propia clínica, exactamente como en mi propia experiencia. De a poco fue constituyéndose un equipo de coordinación, con la intención de que la microscopía siguiera siendo realizada por coordinadores formados.

Algunos meses antes del congreso de la Fepal realizado en octubre de 2024 en Río de Janeiro, me contó de su enfermedad y del pronóstico del tratamiento quirúrgico, y me invitó a coordinar la microscopía prevista para el pre-congreso. Al principio la decliné, argumentando que sería mejor correrme, pues todos comprenderían la situación y, poniéndome en el lugar de los colegas inscriptos, dije que sería decepcionante una microscopía sin él, a lo que me respondió enfáticamente: “¡Lo que importa es la microscopía, no Cassorla, y ahora cuento con tu coordinación!”. Al mismo tiempo muy triste e inmensamente honrada y agradecida, quedé y aún estoy admirada de su desprendimiento, su espíritu genuinamente científico y su generosidad.

El generoso autor, profesor e interlocutor estuvo presente durante toda mi carrera y se volvió un gran amigo, con quien pude compartir proyectos, coautoría en publicaciones, experiencias clínicas, institucionales y personales, dificultades, dolores, sueños y no sueños...

En 2016, por invitación suya, tuve la oportunidad de detallar su producción académica y psicoanalítica en un texto para un libro compilado por Jean Marc Tauszik, titulado *Pensamento psicanalítico latino-americano [Pensamiento psicoanalítico latinoamericano]*¹, donde constan datos de su biografía y de todas sus publicaciones científicas hasta entonces, como en los párrafos siguientes:

Los antepasados de Roosevelt Cassorla fueron expulsados de Andalucía en 1492 por la Inquisición católica. Allí existe aún la ciudad Cazorla. La fuga hacia los Balcanes y la supervivencia durante casi quinientos años como minoría orgullosa de las tradiciones sefaradíes, incluyendo la lengua española, forman parte de sus mitos infantiles. A ellos se agregaron la saga migratoria de sus padres hacia América Latina (Argentina y Chile) y los embates en

1. El libro no llegó a tener una versión impresa, y la versión digital estuvo disponible solo temporariamente en el sitio de la Fepal.

que buscaban integrarse, pero sin someterse a rebaños mayoritarios. Cassorla nació en Temuco, Chile. La temprana pérdida de su padre lo obligó a migrar, con siete años, a San Pablo, Brasil. Extranjero, revivió las batallas míticas transgeneracionales. Su nombre, Roosevelt, homenaje de su padre al presidente que enfrentó a los nazis, se volvió un estigma positivo: habría que luchar, siempre, contra factores mortíferos. El autor cuenta que esa omnipotencia fue modificada creativamente por el análisis personal, transformando su exagerada capacidad de indignación en potencia y humor, que, según él, son suficientemente creativos “cuando no resuelven retomar su aspecto saboteador”. Cassorla valoriza, en esos aspectos, la cultura sefaradí. Medicina era la elección profesional obvia para abordar el sufrimiento y la muerte. Curar enfermos, no obstante, era muy poco. Había que “curar” la sociedad, y en eso Cassorla estaba acompañado por muchos otros jóvenes idealistas que adherían a recetas ideológicas supuestamente infalibles.

Se dedicó a la salud pública y luego se convirtió en profesor del Departamento de Medicina Preventiva y Social de la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Estatal de Campinas (Unicamp). Profundizó en epidemiología y ciencias sociales aplicadas a la salud, y fue quien implantó el primer Programa de Comunidad de esa universidad en la década de 1970. En Brasil se vivía la dictadura militar. Trabajar con la comunidad era una actividad considerada sospechosa –tanto por la derecha como por cierta izquierda–. En su ingenuidad de joven, Cassorla se sentía atrapado. Esa sensación lo hizo buscar un análisis personal. A partir de ese momento, su curiosidad en relación con fenómenos emocionales se volvió prioritaria.

En 1983 inició su formación psicoanalítica en la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Se convirtió en miembro asociado en 1989, miembro efectivo en 1992 y analista didacta en 1997. Al mismo tiempo, participaba del Núcleo de Psicoanálisis de Campinas (posteriormente vinculado a la IPA). En 2003 se apartó de su cargo universitario para dedicarse solamente al psicoanálisis, pero siguió colaborando con la universidad como profesor titular invitado. Mantuvo sus actividades de supervisor de residentes de psiquiatría y de un servicio que creó en 1996, dedicado a la atención de estudiantes de medicina que enfrentan problemas emocionales. Este servicio actualmente atiende a todos los estudiantes, becarios y residentes del área de salud de la universidad.

Obtuve un profundo aprendizaje en los meses anteriores a su fallecimiento, desde que me contó sobre su enfermedad con rara serenidad ante la posibilidad de morir. Cuando conversamos sobre algunos planes de trabajo, con deseo y esperanza de nuevas realizaciones, me dijo tranquilamente: “Pero no olvides que puedo no sobrevivir a la cirugía”. De hecho, no sobrevivió, partiendo el mismo día y mes de la muerte de Sigmund Freud, remitiendo a las “reacciones de aniversario” que tanto investigó. Su buen humor, sabiduría y genialidad permanecen vivos dentro de mí y de muchos colegas que lo conocieron.

