

Fragmentos hacia lo natal

*Edmundo Gómez Mango*¹

Nacemos, por así decir, provisoriamente en algún lado. Poco a poco, componemos en nosotros el lugar de nuestro origen, para nacer después en él y cada día más definitivamente.

(R.M. Rilke)

Resumen

El autor realiza un recorrido psicoanalítico que conduce a diversas construcciones sobre los orígenes y la identidad. Junto con aportes de la historia, la literatura y la filosofía, interroga lo natal. La articulación entre lengua y lugar es trabajada desde el texto freudiano sobre lo “unheimlich”. La madre se instituye como “primera residencia hablante”. Tanto el amor por lo natal como sus desbordes mortíferos son ampliamente tratados e ilustrados desde la obra heideggeriana.

La clínica con pacientes exiliados enriquece esta perspectiva donde la lengua –como lo más propio de la identidad subjetiva, su “salvaguarda”– se experimenta como perdida y en este sentido metáfora de la angustia de castración psíquica.

El autor postula el carácter de traductibilidad como condición misma de la lengua y así plantea la hipótesis de que una especie de traductibilidad primitiva está en el origen de las lenguas.

Este modelo de la traducción permitiría entonces superar la contradicción entre las dos tendencias: el amor a lo propio o natal y lo diferente, cosmopolita.

¹. Miembro de la Asociación Psicoanalítica de Francia.
150 Av. du Mainc, 75014 Paris.
E-mail: Edmundo.Gomez@wanadoo.fr

Summary

The author carries out a psychoanalytical journey that leads to various constructions concerning origins and identity. Together with contributions from History, Literature and Philosophy, he questions the natal origins. The articulation of language and place is worked out from the “unheimlich” text of Freud. The mother is instituted as the “first speaking residence”.

Love for the natal origins and its deadly outbursts are widely dealt with and illustrated from Heidegger’s work.

Working with exiled patients enriches this point of view, where language –the subjective identity’s essence, its “safeguard”– is experienced as a loss and, in this sense, is a metaphor of the psychic castration anxiety.

The author proposes the possibility of translation as a condition of language itself, and so states the hypothesis that a kind of primitive possibility of translation would be at the origin of languages.

This model of translation then would make possible to overcome the contradiction in terms, of both tendencies: love for one’s own or natal origins, and what’s different, cosmopolitan.

Descriptores: LENGUA / IDENTIDAD / LO SINIESTRO

1.

La investigación etimológica es una actividad a la vez erudita y salvaje. Pretende llevar el vocablo a un antes de sí mismo, hacerlo salir de sus costumbres demasiado educadas, sacudir el polvo que sobre él ha depositado el uso, salvarlo del desgaste que la costumbre provoca. El etimologista obliga al vocablo a recordar el presente olvidado que lleva, ignorado, en él mismo; pretende revelar, poner al desnudo aquello que el vocablo ha olvidado por haberlo sabido en exceso: “ignorado de tanto sabido”, dice el refrán español. Deshacer esta ignorancia inscripta en el saber y el sabor de las palabras

podría ser una divisa del psicoanálisis, una caracterización casi exacta de la interpretación, en este sentido siempre y necesariamente “salvaje”.

Octavio Paz, recientemente desaparecido, evocaba con amor la etimología del nombre México: *Meztli* quiere decir “luna”, *xictli* “ombligo”, *co* “lago”. México: el ombligo del lago de la luna. En su escucha, la expresión náhuatl *atl tlachinolli*, un hieroglífico que se encuentra inscripto a menudo sobre los monumentos aztecas, resuena como una rememoración, una reminiscencia: *Atl* quiere decir agua o sangre, *tlachinolli* quemado o fuego; el agua que quema, la sangre en llamas. Para el poeta se trata de una metáfora originaria: expresa la fundación de la ciudad de México. Un texto del siglo XVI, el Codex Ramírez, La relación del origen de los indios que habitaban la Nueva España, cuenta así: “Atl tlachinolli”: la fuente muy clara y linda aquel día manaba muy bermeja, casi como sangre, la cual se dividía en dos arroyos y en la división del segundo arroyo salía el agua tan azul que era caso de espanto” (1).

El poeta se apropia de esas figuras de una salvajería escondida y originaria, las hace suyas en el ritmo de su canto:

La lluvia no te moja / eres la llama de agua

La gota diáfana de fuego / Derramada sobre mis párpados.

La convicción radical del poeta es la siguiente: estamos hechos de palabras, como todas las creaciones humanas, como las ciudades, los imperios o los Estados (3). El poema avanza hacia el encuentro de un estado primordial de la lengua, de las palabras del comienzo, de su violencia desnuda y salvaje, apenas domeñada por la forma y el ritmo del canto. El poema quiere hablar en lenguas, alcanzar una especie de Pentecostés originario, de antes de Babel, fiesta de la lengua en un estado de **traducción primordial**, que precede a la multiplicidad de lenguas. La palabra del poeta, sin cesar de ser ella misma, es también la del otro. Decir la lengua del otro, la del extranjero, en la suya, es el encanto que el poema logra cuando habla en lenguas. El núcleo del poema – como quizás el del sueño– es un objeto pre-traducido animado por el espíritu de la glosolalia creadora. Es lo que explica el milagro de resurrección de la traducción de poemas: si el traductor-poeta alcanza ese estado de la lengua que constituye el fondo de la palabra poética, vuelve a la suya propia después de haber sido fecundado por la del otro y, como en una resurrección natal, se produce en ella.

2.