Una curiosa coincidencia parece representar esa vitalidad permanente. Sacudida por la tristeza, sin voluntad de manejar el auto hasta la ceremonia de su entierro, llamé un taxi. El trayecto fue tranquilo, la tarde era linda y soleada, y al llegar al cementerio, con intención de indicar el camino el portero preguntó de quién era el velorio, y yo respondí: “Roosevelt Cassorla”. El simpático taxista se volvió hacia mí con los ojos bien abiertos y preguntó: “¿Cassorla? ¿Con dos eses?”. Respondí: “Sí”. Él prosiguió: “Cassorla con dos eses es mi apellido, y es raro. Te muestro mi documento”. Y me lo mostró, bastante sorprendido, ¡como yo!

Una vez más, en la última despedida, pude contar con la compañía y la conducción de Cassorla...

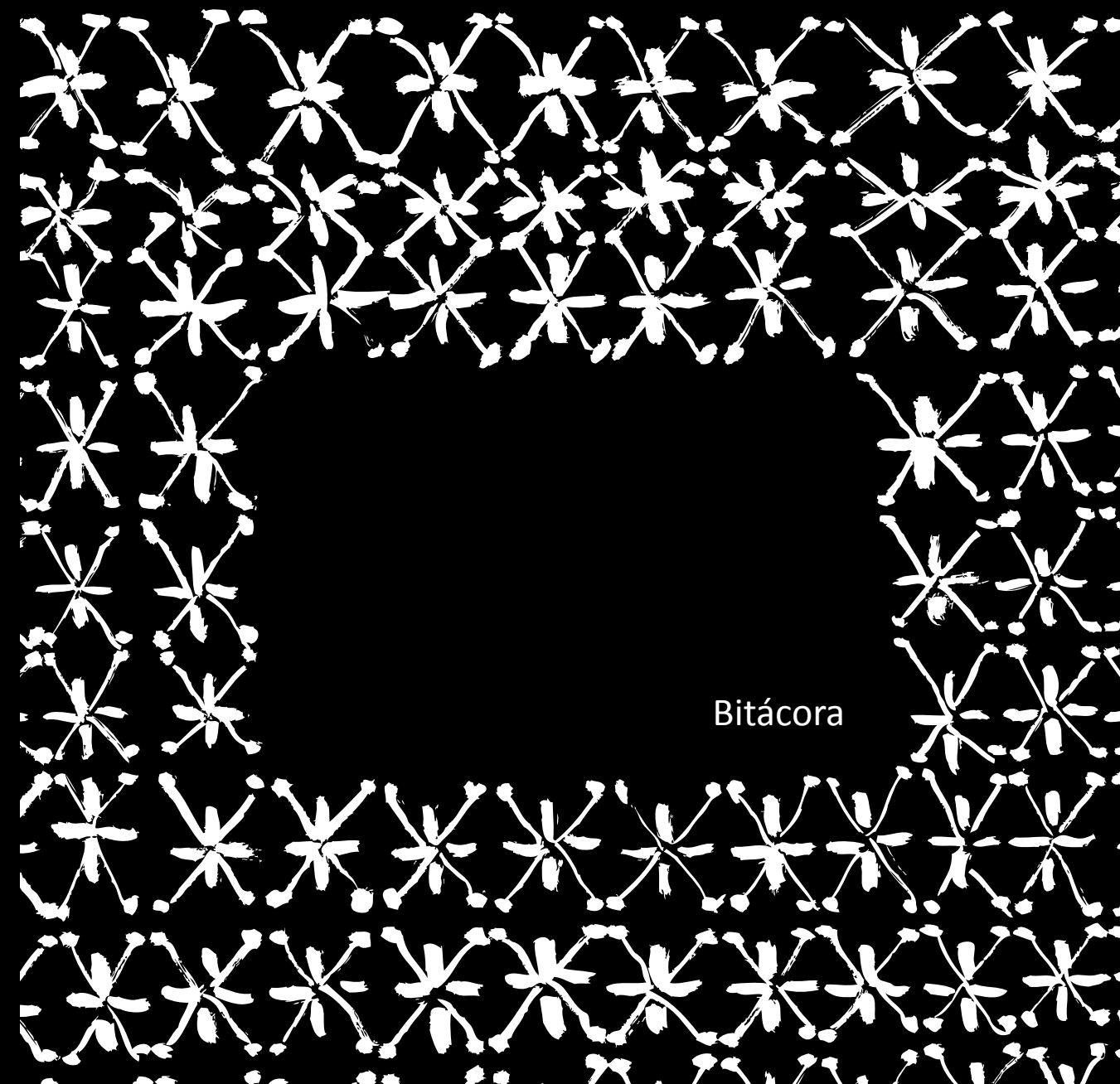
Referencias

Duarte Gavião, A. C. (2016). Roosevelt Cassorla. En J. M. Tauszik (comp.), *Pensamento psicanalítico latino-americano*. (Inédito).