¿Por qué el adjetivo natal se asocia espontáneamente al país, a la tierra, pero también a la lengua? ¿La calidad de lo natal caracterizaría un vínculo particular entre la tierra y la lengua? Derivado del latín *natus* participio de *nasci*, nacer, natal designa primeramente todo lo que concierne al nacimiento. Forma así parte de la familia de palabras reagrupadas en torno a nacer, nacimiento, y de adjetivos tales como nativo, naciente. En viejo francés se utilizaba el masculino plural natales para designar las cuatro festividades cristianas en relación al nacimiento o el renacimiento: Navidad, Pascuas, Pentecostés, Día de todos los Santos. Natalidad y natividad son dos nombres que se refieren a lo que pertenece al nacimiento, a la época o al número de nacimientos; una “natividad” es un cuadro que representa el nacimiento del niño-dios mítico. Jesús; natalicio es la conmemoración del cumpleaños, del día del nacimiento; nato e innato lo que está allí desde el inicio; natura y naturaleza también derivan de *nasci*; nativo designa la relación al sitio, el vínculo de una persona a su lugar de nacimiento, pero también: nativo es lo que pertenece por origen al objeto, y puede hablarse de la luz nativa de Sino. El oro nativo es el que se encuentra en el seno de la tierra, en estado puro. El nativismo era una corriente de ideas que insistía sobre el valor de lo innato, de aquello que el alma o el hombre poseen nativamente. Para los latinoamericanos el nativismo, cercano al criollismo, era una corriente literaria del comienzo del siglo que jerarquizaba los valores del campo y de sus habitantes, las costumbres tradicionales, oponiéndolos a la literatura de la ciudad, al cosmopolitismo, orientado hacia la modernidad (4). “Yo soy nacido nativo de...” dice el pleonismo popular (“Yo soy nacido nativo de Ferrara”, escribe Beaumarchais), lo que evoca la frase célebre de Pablo Neruda: Para nacer he nacido. Lo natal, así abierto a lo nativo, lo naciente, la natividad y la natalidad, toma origen en el nacimiento, señala el nacimiento como un horizonte donde se despliega lo viviente. El “ser para la muerte” ha sido considerada como un “existencial” característico de la vida humana; el “ser para nacer”, un ser del hombre para el nacimiento, para lo naciente, podría ser considerado como un polo de la actividad creadora de la cultura humana. No se trata de denegar lo trágico de la finitud, de las figuras de la muerte y de lo mortífero, de las que el siglo que se acaba ha sido tan pródigo y fecundo (si cabe imaginar una fecundidad siniestra de la muerte); pero la puesta en relieve en la lengua de las imágenes o metáforas que conciernen al *status nascendi* de la palabra poética y del pensamiento, comporta una tensión, una puesta en

relación dinámica con otras figuras y metáforas del lenguaje filosófico: podría así oponerse a la Historia como caída o decadencia inevitable, la Historia como renacimiento, al destino como fin o derrumbe, el destino como incesante transfiguración y metamorfosis, como resurrección poética.

3.

El sitio natal es también el tiempo del engendrar, el instante de un surgir primero en y de la lengua; en nativo, escuchamos lo nuevo de los comienzos. El país natal evoca a la vez un paisaje particular, una tierra determinada (playa y mar para algunos, bosque y colina para otros, o la gran extensión, el campo abierto, el infinito horizontal de la pampa, expresión, creo de Roger Caillois). A veces el suelo natal se reduce, en la memoria individual y afectiva, al barrio, a un pueblo, o a un hogar, el interior de una vieja casa, la sombra de un cuarto, capaz de retener cautiva el alma y la resonancia de toda una ciudad. Pero esta evocación de lo natal existe en la medida en que es representada y dicha por lengua del punto de partida: la partida inicial es también una llegada, casi un retorno original en lo humano, solo puede hacerse en una lengua nativa. La aproximación entre lengua y tierra concierne el nacimiento: se habita inicialmente en una tierra y una lengua, lo nacido nativo en una tierra se vuelve humano en la morada (o en la estancia) de una lengua.

El pensamiento de Freud se aproxima del *Heim* (del home inglés, el hogar, lo familiar, lo de entre-casa), próximo de *heimisch* (del país), cuando pretende caracterizar su contrario, *l'Unheimliche* (la inquietante extrañeza, lo inquietante) (5). No es un azar si para describir y comprender ese núcleo de representaciones elige el largo camino, el gran rodeo de la lengua. Es sabido que el *Unheimliche* que es primeramente una experiencia psíquica y estética, se constituye en un aspecto central del psicoanálisis. La inquietante extrañeza, esa cualidad de la angustia que surge inopinadamente del seno de un objeto familiar, es una manifestación privilegiada del “íntimo extranjero” que nos habita. La atención con que Freud considera la lengua –que en este ensayo se transforma casi en su protagonista, su heroína– es aquí ejemplar: esta atención es un verdadero acceso al conocimiento del objeto que la lengua designa. “Investigar cual es la significación que la evolución de la lengua ha depositado en la palabra *Unheimlich*” es para Freud tan necesario como proceder a la paciente colección de datos o de

situaciones particulares donde el fenómeno se manifiesta. Y esa atención es ejemplar aún por esto: para tratar de aprehender la experiencia misma de ese extraño fenómeno por el cual un objeto desde hace mucho tiempo conocido y familiar se vuelve súbitamente aterradorante, Freud se torna primeramente hacia las lenguas extranjeras, el latín (*locus suspectus*), el griego (*xenos*), el inglés (*incomfortable, uncanny ghastly*), el francés (*inquietant, sinistre, lugubre*), el español (sospechoso, lúgubre, de mal agüero); evoca el árabe, el hebreo donde *Unheimlich* coincide con lo demoníaco. La evocación cosmopolita de las lenguas extranjeras hace aparecer la extrañeza de las lenguas. El horizonte de su traductibilidad se hace cargo del objeto mismo de la investigación: la palabra familiar y conocida puede volverse extranjera, hasta angustiante, como si el intenso investimento de la lengua y de las lenguas al cual Freud se entrega desde el comienzo al fin de este ensayo, quisiera acentuar y poner en un primer plano un *Unheimlich* propio del lenguaje mismo, inscripto en la relación íntima, pero extraña, que el hombre mantiene con su propia lengua. Una **angustia de lengua o en la lengua**, doblaría así la angustia ocular, la angustia de los ojos o “en los ojos” (Fierre Fédida), uno de los motivos más poderosos de la producción del *Unheimliche* que Freud explora en este ensayo en compañía de Hoffmann y de sus criaturas literarias.

Si escuchamos el decurso temporal del texto de Freud como una metáfora de lo que desarrolla de manera conceptual, podría decirse: la evocación del tiempo de la traducción es el preludio, el preámbulo necesario para ir hacia la lengua propia. Para alcanzar lo natal de una lengua, su capacidad de hacer nacer, de engendrar significaciones, es necesario hacer primeramente “la prueba (experiencia) del –o de lo– extranjero” (Antoine Berman).

La inquietante extrañeza es un verdadero diálogo de Freud, el pensador, con la *Dichtung* la actividad, la fuerza “poética” de la lengua. El ensayo esta verdaderamente “habitado”, “visitado” por los escritores: dejando de lado los muy numerosos autores evocados en las referencias de los diccionarios y sus ejemplos, se pueden enumerar, por orden de aparición: E. T. A. Hoffmann, Shakespeare, Hans H. Ewers, Heinrich Heine, Mark Twain, Schiller, Albrecht Schaeffer, Goethe, cuentos anónimos y novelas cortas de revistas, Hauff, Andersen, el Nuevo Testamento, Dante, Schnitzler, Nestroy, Oscar Wilde. Casi toda la obra de Freud está extrañamente visitada por la literatura, pero en este ensayo –central en el pensamiento freudiano– es de la familiaridad misma de su escritura con la literatura de donde surge la inquietante extrañeza: *la Dichtung* –del

pensamiento de Freud y de la obra poética— se muda aquí en la cosa *unheimlich*, por excelencia.

Para explicar el surgimiento de lo inquietante, más allá del simple miedo a lo nuevo invocado por la psicología clásica, Freud descubre, en el origen mismo de la desorientación angustiante e inquietante, lo sexual reprimido, desalojado. Ha bien retenido, en su paciente escucha de la lengua, los dos grupos de representaciones recubiertos por el término *heimlich*: lo familiar, lo confortable, lo de entre-casa, y lo que está escondido, disimulado, oculto. Retuvo ese momento poético fecundo de la evolución de la lengua, creado por Schelling, donde lo inquietante irrumpe cuando aquello que debía quedar escondido alcanza a manifestarse. Siguió con atención el movimiento de esa palabra en la lengua, que le hace migrar en la dirección de una ambivalencia para llegar al fin a hacerla coincidir con su contrario. Lo sexual aparece a la luz del día en la relación con lo inquietante, primeramente con la angustia infantil de perder los ojos, luego con el motivo del doble asociado al del reconocimiento del otro y de sí, con el retorno de lo mismo y la repetición demoníaca, y finalmente, con la pulsión de muerte. La *Heimat*, la tierra natal, aparece explícitamente en el texto de Freud para cerrar una serie de ejemplos evocadores de la inquietante extrañeza. La tierra natal, la primera, es la última de la serie, para mejor acentuar, a través de la construcción misma del texto, la presencia activa de la transposición o vuelco metafórico: el último elemento puede ser el primero, lo que está muerto puede volver a estar vivo. Freud recuerda que algunos hombres neuróticos declaran que el sexo femenino es *unheimlich* extrañamente inquietante:

*“Ahora bien, lo extrañamente inquietante es la puerta de acceso a la antigua tierra natal (Heimat) de la criatura humana, el lugar en que cada quien ha morado una vez en el comienzo”. El amor es el sufrimiento por volver al país —la nostalgia, el deseo doloroso por el país perdido— se dice en broma, y cuando el soñante, todavía en sueños, piensa acerca de un lugar o de un paisaje: “Me es familiar, ya una vez estuve ahí”, la interpretación está autorizada a reemplazarlo por los genitales o el vientre de la madre. La inquietante extrañeza es, también en este caso lo doméstico, lo familiar de antaño. Pero el prefijo **un** por el cual la palabra comienza es la marca de la represión”.*

El amor de la tierra y de la lengua natal no es más que una transferencia del amor que la criatura humana profesaba a su madre, su primera residencia hablante.

Estamos acostumbrados a esta ambivalencia de las producciones del inconsciente: los contrarios, los opuestos se expresan a menudo por un solo y único elemento. El sexo femenino puede ser el símbolo del deseo, del amor, de lo naciente, o símbolo de lo espantoso y de la muerte. La *Heimat* la tierra natal del pequeño de hombre, es sentida en la misma ambivalencia: lugar de nacimientos y de comienzos, y lugar fantaseado de la muerte, morienda natal, lugar de la madre bienhechora y lugar de las Madres, las diosas ctonianas que desencadenan el caos y la destrucción.

4.

Sabemos en qué derivas mortíferas puede extraviarse el amor de lo natal, del sentirse tan bien en casa, con los de la misma tierra, el mismo suelo y la misma sangre. Cómo el amor de la *Heimat*, del terruño, cómo el contentamiento de estar cómodo en el confort del hogar y la apología de la preferencia nacional pueden, de un golpe –pero un golpe casi siempre largamente preparado– convertirse en el odio destructor del no-semejante, del extranjero.

No pueden leerse sin temblar las páginas que Heidegger dedica a la tierra natal. Fue primeramente el texto intitulado: “¿Por qué nos quedamos en provincia?” (7), dónde el filósofo expone, cuando era rector de la Universidad de Friburgo (setiembre 1933), las razones de su rechazo al ofrecimiento de nombramiento en la cátedra de filosofía de la universidad de Berlín. En este breve texto –difundido por la radio, publicado integralmente por el diario nacional-socialista del país de Bade *Der Allemane* – encontramos una descripción de la famosa cabaña de Todtnauberg, una descripción del paisaje de lo alto visto por los ojos contemplativos del “veraneante”, del turista. Lo esencial de estas páginas es la identificación entre el mundo del trabajo del filósofo y el mundo del trabajo del campesino. El pensador y el campesino no contemplan el paisaje: lo experimentan, lo sienten. Cuando la violenta tempestad de nieve se desencadena alrededor de la cabaña, cubriendo y oscureciéndolo todo, “es, **entonces**, el gran tiempo de la filosofía”. La impresión de las palabras es similar a la resistencia que los pinos oponen a la tempestad. El trabajo del filósofo es “de la misma especie” que el del joven campesino que pilotea el trineo pesadamente cargado por los leños haya en el peligroso descenso. El trabajo del pensamiento encuentra así una pertenencia inmediata e íntima, un arraigo secular único, que “por nada puede ser suplantado, en el terruño alemánico y suabo”. El pensador se aúna con el campesino, ambos confrontados con el habitante de la ciudad, el que viene de lejos, el intruso, el extranjero. Los habitantes de la ciudad son solo estimulados por el paisaje, no conocen más que el aislamiento de las ciudades y no la soledad altiva de la montaña. El profesor de Friburgo escucha lo que los bosques y los valles, lo que el viejo paisano de 75 años le dirán a propósito del ofrecimiento de nombramiento en la universidad de Berlín. El filósofo, el paisaje y el campesino responden al unísono, con una sola voz: “¡inexorablemente no!”.