Traducción del portugués: Gastón Sironi



Héctor Solari
Mirando la guerra, 34 (2015), pastel sobre papel, 38,5 x 65 cm



Bitácora

Los desbordes del perder

Solía pensar que nunca perdería a nadie si lo fotografiaba lo suficiente. De hecho, mis fotos muestran cuánto he perdido¹.

El arte tiene el don de acercarnos a lugares en donde intentamos los entendimientos, la ilusión de responder, la engañosa calma de no *perder* a la vez que nos captura y nos deja necesariamente perdidos.

Cuando las imágenes hacen desbordar la letra, la captura resulta inminente al espectador. Algo similar pasa con el perder. Un tarro de pintura excedido de contenido o el acrílico corriendo por el lienzo hasta perderse, desafiando el límite y metaforizando esa acción. El desborde tiene ese algo del accidente, del tropiezo, tal como el inconsciente. Pero, a la vez, es una idea que se aleja de algunos usos que se le ha dado desde el psicoanálisis al término y se acerca a eso que no debe ser contenido porque solo libre de sentidos y límites adquiere función creativa. ¿Qué sucede más allá del borde? ¿Qué nos espera después de la línea del horizonte? En aquellas imágenes donde el perder juega con la libertad, se hace inevitable el interjuego entre lo que desborda y lo que nos transforma.

* Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Montevideo, Uruguay.

1. Conocida frase de Nan Goldin, mencionada en el documental *All the beauty and the bloodshed*, dirigida por Laura Poitras (2022).

Anamaría McCarthy, fotógrafa norteamericana radicada en Perú, nos acompaña con una selección de su obra desde una pregunta que se nos presentó cual hipótesis curatorial: ¿Dónde se aloja la pérdida?

En un punto de partida sin respuesta determinada, toma el recuerdo como elemento para ir hilvanando este recorrido que esperamos que haga el lector en el interjuego letra-imagen que proponemos en este nuevo número.

En su obra *Nostalgia* (2023), donde sus personajes cotidianos se tornan nuestros, realiza un uso de la pintura junto con fotografías de su propia historia familiar, recurso que caracteriza su obra, invitándonos a recorrer una intimidad compartida a través de los archivos fotográficos de su padre. McCarthy delicadamente trabaja sobre los bordes al extender la escena pintando sobre los marcos de las obras y trabajar con los fantasmas de su vida.

De manera casi azarosa, la artista encuentra y logra capturar las salas del Museo Metropolitan de Nueva York vacías, en esos momentos de cambios de montajes expositivos. Serán estas imágenes las que irá interviniendo llenando el vacío, o lo perdido, con fotografías propias de su línea familiar. La imagen que da apertura a este número evoca el movimiento constante e inherente de la vida, colocando el perder en ese lugar dinámico y vital desde donde parece emerger el chico fotografiado.

En *Marcel nadando*, McCarthy (2010) retrata a su propio hijo, parafraseando la metamorfosis de la vida. Nos acerca la idea de pérdida como movimiento, además del emerger desde las profundidades del mar, una idea de perder que se aleja del binomio perder-ganar, y se habita desde lo dinámico. Las imágenes en *Empty rooms* (2024) también juegan con el borde, la pérdida concreta de quien no está y la inmensidad de la presencia/ausencia tomando todo el espacio en un montaje desafiante y conmovedor.



Anamaría McCarthy
Marcel nadando (2010), fotografía intervenida,
serie *Empty Rooms*

Años más adelante, la obra de tapa será llevada a ser parte de la muestra *Empty rooms* en el mismo museo, pero esta vez será montada, en blanco y negro, en un banco de la sala, quedando el cuerpo enmarcado y contenido bajo las líneas de un rectángulo de madera.

La muerte, asociación cercana del perder, aparece en el enlace que elegimos hacer con la obra de Héctor Solari, artista plástico uruguayo radicado en Alemania, que presenta

una serie de dibujos que combinan la hermosa liviandad del trazo y la fuerza de la imagen, convirtiéndose en una obra conmovedora y de crítica social. Con dos series de dibujos, *Mirando la guerra* (2015) y *Paisajes después de la batalla* (2019), hace foco constante en la violencia mundial, en tiempos en los que esta se nos impone. La muerte es hoy como la sexualidad de antes, dice Ariès (1975/2000); es aquello de lo que no hablamos o lo hacemos como si no existiera. Habla del *silencio de las costumbres*; será constantemente el arte el que nos invite a no caer en la desensibilización a la que, parece, estamos siendo insistentemente invitados.

Ambos artistas nos invitan a una mirada que nos hace establecer otra posible relación con los objetos, donde los límites que se desdibujan y desbordan son los del *perder*.