El paisaje evocado se vuelve por la misma época el sitio de la realización del “campo científico” modelo, organizado por el rector Heidegger para alcanzar la camaradería en

el combate político y el encuentro del obrero y del estudiante. El primer “campo de Todtnauberg” tuvo lugar del 4 al 10 de octubre de 1933. La *Heimat* se transformaba en “campo” de instrucción. Los estudiantes debían llegar a pie, en disciplinado orden; debían llevar el uniforme SA o SS o el de los Cascos de acero con brazalete. Heidegger escribía a los profesores que él había autorizado a participar:

“El éxito del campo depende de la capacidad de mostrar un coraje nuevo... voluntad de fidelidad, de sacrificio y de servicio. Solo de estas fuerzas nace un verdadero espíritu de obediencia. Solo así se constituirá y se afirmará una verdadera comunidad alemana” (8).

El paisaje es el mismo: el de la prueba, la experiencia del pensador, y el de la experiencia del campo científico. Desde la ventana de la cabaña de Todtnauberg no es la “luz filosófica” la que se manifiesta en la claridad del día, aquella que contemplaba el poeta Hölderlin envolviendo su morada, calmamente loco, cuando miraba desde la torre el río Neckar.

En 1948, Heidegger vuelve sobre la cuestión del terruño natal. En el célebre “El camino de campaña”, la comarca está habitada por el encanto infantil y paradisíaco del villorrio materno, en ella todo es proximidad y el espacio “no iba más lejos que los ojos y la mano de una madre”; esta evocación nos conmueve todavía por la celebración o el lugar del nacimiento y del pensamiento del filósofo. El camino silencioso conduce los pasos del hombre que piensa a través del paisaje; el pensador escucha el crecer del árbol, que se abre al cielo y hunde sus raíces en la tierra. La encina dice su crecer al camino. La palabra del camino acoge y dice lo Mismo y lo Simple: pero solo en lo que su lenguaje no dice Dios es verdaderamente Dios, señala el viejo maestro Eckhart, el que enseña a leer y a vivir. Este habla solo para quienes nacieron en el aire que envuelve al camino, y solo en la medida en que esos hombres son capaces de escucharle. Los “nativos” son los “siervos” del origen y no “los esclavos del artificio” (9).

Esta insistente evocación de lo Mismo y de lo Simple excluye lo otro y lo compuesto, lo diferente y lo extranjero. El círculo del nativo de Messkirch y de la tierra natal alemana se cierra así hermenéuticamente. La “serenidad”, el poderío tranquilo que emana de esta evocación está habitada para el lector de nuestros días por una extrema inquietud: este texto, como el Dios del viejo Maestro Eckhart, habla en aquello que no dice. Se puede por un lado reubicarlo en el contexto inmediato de su

composición. Hugo Ott lo describe así: –después de 1945, Heidegger se sentía menospreciado, las humillaciones que le fueron impuestas (confiscación parcial de su casa, amenazas sobre su biblioteca, afectación a tareas de limpieza en las calles de Friburgo) culminaron con la decisión definitiva del gobierno militar francés revocación acompañada de la interdicción de enseñar. En 1946 Heidegger tenía 57 años. El mismo historiador comenta:

“Que los alemanes no habían todavía naufragado y debían aún atravesar la noche para poder luego volver a poner de pie: Heidegger debía todavía estar compenetrado de esa convicción en 1946, él que consideraba todo a largo plazo, confiante en lo lejano esclarecedor, tal como se manifestaba ante sus ojos en la cabaña, sobre las laderas de Todtnauberg: visión lejana sobre las cadenas alpinas de Suiza. Cada vez más, Heidegger fue relegado a ese lugar de la montaña, a ese asilo. Le consagró en 1947 el opúsculo ‘La experiencia del pensamiento’” (10).

También es posible leer este elogio de lo Mismo y de lo Simple como el manifiesto de un pensamiento de lo único, de una ideología mítica. La violencia salvaje de lo natal esta aquí olvidada: lo originario no es más ambivalente, el nacimiento no es más desgarrador, ruptura; la *phusis*, la eclosión inmediata de la vida no es estremecedora, ya no pierde ni extravía, solo reasegura. La idealización extrema de lo originario como lo puro, lo auténtico, lo salvo, olvida el desamparo de los comienzos, el abandono inicial, lo originario como ambivalencia fundadora entre la intimidad tierna y tranquilizadora y la extrañeza de la familiaridad escalofriante de la primera morada. El amigo, para Heidegger, no puede ser otro que el ancestro, que el mismo, el “amigo de la casa”, Hebbel por ejemplo, el autor de las **Poesías alemanicas** que cantan la nostalgia del encanto mágico del país natal (11); el amigo no puede serlo quien viene de lejos, de un más allá, del extranjero. La cabaña no conoce un huésped verdadero. No hay palabra para el extranjero: el poeta que viene de lejos, atravesado por el crimen de los campos de concentración, escribe en el libro de los visitantes una “línea de espera”, la de la “palabra que vendrá/ al corazón” y que nunca vino (12).

Esta visión del país natal, esta concepción de una relación primera y primordial a su tierra, cerrada sobre ella misma, en la hermenéutica de un sentido inmanente, quizá sagrado, es el núcleo del relato mortífero del nacional-socialismo. Es el zócalo sobre el que reposa la edificación de una entidad cerrada, que niega una articulación significativa

esencial: la del duelo y la de la deuda en relación con el origen. Se puede detectar, en esta visión del paisaje natal, la presentificación activa de una fantasmática de la identidad arcaica y todopoderosa. La afirmación radical, que no admite crítica, de ese núcleo aglutinante de lo idéntico a sí mismo, que sobrevuela toda vicisitud histórica, se pone así al abrigo de toda amenaza de cambio o de transformación.

La fascinación hipnótica provocada por ese idéntico originario es una denegación del sufrimiento de la pérdida, un rechazo del duelo y de la deuda inherentes al devenir histórico. La *Fredemhas*, el odio al extranjero, más que la xenofobia, es quizá el mecanismo proyectivo que anula la cuestión del duelo, de la duda y de la deuda en relación a los orígenes, de los cuales no se quiere aceptar el carácter ambivalente y turbio. Para esta concepción ideológica, y no poética, de lo natal, el origen no está ensombrecido por el crimen, lo natal es lo auténtico, lo intacto, lo invulnerable, insensible a la moda, a lo efímero, a lo pasajero. No hay mancha en esta concepción del nacimiento puro, que evita así el cuestionamiento responsable de la culpa.