Referencias

- Ariès, P. (2000). *Historia de la muerte en Occidente: Desde la Edad Media hasta nuestros días*. Acantilado. (Trabajo original publicado en 1975).
- McCarthy, A. (2010). *Marcel nadando*, [fotografía]. Colección privada.
- McCarthy, A. (2023). *Nostalgia* [serie de fotografías intervenidas con diferentes técnicas]. <https://www.anamariamccarthy.net/nostalgia>
- McCarthy, A. (2024). *Empty rooms* [serie de fotografías intervenidas digitalmente]. <https://www.anamariamccarthy.net/empty-rooms-2020>
- Poitras, L. (directora) (2022). *All the beauty and the bloodshed* [película]. Praxis Films.
- Solari, H. (2015). *Mirando la guerra* [pastel sobre papel, lápiz sobre papel; video monocal].
- Solari, H. (2019). *Paisajes después de la batalla* [pastel sobre papel, lápiz sobre papel; video monocal].

Arquitectura y corporalidad: El espacio como escenario de la pérdida

Desde un punto de vista fenomenológico, los espacios arquitectónicos y los urbanos nos afectan profundamente, en parte porque se articulan con nuestra concepción del cuerpo, su morfología y sus posibilidades de movimiento. La arquitectura no es neutra: convoca, delimita, alberga. Su experiencia está anclada en una percepción corporal, un saber kinestésico. El orden del cuerpo –su ritmo, sus límites, sus gestos– constituye el trasfondo dinámico de toda vivencia arquitectónica. Desde esta perspectiva, toda arquitectura es escénica, no únicamente la escenografía en sentido teatral. El cuerpo establece con el espacio un vínculo de implicación activa: mide, recorre, ocupa, trastoca. La arquitectura no existe sin cuerpo; sin él, no hay superficie tocable ni límite habitable.

Las formas arquitectónicas interpelan el cuerpo, lo invitan o lo constriñen a ciertas posturas, gestos o desplazamientos –que a veces se concretan, otras quedan como virtualidades–. La arquitectura se percibe, ante todo, a través del sentido del movimiento. En sus momentos más logrados, la arquitectura evoca la danza: se vuelve escenario virtual, latente. Por eso, todo proyecto espacial debería contener una lógica coreográfica; su composición ha de incluir el tiempo como dimensión estructural.

La determinación del lugar

Diseñar es, antes que nada, determinar lugares. La arquitectura establece estaciones en el devenir de la vida, umbrales de tránsito, territorios de interrupción. Pero el lugar no es solo coordenada espacial: es también afecto, apego, inscripción psíquica. Todo lugar significativo es un montaje entre espacio y tiempo.

Ritmos espaciales

En el diseño arquitectónico, el ritmo opera como articulación temporal del espacio. Columnas, arcadas, ventanas, calles, hileras: son secuencias, frases materiales que imprimen una lógica de movimiento. Diseñar no es ordenar objetos, sino estructurar el tiempo. En este sentido, la arquitectura puede ser leída como partitura, como coreografía espacial.

Escenas silenciosas

Los caminos y los lugares son los elementos primarios de la arquitectura como escenario del movimiento. Pero en la complejidad de sus configuraciones escénicas, emergen dos pulsiones opuestas: una tiende al silencio, a la serenidad; la otra al desborde, al caos. Ambas responden a anhelos profundos. Una busca congelar el tiempo en el espacio, aspira a la eternidad. La otra intenta disolver el espacio en el fluir del instante, invoca la potencia del presente.

La arquitectura puede ser refugio para la meditación, lugar para la interioridad. Pero también puede ser cárcel, dispositivo de parálisis, forma sutil de violencia. Puede inmovilizar, castigar, incluso matar. Así, la expulsión del tiempo puede operar como protección o como condena. En un caso, concentra al sujeto; en el otro, lo disuelve.

Pérdida

La guerra, el exilio, la demolición, entre otras formas de destrucción, implican la pérdida de un lugar, de un espacio, de una arquitectura. El apartamento abandonado, la casa arrasada, la ciudad destruida: estas escenas condensan no solo una ruina física, sino una devastación simbólica. La arquitectura deviene entonces índice del trauma.

Sin ningún lugar

La vivencia de la desaparición del lugar propio constituye uno de los sentimientos espaciales más radicales de pérdida. Es la experiencia de estar fuera de todo mapa, sin arraigo, sin refugio. Esta deslocalización no es solo geográfica, sino psíquica: el sujeto queda despojado de referencias y flota en una topología sin bordes.

La guerra, como dispositivo extremo de aniquilación, produce esta forma de extravío: expulsa del espacio, pero también del tiempo. El cuerpo ya no encuentra inscripción; se torna errante, espectral.

La eternidad del fugitivo

El espacio no es estático: convoca acontecimientos y condensa temporalidades. En este sentido, el espacio arquitectónico es virtual,



Héctor Solari
Te en Kabul, 5 (2010), pastel sobre papel, 50 x 64 cm

* Artista uruguayo, Berlín, Alemania.

en tanto está preñado de posibilidades. No es mero contenedor, sino matriz de lo vivible. Pero esa vivencia puede interrumpirse bruscamente. La arquitectura, en su fragilidad, revela su cara más expuesta frente a la violencia.