La ideología racista y nacional proclama una pseudo-identidad sin fallas, integrada, poderosa, que fascina sobretudo a los sectores marginados y frágiles de la población, los que sufren de un debilitamiento de sus repères de identidad, y que se sienten amenazados por su propio derrumbe. Lo originario de la *Heimat*, como presencia entera e inmediata, excluye todo cuestionamiento responsable de la Historia y del acontecimiento. Lo originario está fuera del tiempo, no tiene necesidad del duelo. Puede convertirse en una pulsión anti-duelo. El otro puede ser excluido, exterminado: no es necesario responder (ni **a** ni **de**). En el camino del paisaje inicial y eterno, ningún paso del pensador puede conducirlo hacia la responsabilidad de la culpa: está enceguecido por una luz sin sombra, no ve más que lo Simple y lo Mismo, sin fin.

5.

En el poema intitulado **Vuelta** (y no simplemente “retorno”, vuelta lleva implícita la violencia que aparece por ejemplo en revuelta), el poeta deshace el camino hacia lo que ha abandonado; camina sin avanzar, “rodeado de ciudad”. El retorno-vuelta no se da bajo el signo del reencuentro sino de la falta (“El aire me falta, el cuerpo también me falta”). El retorno al país natal no puede evitar la violencia política y económica que lo asoló, ni la violencia íntima de la memoria (“Germinación de pesadillas,... en el sexo

del templo y del colegio/ en el cine”). El origen está quebrado, la fuente natal para siempre contaminada por el crimen:

Escrituras hendidas

lenguajes en añicos

se quebraron los signos

atl tlachinolli

se rompió

agua quemada (13)

6.

El joven colombiano, todavía casi un adolescente, me había sido enviado por el equipo de un centro de atención para los solicitantes de asilo político, situado en las afueras de París. Residía allí desde su llegada a Francia, hacía unos diez meses. Grande, corpulento, algo torpe, los rasgos de su rostro indicaban un mestizaje indígena. Habla lentamente. Desde hace un tiempo, se siente mal, desgastado, sin fuerzas; se aísla, evita las reuniones, no asiste a sus cursos de francés. No es, actualmente, la situación traumática, la violencia sufrida de la partida, lo que parece estar en juego. Evoca, sí, nostálgico, el pueblito donde vivía, cerca de la selva, con su familia. Está preocupado por su padre y su madre: habían decidido de la noche a la mañana huir con sus hijos sin haber podido explicarles casi nada. Esa noche habían estallado bombas, algunos vecinos fueron masacrados, el ejército había llegado y comenzaba a desalojar a los habitantes. Al alba, partieron velozmente hacia la gran ciudad. Gracias a la intervención de una organización de defensa de los derechos humanos el joven colombiano pudo abandonar el país y llegar a Francia. Había podido sobreponerse, difícilmente, de la ruptura violenta con los suyos. Pero desde hace un mes se sentía triste. Tres compañeros del centro, que se volvieron sus amigos, casi de la misma edad, habían partido: una joven de la ex Yugoslavia, un turco, un muchacho proveniente del Mali. El tiempo de residencia en el hogar había expirado, y habían sido asignados a residir en otras instituciones similares. El joven colombiano acababa de recibir una carta de la chica que vivía actualmente en Estrasburgo. Su discurso se anima, evoca el pasatiempo preferido que compartía con ellos: habían decidido entenderse y comunicarse entre ellos con la ayuda de gestos y de palabras. Sin casi darse cuenta empezaron a inventar vocablos,

expresiones. Una nueva lengua nacía en sus juegos, hecha de palabras y gestos que provenían de culturas lejanas, y del francés, que empezaban a aprender en el hogar. Nombraban, por ejemplo, diferentes partes de sus cuerpos, en sus lenguas de “partida”, digamos maternas, y las repetían luego por turno. A menudo, una palabra compuesta, de compromiso, que retenía en el acento del francés las tonalidades y los sonidos que venían del turco, del malí, del serbio tomaba forma, les hacía reír, y quedaba para ellos, desde entonces, como la manera secreta de decir cabeza, pie, brazo, pierna o boca.

Este pequeño teatro de la traducción en lenguas –porque, para jugar a las lenguas, se volvían actores, mimos atentos de la gestualidad del otro– parecía convocar formas de organización interhumanas muy antiguas, actividades de intercambio y de recreación primitivas y primeras. A través de la evocación del juego, y de lo que ella me dejó como resonancia imaginativa y reflexiva, me parecía escuchar, actualizadas en el presente de ese encuentro, energías fundadoras del lenguaje y del juego. El espacio y el tiempo lúdicos de esas sesiones del juego de las lenguas –se reunían todos los días, con horarios previstos y concertados– estaban constituidos por lo que, viniendo de lo íntimo de cada uno, se volvía lo familiar, lo compartido con los otros, con el otro. El juego de la lengua y de la traducción retomaba ese movimiento de metamorfosis, constitutivo de toda identidad, individual o colectiva, que hace lo mío con lo tuyo, lo suyo en lo mío, que es transferencia de lo íntimo en lo público y apropiación de lo extranjero por la singularidad de lo mismo. Se trataba de una inversión del movimiento –una “vuelta”– del *Unheimliche*: era la aparición súbita, deslumbrante, de lo familiar en la extrañeza de la situación que los reunía.

No podemos imaginar o reconstituir la verdad de esta escena sin el ruido de fondo del furor guerrero, político, tan a menudo reavivado por la intolerancia, el integrismo religioso, el fanatismo racista. El odio y la violencia los habían reunido en ese lugar, apenas un lugar, de tránsito, un espacio de asilo temporario donde solo podían pasar. Los cuatro jóvenes traductores habían quizás compartido el sentimiento, al inventar su juego, de reorganizar por lo menos en algo sus existencias, de poder decidir en común y libremente una actividad, de sobreponerse así, en la fragilidad efímera de sus sesiones lúdicas, el flujo caótico del desorden que los había arrancado de sus orígenes y que los llevaba no sabían dónde. Haciendo equipo, constituyendo el círculo de su juego, se mantenían todos a una, ligaban y tejían en común, se oponían a las poderosas fuerzas que desunen, que desatan, que dispersan y desgarran.

Enlazaban y tejían en el juego de la lengua de exilio sus diferencias, sus idiomas, sus cuerpos marcados por los trazos y las costumbres de sus razas biológicas y de sus culturas. Se reconocían diferentes y semejantes en el impulso erótico del juego, en el deseo amoroso de aproximarse los unos a los otros. La pequeña sociedad secreta de traductores lúdicos recreaba a su manera las cuestiones graves de la alteridad y la “ipseidad” (de Ípsilon, letra del alfabeto griego, “ye” de yo en el nuestro), de la identidad y de la alienación, de la apropiación y de la pertenencia. Cada uno decía “yo” (la ipseidad) a su manera, pero en la escucha y en el envío al *alter*. Eran mensajeros, portadores de signos enigmáticos que despertaban en ellos, no ya el deseo de huir de la diferencia o de borrarla, sino de retomarla en el trabajo de la traducción. Ponían así en evidencia el fondo de traductibilidad que anima y sostiene todas las lenguas.