La guerra irrumpe como fuerza de desarticulación radical: arrasa con las formas construidas, pero también con las tramas del tiempo. No solo destruye edificios, sino que arruina la posibilidad misma de habitar. El hogar se convierte en escombros; la ciudad, en esqueleto. La continuidad vital –el tiempo cotidiano, los rituales del cuerpo– se ve abolida. El sujeto queda suspendido, fuera de escena.

En contextos de violencia extrema, el espacio se vuelve ilegible: lo familiar deviene extraño, lo sólido se torna inestable. Las paredes, que antes protegían, ahora amenazan; los pasillos se convierten en corredores de fuga o de encierro, en trampas. Es el cuerpo el que testimonia esta conmoción espacial: huye, se encoge, se esconde, tiembla.

El tiempo se disloca. Ya no hay antes ni después, sino una sucesión de instantes desmembrados. El presente se estira hasta la extenuación o se colapsa. En ese escenario, el diseño arquitectónico cede su lugar a la urgencia, al refugio precario, al búnker. La arquitectura desaparece como proyecto y subsiste apenas como resto.

Frente a esta realidad, pensar el espacio arquitectónico no puede desligarse del trauma. Las “perturbaciones” ya no son meros gestos formales: son huellas, cicatrices materiales del acontecimiento violento. Las grietas, los vacíos, las ausencias físicas en el tejido urbano se convierten en síntomas.

La ciudad bombardeada es también una cartografía del inconsciente: cada fragmento evoca una pérdida, cada ruina señala un duelo no elaborado.

Quizás allí, en esos restos, comience otra forma de arquitectura: una que no pretende borrar la pérdida, sino inscribirla. Una arquitectura que no niegue la destrucción, sino que

la acoja como memoria, como advertencia. Que permita reconstruir –no solo lo habitacional, sino el tiempo mismo– como posibilidad de seguir viviendo.

Posdata

El presente texto se desarrolla en el marco de mi práctica docente y artística, articulando reflexiones sobre la arquitectura, el cuerpo y la experiencia espacial en contextos de pérdida y violencia. Forma parte de las investigaciones que llevo adelante en el seminario *Danza y arquitectura*, dictado en la Escuela Superior de Danza Palucca de Dresde (Alemania), y se nutre de los aportes teóricos de Wolfgang Meisenheimer (*Architektur, Musik, Tanz, szenische Künste*, 1995/1996), Christian Norberg-Schulz (*Vom Sinn des Bauens*, 1979) y diversos artículos sobre danza contemporánea de Gerald Sigmund.

Durante el proceso de redacción se consultaron también trabajos de Juhani Pallasmaa, Maurice Merleau-Ponty, Henri Lefebvre, Paul Ricoeur y Walter Benjamin.

La versión final del texto fue editada con el auxilio de la herramienta de inteligencia artificial Chat-GPT (versión gratuita), empleada como apoyo en tareas de reformulación estilística.

Referencias

- Meisenheimer, W. (1996). *Architektur, Musik, Tanz, szenische Künste*. Dokumentationsstelle des FB Architektur. (Trabajo original publicado en 1995).
- Norberg-Schulz, C. (1979). *Vom Sinn des Bauens*. Electa/Klett-Cotta.

Autores en este número

Thamy Ayouch

Psicoanalista. Profesor titular del departamento de Estudios Psicoanalíticos de la Universidad Paris-Cité y profesor visitante extranjero en la Universidade de São Paulo (USP). Autor de artículos y libros en francés, portugués, español e inglés. Investiga los efectos psíquicos de las discriminaciones, hibridando psicoanálisis y estas temáticas.

thamy.ayouch@gmail.com

Jorge Castro Ribeiro

Profesor asociado e investigador en musicología y etnomusicología de la Universidade de Aveiro (UA). Presentador de conciertos sinfónicos. Ha publicado libros, ensayos, grabaciones etnográficas y documentos audiovisuales. Realizó presentaciones científicas en Portugal, España, Francia, Reino Unido, Irlanda, Alemania, Estados Unidos de América, Canadá, Brasil, Mozambique, Ghana y Sudáfrica

jcribeiro@ua.pt

Miriam Cristiane Alves

Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre (SBPdePA). Psicóloga, magíster y doctora en Psicología por la Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Profesora del Departamento y del Programa de Posgrado en Psicología Social e Institucional de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Coor-

dinadora del Núcleo de Estudos e Pesquisas E'léekò. Coordinadora del Fórum Permanente de Ações Afirmativas da ANPEPP. Miembro del Instituto de Psicoanálisis de la SBPdePA.

miriamalves.ufrgs@gmail.com

Alberto Díaz Araya

Profesor Titular del Departamento de Ciencias Históricas y Geográficas de la Universidad de Tarapacá (UTA). Se ha especializado en etnohistoria y estudios antropológicos sobre pueblos originarios aymaras, quechuas y afrodescendientes del norte de Chile, investigando las prácticas cúlteras y festividades que se desarrollan en los territorios y santuarios andinos.

albertodiaz@academicos.uta.cl

Ana Clara Duarte Gavião

Miembro efectivo de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Directora Científica de la Federação Brasileira de Psicanálise (Febrapsi; 2024-2025). Coordinadora del Centro de Atendimento Psicanalítico (CAP) de la SBPSP (2020-2024). Editora del *Journal de Psicanálise* de la SBPSP (2017-2020). Magíster y doctora en Psicología Clínica por el Instituto de Psicología de la Universidade de São Paulo (USP).