En este reencuentro en la lengua, los jóvenes refugiados trataron de sobreponerse a la angustia de la lengua, huían del fantasma melancólico de una afasia definitiva. La traducción, más allá de esta situación particular, anima siempre la actividad de la lengua. No podría concebirse una lengua no traducible: la traductibilidad es la condición misma de la lengua. Podría pensarse que una especie de traductibilidad primaria o primitiva está en el origen de las lenguas. El mito de una actividad traduciente originaria sustituiría así el mito de la lengua adámica, la lengua Una del comienzo.

La lengua se apropia de la pertenencia más íntima, pero es al mismo tiempo el lugar de la alienación más extrema, aquella que en el juego amoroso de la traducción, se desposee de sí misma para convertirse en la otra. Esta conversión (histeria viva de las lenguas), este pasaje integral de la vida de una lengua en la otra, es una perspectiva ideal. La traición acecha, habita el trabajo del traducir. Lo intraducible y su contrario, el deseo de traducción, son llevados por la corriente de fondo de cada lengua.

7.

Escucha voces en su cabeza. Las oye claramente pero no las comprende. Cree que se dirigen a él, pero tiene la impresión que las voces se expresan en una lengua que él no conoce. Su vocación es la pintura pero debe ganarse la vida desde hace un tiempo como pintor en la construcción. Un día, asombrado, logra identificar la lengua que le interpela: se trata del quechua, lengua indígena que su abuela materna hablaba corrientemente. Trata de retener las voces utilizando un grabador, piensa pedirle a un

amigo, profesor de la universidad, que se las traduzca. Pero no puede atraparlas: las voces no quieren o no pueden ser grabadas. De todos modos esta convencido de que sus mensajes son intraducibles, que esa lengua quiere confundirlo hasta hacerle perder la suya, para que no pueda decir más nada.

La lengua ancestral se ha transformado en la del delirio. Es la negación misma de la lengua: es intraducible, está hecha de significantes para siempre de-significados, o de representaciones de cosas que han perdido todo contacto con las representaciones de palabras. Como si una represión masiva, un defecto radical de traducción hubiera alcanzado cada palabra de la lengua antigua, y como si el delirio no fuera más que el hundimiento, la derrota definitiva de la lengua. El retorno a lo natal es aquí una vuelta, una irrupción violenta. Estamos lejos de la dulzura, de la nostalgia, de lo que el portugués llama *saudade* (esa intraducible ternura de la ausencia). La lengua intraducible y ancestral es una suerte de *Grundsprache*, lengua aún más primitiva y deformada que la del Presidente Schreber, pero como ella, lengua salvaje animista y sexual, lengua del inconsciente, lengua loca de atar, una no lengua de la desligazón.

8.

Siempre, yo me decía: ¿qué hacer? No es a pesar de todo la lengua alemana la que se volvió loca. Y en segundo lugar: nada puede reemplazar a la lengua materna.

Son éstas declaraciones de Hannah Arendt en una entrevista publicada bajo el título: “¿Qué es lo que queda? Queda la lengua materna.” La *Muttersprache*, la irremplazable, la insustituible, la que está allí para siempre, siempre. El fondo, lo que funda la identidad del sujeto.

La angustia de lengua, la angustia en la lengua aparece cuando esta vacila, cuando puede perderse, cuando el sujeto hablante la abandona, cuando ella se desprende de él, o cuando él se separa de ella. Es inherente a –pero no exclusiva de– la situación de exilio, en tanto que experiencia de un trastorno profundo de la identidad psíquica y del investimiento narcisístico que la sostiene. El hombre de pensamiento, necesariamente hombre de palabra, oral o escrita, no solo resiente esta angustia de modo privilegiado, sino que además posee los medios, en el objeto mismo que teme perder, para poder expresarla.

“Todo aquí parece bastante extraño, difícil y a menudo desconcertante, pero es éste a pesar de todo el único país en el que podemos vivir, Francia siendo para nosotros imposible a causa de la lengua”, escribe Freud a María Bonaparte (14) cuando huía de la Alemania nazi, de la ideología de la preferencia nacional y racial. Y a Saussure, en el mismo año, 1938:

“Quizás desdeñe Ud. un punto que vuelve la experiencia de la emigración tan dolorosa. Es, no puede decirse de otro modo, la pérdida de la lengua en la cual se vivía y se pensaba, y que no podrá jamás ser reemplazada por otra a pesar de todos nuestros esfuerzos y nuestra intuición. Con una comprensión dolorosa observo cómo expresiones habitualmente familiares me faltan en inglés y como Ello [Es] trata incluso de resistir a la escritura gótica” (15).

La pérdida de la lengua –desprenderse de ella, ser abandonado, dejado por ella– es una metáfora intensa de la angustia de la castración psíquica.

Paul Celan, él también un escritor judío de lengua alemana, dice, en esta página célebre, la palabra esencial de la lengua de la angustia:

*“Accesible, próxima y salvaguardada, en medio de tantas pérdidas, no quedó más que esto: la lengua. Ella, la lengua, fue salvaguardada, sí, a pesar de todo. Pero tuvo entonces que atravesar su propia falta de respuestas, atravesar un mutismo espantoso, atravesar las mil tinieblas de los discursos asesinos. Atravesó y no encontró palabras para lo que pasaba, pero atravesó ese pasaje y pudo al fin resurgir en la luz, **enriquecida** de todo aquello. En esos años y en los años que siguieron, intentó escribir poemas en esa lengua para hablar, para orientarme, para indagar el lugar en el que me encontraba y el lugar dónde hacia el cual yo era arrastrado, para esbozarme una realidad. Era, lo ven Uds., acontecimiento, movimiento, marcha, era la tentativa de encontrar una dirección” (16).*

La lengua no aparece solo como la que sostiene la relación con el otro es, fundamentalmente, la no-perdida, la “salva”, capaz de atravesar el desastre aún cuando no encuentra las palabras para nombrarlo; es la relación fundadora del sujeto consigo mismo, es ella, quien, hablando, esboza la realidad, orienta el encaminarse. Podemos

preguntarnos en que falta abismal de la lengua se hundió Paul Celan cuando se quitó la vida.

Estas consideraciones, esta perspectiva abierta por la palabra poética nos conducen hacia la lengua como íntima pertenencia, como lo más propio de la identidad subjetiva, porque es la única capaz de fundarla y sostenerla (la “salvaguardada”). ¿Nos alejamos acaso, siguiendo esta dirección, de la traducción? Esta proximidad sin límites con la intimidad más propia de una lengua –la que solo se revela en el poema– ¿nos separa de la lengua extranjera, la del extranjero, aquella que no nos pertenece?

Por el sesgo –ejemplar– de las lenguas, nos aproximamos de –o nos cuestionamos sobre– la relación de lo propio y de lo extranjero y, más precisamente, sobre el amor de lo propio y el amor de lo extranjero. El modelo de la traducción –que es tan frágil, a la vez efímero y durable por que se mantiene, a pesar de todo, como un ideal esencial de la civilización– nos ofrece el ejemplo de una posibilidad de superar la contradicción de las dos tendencias, el amor de lo propio, de lo natal, y el amor de lo otro, de lo extranjero, de la tierra de la comarca (con sus marcas) y del cosmopolitismo y del error. La traducción es un verdadero encuentro de lenguas. El sitio de la traducción es la diferencia que aproxima y separa: lejos de abolirla, la traducción se hace en ella. No pretende transformar la originalidad de una lengua en la extrañeza de la otra, pero descubre en la original la apertura y el llamado hacia lo extraño. Paul Valéry lo dijo con la precisión inigualable de la poesía: “En el abrazo amoroso de la traducción, las lenguas, como los amantes, estrechan aquello que ignoran”.

Podemos pensar nuestro trabajo clínico –al menos un aspecto de éste– como una actividad traductiva. Estamos a la escucha de la lengua “extraña” que trata de hablar en el delirio, en el síntoma; tratamos de descifrar esa lengua de fondo, primordial, salvaje, primitiva; habla el afecto, dice lo sensorial, es esencialmente sexual. Se expresaba desnuda en el grito del guerrero, en el grito del gozo. Es necesario traducir y “reprimir” esta lengua para apropiarse del lenguaje. Pero no hay que olvidarla: sin ella, sin su hontanar, el lenguaje corre el riesgo de descaecer, y no hablaríamos sino lenguas muertas.

9.

¿Debemos, como Freud lo hacía en **El porvenir de una ilusión**, descuidar la diferenciación entre *Kultur* y *Zivilisation*? Jean Starobinski da una interpretación de esa actitud de Freud: él quería reencontrar en el seno del campo unitario de que llama “cultura” el conflicto pulsional, primordial, originario entre la pulsión de vida, Eros, y la pulsión de agresión y muerte (17). Freud deja así al margen un conflicto conceptual, civilización-cultura, para volver sobre el conflicto pulsional de vida y muerte que se encuentra tanto en el “subsuelo del edificio” como en sus más bellas fachadas. Ese conflicto, verdadero “motor primero” de la existencia de la Naturaleza, de Psique o de la sociedad, es el movimiento mismo de toda “formación” cultural: de *la cultura animi*, primeramente, la formación psíquica de cada individuo, la construcción del yo íntimo, la cultura de sí; de la formación de la cultura de una masa o de un pueblo, luego, con las características propias de una evolución histórica y geográficamente determinadas; de la cultura, en fin, en su acepción más general y abstracta, como proceso en obra en no importa que grupo social, de cualquier etnia o región geográfica. El conflicto es inextinguible, no hay lugar para un tercer término a la Hegel, que sobrepasaría los dos primeros. No a la ilusión: el conflicto, el reino de Polemos, la guerra de los contrarios es sin fin. Ese conflicto no admite progreso: está siempre en proceso. “La oposición, verosímilmente inconciliable, de las pulsiones originarias, Eros y muerte.” (18). El conflicto entre el individuo y la sociedad, o entre el proceso de cultura y el que se desarrolla en el seno mismo del individuo, es de otra naturaleza al conflicto que opone sin tregua a las dos pulsiones; en las dos circunstancias primeramente evocadas, la discordia se da en el campo de la economía de la libido, es, dice Freud, comparable a la disputa amorosa entre los objetos y el yo en relación con el investimento libidinal. Pero el conflicto amor/muerte, pulsión de vida y pulsión de destrucción y de autodestrucción, es radicalmente **inconciliable**. Lo originario de las dos pulsiones es lo inconciliable mismo. La **salvajería originaria** de cada pulsión, de la pulsión está allí: la pulsión, de vida o muerte, quiere cumplirse ella misma, se afirma, indómita, sin ningún reparo por las consecuencias de su cumplimiento. Rehúsa todo amaestramiento, evita toda tentativa de domesticación. Es, en este sentido, heroica: más que alcanzar el objeto, lo que le interesa es cumplirse a sí misma y a partir de sí misma; su único destino es la hartura o la saciedad de su propia fuerza. La pulsión sexual de vida puede así ser tan salvaje como la pulsión de muerte. Lo salvaje es lo originario, lo primitivo de cáela pulsión, lo sexual

mismo de lo pulsional: avanzaren la búsqueda de su propia satisfacción hasta el agotamiento de su íntimo impulso.

La civilización estaría, también ella, en el campo de la libido, por encima de ese conflicto ambivalente que constituye el fondo de cada cultura. Para decirlo esquemáticamente, la cultura, cada cultura, necesariamente marcada por el conflicto pulsional originario, es el amor de sí y de lo propio, el despliegue de lo que diferencia y limita, de lo que, en cada forma particular –una obra, una lengua–, necesita cultivarse, preocuparse por su potencia propia para que ella se afirme y se vuelva ella misma. La civilización es el amor de lo extranjero, la curiosidad por el otro, la deferencia hacia lo diferente, el respeto y la consideración por lo heterogéneo. La civilización es la coexistencia y el diálogo productivo de diferentes culturas. En la medida en que una cultura hace suyo el ideal cosmopolita de la civilización, se aleja de lo salvaje íntimo para aproximarse al intercambio y la deferencia civilizada. Solo la vida de la traducción puede asegurar, sin demasiadas pérdidas, evitando el riesgo del amaestramiento y la domesticación, lo originario de las lenguas y de las obras, en el paso, la mediación de la civilización (19).