gaviaoanacalara@gmail.com

Valeria García Cannock

Analista en función didáctica de la Sociedad Peruana de Psi-

coanálisis (SPP). Coordinadora de la Comisión Docente del Instituto de la SPP. Docente del Instituto de Psicoanálisis (SPP) y de la Maestría en Intervención Clínica Psicoanalítica de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Magíster en Estudios Teóricos en Psicoanálisis (PUCP). Doctoranda en Estudios Psicoanalíticos por la PUCP.

garcia.cannock@gmail.com

Samuel Gilbert de Jesus

Doctorado en cinema e audiovisual por la Université Paris-III-Sorbonne-Nouvelle y posdoctorado en Artes por la Escola de Comunicações e Artes (ECA) de la Universidade de São Paulo (USP). Profesor, doctor e investigador en Historia del Arte y de la Imagen en la Facultad de Artes Visuales, y Coordinador del Programa de Posgrado en Arte y Cultura Visual de la Universidade Federal de Goiás (UFG).

samuel.dejesus@ufg.br

Fernanda Graneiro Bastos

Graduada en Servicio Social por la Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Posgraduada en Gestión Urbana Salud por la Escola Nacional em Saúde Pública (ENSP), Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz). Magíster en Políticas Públicas por la Faculdade de Serviço Social de la UERJ. Preceptora de residentes de Servicio Social y gestora de la coordinación de proyectos y ac-

ciones extensionistas del Núcleo de Estudos da Saúde do Adolescente (NESA).
fernandagraneiro@gmail.com

Celso Gutfreind

Miembro titular con funciones didácticas de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de Porto Alegre (SBPdePA). Doctor en Psicología por la Université de Paris. Escritor con 54 libros publicados, entre poemas, ensayos, literatura infanto-juvenil, crónicas y teatro.
celso.gut@terra.com.br

Ariana Harwicz

Nació en Buenos Aires en 1977, vive en Francia desde 2007. *Mate, amor* (2012) recibió numerosos premios y fue adaptada a teatro y cine (Cannes, 2025, con Scorsese como productor). Traducida a más de veinte lenguas, su última novela es *Perder el juicio* (2024). Su ópera *Dementia* se estrenará en mayo de 2026 en el Teatro Colón.
ari.harwicz@gmail.com

Julio Hirschhorn Gheller

Médico por la Facultad de Medicina de la Universidade de São Paulo (USP). Psiquiatra por el Instituto de Psiquiatría del Hospital das Clínicas de la Facultad de Medicina de la USP. Miembro efectivo y analista didacta de la Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Docente del Instituto Durval Marcondes de la SBPSP.
juliohg@uol.com.br

Mariano Horenstein

Psicoanalista titular con función didáctica de la Asociación Psicoanalítica de Córdoba (APC). Representante por Latinoamérica en el *Board* de la International Psychoanalytical Association (IPA). Exeditor en Jefe de *Calibán-RLP*. Autor de los libros *Psicoanálisis en lengua menor*, *Brújula y diván*, *El psicoanálisis y su necesaria extranjería*, *Funambulistas: Travesía adolescente y riesgo* y *Conversaciones de diván*.
www.marianohorenstein.com
mmhorenstein@gmail.com

Serapio Marcano

Miembro titular de la Sociedad Psicoanalítica de Caracas (SPC), la Asociación Panameña de Psicoanálisis (APAP), la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal) y la International Psychoanalytical Association (IPA). Expresidente de la Asociación Venezolana de Psicoanálisis (ASOVER, SPC, Fepal). Exdirector del Instituto de la SPC. Miembro de la Casa de Delegados de IPA 2000-2003. Coautor del libro *Terrorismo de Estado y violencia psíquica*. Autor del libro *Desafíos del psicoanálisis hoy*. Redactor por Latinoamérica de la *Inter-Regional Encyclopedic Dictionary of Psychoanalysis* (IRED).
marcano.serapio@gmail.com

Marília Mello de Vilhena

Magister en Psicología Clínica por la Pontificia Universidade de Católica do Rio de Janeiro

(PUC-RJ). Graduada y licenciada en Filosofía por el Instituto de Filosofia y Ciencias Sociais (IFCS) de la Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Doctora en Comunicación por la Escola de Comunicação (ECO-UFRJ). Psicóloga del Núcleo de Estudos da Saúde do Adolescente (NESA) de la Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).
mamevi777@gmail.com

Constanza Michelson

Psicóloga por la Universidad Diego Portales y magíster en Psicoanálisis. Escritora y ensayista, es autora de *50 sombras de Freud* (Catalonia, 2015), *Neuróticas* (Planeta, 2017), *Capitalismo del yo* (Paidós, 2020), *Hacer la noche* (Paidós, 2022) –galar donado con el Premio Mejores Obras (segundo lugar, mención ensayo)– y *Nostalgia del desastre* (Seix Barral, 2024) –Premio de la Crítica, mención ensayo no ficción–.
constanzamichelson@gmail.com

Lilia Moritz Schwarcz

Historiadora de arte y política, y antropóloga. Profesora titular y *senior* del Departamento de Antropología de la Universidade de São Paulo (USP), y académico global/profesor visitante de la Princeton University. Miembro del Consejo Consultivo del Patrimonio Cultural del Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), del Consejo de Desenvolvimento Econômico Social Sustentável

de la República y de la Academia Brasileira de Letras. Autora de diversos libros y curadora de diversas exposiciones
lili.schwarcz@gmail.com

Marta Lewin

Miembro titular con funciones didácticas de la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (APdeBA). Licenciado en Psicología y licenciado en Ciencias de la Educación por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Psicoanalista. Especialista en Niños y Adolescentes por la International Psychoanalytical Association (IPA). Exsecretaria docente de la carrera de Especialización en Psicoanálisis (2007-2009). Exdirectora de la revista *Controversias* online (2015-2018). Excoordinadora del Área Migraciones de APdeBa (2019-2023). Excoordinadora del equipo Admisión, Especialización en Psicoanálisis del Instituto Universitario de Salud Mental (IUSAM 2021-2024). Integrante de la Comisión de Formación y Transmisión de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal, 2025).
martalewin@ahfsa.com.ar

Jorge Luyando Hernández

Psicoanalista, miembro adherente de la Asociación Psicoanalítica Mexicana (APM). Psiquiatra de Enlace por el Instituto Nacional de Ciencias Médicas y Nutrición Salvador Zubirán (INCMNSZ), Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Maestro en Filosofía y Humanidades por el Centro de Cultura Casa Lamm. Doctorando en Filosofía de la Universidad Autónoma de Guadalajara (UAG).
jorgeluyando@yahoo.es

Inês Oseki-Dépré

Profesora emérita de Literatura General y Comparada de la Universidade de Aix-Marselha, donde creó el máster de Traducción Literaria. Especialista en traducción literaria, es autora de obras como *Théories et pratiques de la traduction littéraire*, *De Walter Benjamin à nos jours*, *Traduction et Poésie*. Tradujo a Guimarães Rosa, Antônio Vieira, Fernando Pessoa, Haroldo de Campos, Joao Cabral de Melo Neto, Drummond de Andrade, entre otros.
inesoseki@gmail.com

Tiziana Palmiero

Investigadora de la Universidad de Tarapacá (UTA). Doctora en Estudios Latinoamericanos y magíster en Artes, mención Musicología, por la Universidad de Chile (Uchile). Formada en el conservatorio Luigi Cherubini de Florencia (Italia), donde estudió arpa y composición. Investiga manifestaciones musicales coloniales vinculadas a ceremonias de los pueblos originarios de los Andes.
tizianapal@hotmail.com

Stefan Reich

Psicoanalista de la Sociedad Peruana de Psicoanálisis (SPP). Socio de Adapsys Perú y di-

rector del Centro de Liderazgo de la Universidad del Pacífico (LideraUP). Doctorado en The Chicago School of Professional Psychology (TCSPP), máster en Administración Pública en la Harvard Kennedy School (HKS) y postdoctorado en Harvard Medical School (HMS)/Cambridge Hospital. Eisenhower Fellow 2013.
stefandreich@gmail.com

Florencia Romero

Médica por la Universidad de Buenos Aires (UBA, 2002); residencia en Pediatría, Hospital Garrahan, Buenos Aires (2006); maestría en Salud Pública en Países en Desarrollo, en The London School of Hygiene & Tropical Medicine (LSHTM, 2014). Trabajó con Médicos Sin Fronteras (MSF, 2006-2023). Participó en misiones humanitarias en Liberia, Zimbabue, Zambia, Perú, Uganda, Níger, Haití. Trabajó también en las oficinas de MSF Suiza en Ginebra, como referente médico, responsable de programas de salud en Medio Oriente y América Latina. Y luego como responsable de la Unidad de Salud del Personal. Actualmente trabaja en la fundación Terre des hommes Lausanne, donde es la responsable de Salud y Bienestar del personal.
flor.rom@gmail.com

Cristiane Mota Takata

Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBPSP). Psicóloga. Especialista en Psicología

de la Salud y Psicofarmacología. Miembro afiliado al Instituto Durval Marcondes de la SBPSP. Integrante de la Rede Interamericana de Pesquisa em Psicanálise e Política (Redippol).
cris.takata@gmail.com

Néstor Marcelo Toyos

Psicoanalista y psiquiatra. Miembro Titular de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA), la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal) y la International Psychoanalytical Association (IPA). Actualmente es Secretario Científico de APA. Autor de numerosos trabajos publicados en su país y en el extranjero. Autor de los libros *Sustancia Freud* (2016) y *La cuerda floja* (2024).
ntoyos@intramed.net

Maria Alice Tourinho Baptista

Psicóloga del Centro para Doença de Alzheimer e Outros Transtornos Mentais da Velhice, Instituto de Psiquiatria de la Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Especialista en Psicogeriatría y en Salud Mental por la UFRJ. Magíster y doctora en Salud Mental por la UFRJ. Psicoanalista de la Sociedade Psicanalítica do Rio de Janeiro (SPRJ) y de la International Psychoanalytical Association (IPA). Co-Chair del comité Perspectivas Psicoanalíticas del Envejecimiento, de la IPA.
mariatb42@gmail.com

Cecilia Teodora Rodríguez Plasencia

Miembro titular en funciones didácticas en Asociación Psicoanalítica de Guadalajara (APG). Excoordinadora de la Comisión de Formación y Transmisión del Psicoanálisis de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal, 2020-2024). Exintegrante del Comité Científico de Fepal (2018-2020). Exsecretaria suplente de Fepal (2016-2018). Exintegrante del Equipo Editor de *Calibán-RLP*. Mención honorífica del Comité de Educación de la International Psychoanalytical Association (IPA) por el ensayo “Transformaciones dentro de los modelos en formación psicoanalítica y la incidencia de los movimientos institucionales en el contexto actual” (2025).
rgzcecilia@hotmail.com

María Laura Trotta

Miembro titular didacta de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA). Miembro de la International Psychoanalytical Association (IPA) y la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal). Coenlace del Committee on Women and Psychoanalysis (COWAP)-APA. Codirectora de Margen Psicoanalítico. Autora de *El Edipo en cuestión: Freud, Lacan, el binarismo y su deconstrucción* (2024). Coautora de libros y autora de artículos en revistas de psicoanálisis.
lauratrotta65@gmail.com

Christopher Paul Valender Ulacia

Graduado Cum Laude de la licenciatura en Cinematografía de la Escuela Superior de Cine, especializándose en dirección y edición. En su filmografía destaca, como director, *Báculo de Moisés*, *Privada Florida* y el documental *Decíamos ayer*. Ganador del FOCINE para óperas primas de escuelas de cine 2024, Instituto Mexicano de Cinematografía (IMCINE), con el proyecto *La canícula de agosto*.
christophervalender1@gmail.com

Liza M. Zachrisson

Psicóloga clínica por la Universidad Francisco Marroquín (UFM). Psicoanalista en formación en el Instituto Latinoamericano de Psicoanálisis (ILaP). Posgrado en Medicina Psicosomática y Psicología de la Salud, Universidad de San Jorge. Cofundadora de revista *Lúdica*. Colaboradora del libro *Dear Institute* (2024). Docente y supervisora universitaria en distintas universidades en Guatemala.
liza.maria.zv@gmail.com



Lineamientos para los autores

Calibán

Revista Latinoamericana de Psicoanálisis

Calibán es la publicación oficial de la Federación Psicoanalítica de América Latina (Fepal), organización vinculada a la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA). Se ha editado en forma regular desde 1994, antiguamente bajo el título *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*.

Su propuesta editorial tiene como finalidad favorecer la divulgación y el desarrollo del pensamiento psicoanalítico latinoamericano en su especificidad, y promover el diálogo con el psicoanálisis de otras latitudes. Busca estimular la reflexión y el debate a través de la inserción de las cuestiones pertinentes al psicoanálisis en los contextos científico, cultural, social y político contemporáneos. Su periodicidad es semestral. Cada número incluirá en su contenido artículos en formato de ensayo, artículo científico, entrevista, reseña u otros que los editores consideren pertinentes.

Las opiniones expresadas en cada trabajo (incluidas las de las personas entrevistadas) son de exclusiva responsabilidad de su autor. Su publicación en *Calibán* - *Revista Latinoamericana de Psicoanálisis* no implica de modo alguno que sus editores compartan los conceptos vertidos.

1. Los trabajos que se publiquen en Argumentos deberán ser inéditos. Sin embargo, si a juicio de los editores son considerados de especial interés, podrán editarse trabajos que hayan sido publicados o presentados en congresos, mesas redondas, etcétera, con la especificación del lugar y la fecha en donde fueron expuestos originariamente.
2. En caso de incluir material clínico, el autor/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 máximo 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. Ambas versiones deberán incluir un resumen en el idioma original del artículo redactado en tercera persona y de aproximadamente 100 palabras, tanto en el idioma original del artículo como en inglés. Deberán agregarse también descriptores del listado alfabético de términos del Tesoro de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica Argentina, en el idioma original del artículo y en inglés, que está disponible en <https://www.apa.org.ar/wp-content/uploads/2015/05/alfabeticosimple.pdf>

8. 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 bajo licencia Creative Commons, en su modalidad "Attribution Non-Commercial Share Alike", la cual implica que no podrá ser utilizado con una finalidad comercial ni modificado.

9. 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.



Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

Argumentos: *Perder*

El Extranjero: Ariana Harwicz

Vórtice: Poder/Perder: El lugar del analista

Incidente: *Perder al ganar. Ganar al perder*

Dossier: **Saudade**

Textual: *Entrevista a Carlos Granés*

Ciudades Invisibles: **Guatemala**

Artistas: Anamaría McCarthy /
Héctor Solari

Calibán

Revista Latinoamericana
de Psicoanálisis