No es un azar si, al final del penúltimo capítulo de **El malestar en la civilización** y aún en el párrafo final del mismo texto, Freud evoca el *Wilhelm Meister* de Goethe. Esta obra, como el Fausto, le acompañó hasta su muerte, permaneciendo una forma abierta e inacabada: es el prototipo, el ideal mismo del *Bildungsroman*, de la novela de formación. La novela cuenta la formación íntima de un individuo que se confronta a la sociedad, que acepta la ley y el respeto de la comunidad y que se vuelve el tipo de hombre de acción idealista, conciliando el arte y la vida práctica, la vida privada y la vida colectiva. Pero Freud recuerda al arpista, un personaje demoníaco y romántico, que dirige su canto a las “poderes celestes”:

*Nos introducís en la vida
Hacéis que el desgraciado se vuelva culpable
Después lo abandonáis al tormento
venga en la tierra.*

El canto triste y angustiado del viejo, ese “genio protector y tutelar”, su queja desgarrante, parece aunarse a la reflexión de la sabiduría freudiana: el pensador, el hombre teórico, pero también el analista, el hombre que trabaja con lo psíquico, pueden

poco ante “los poderes celestes”, el amor y el odio, Eros y el deseo de muerte y autodestrucción. No se trata de una visión pesimista, sino de una constatación trágica. Esta no conduce al renunciamiento; la pasión de Freud por la obra de cultura persiste indemne. Ni siquiera necesita satisfacerse por resultados, tampoco se inspira de la trascendencia religiosa o de la ilusión de alcanzar algún bien. No se justifica más que por sí misma, solo pretende cumplirse en el movimiento de su propio trabajo. Ante la violencia originaria de los hombres el pensamiento se indigna y denuncia. Pero ¿por qué?, ¿cuál es la motivación mayor de esa reacción? “La razón mayor por la cual nos indignamos contra la guerra es que no podemos hacer otra cosa” (20).

10.

Los chipayas creían ser los únicos sobrevivientes de los urus. Estos últimos constituían el cuarto de la población del altiplano boliviano antes de la colonización española. Los urus fueron diezmados por sus eternos enemigos, los aymarás, y luego, como tantos otros indígenas americanos, por los conquistadores. Durante siglos los chipayas lucharon contra los aymarás, los “hombres secos” que habitaban el norte, una zona árida y elevada. Los chipayas, confinados en el sur, en una zona húmeda y baja, eran los “hombres del agua”. Actualmente los chipayas poseen un territorio bien delimitado, campos y ganados. Hablan todavía la lengua de sus ancestros urus, el puquina. Saben que casi todos los urus han desaparecido. Sin embargo, hay quien cuenta que ha encontrado otros willi-willi, “comedores de flamencos”, como ellos mismos. Se trata en efecto de los moratos, también descendientes de los urus, reducidos a una quincena de familias. Son muy pobres, no poseen nada, viven de la caza y de la pesca. Ya no hablan la lengua de los urus, solo conocen el aymara, la lengua de sus antiguos vencedores. Los aymarás los han obligado por la violencia a abandonar su lengua de “salvajes”, que no era, para los oídos de los vencedores, un lenguaje humano. Solo una anciana recordaba la lengua de los ancestros. Un etnólogo francés, que conocía desde hace mucho tiempo a los chipayas, tuvo la idea de hacer posible un encuentro entre los dos grupos descendientes de los urus. Acompañado de dos chipayas visitó a los moratos. Cuando los hermanos olvidados se encontraron, solo podían comunicarse en la lengua aymara, la de los vencedores. Se reconocieron sin embargo por algunos gestos, algunas costumbres comunes: utilizaban los mismos instrumentos de pesca y caza, el mismo sistema de lazos aéreos. En honor de los visitantes los moratos se reunieron en

asamblea. El presidente pronunció un largo discurso recordando los sufrimientos de los ancestros y la solidaridad que unía a todos los urus. Los visitantes respondieron retomando los mismos temas. Cuando llegó el momento del adiós, los moratos forman un círculo alrededor de los visitantes. Les suplican hablar, antes de retirarse, en su lengua, la antigua lengua uru, que ellos habían olvidado. Los dos chipayas comienzan a hablar. Los moratos escuchan, retiran sus sombreros e inclinan sus cabezas. Oyen piadosamente, sin comprender. Sollozan en silencio. Se pusieron en fila, y todos, uno a uno, abrazaron a los dos hermanos reencontrados, agradeciéndoles.

Notas

1. Citado por, L. Bravo, “Agua encendida”, en Brecha, 24.07.98, Montevideo.
2. O. Paz, “Viento entero”, Ladera este, Teatro de signos, Madrid, Editorial Fundamentos, 1974.
3. O. Paz, El arco y la lira, México, F. C. E., 1956, p. 13.
4. He seguido las indicaciones del Littré, para el francés, y del Diccionario de los usos de M. Moliner, para el español.
5. S. Freud, “L’inquiétant étrange”, L’inquiétant étrange et autres essais, Gallimard, traductions nouvelles, 1985, p. 209 (mi traducción al español).
6. S. Freud, Ibid, p. 252.
7. Publicado en el Magazine littéraire dedicado a Heidegger, n° 235, noviembre, 1986, y en M. Heidegger, Écrits politiques, Gallimard, 1995.
8. Cf. el capítulo “Le projet du camp scientifique”, del libro de Hugo Ott, Martin Heidegger, Payot 1990 (existe versión española), del que utilizo citas e informaciones.
9. M. Heidegger, “Le chemin de campagne”, Questions III, op. cit., Gallimard, 1996.
10. H. Ott, Martin Heidegger, op. cit., p. 354.
11. M. Heidegger, “Hebbel, l’ami de la maison”, Questions III, op. cit., p. 45. 12. P. Celan, “Tocltnauberg”, Strette et autres poèmes, Mercure de France, 1990, p. 110.

13. O. Paz, "Vuelta", *Le Feu de chaque jour*, edición bilingüe, por Claude Esteban, Gallimard, 1979.
14. S. Freud, Carta del 4 de octubre 1938, *Correspondance*, Gallimard, 1966.
15. Citado por J. Amati Mehier, "Le glossaire du point de vue du Comité des langues", *Psychanalyse en Europe*, 1997.
16. P. Celan, "Discours de Brême", *Poèmes*, traducción de J. E. Jackson, Editions Une, 1987, p. 16 (mi versión española).
17. J. Starobinski, "Le mot 'civilisation'", *Le Temps de la Reflexión*, n° IV, Gallimard, 1983, p. 43.
18. S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, *Œuvres complètes*, T. XVIII, PUF, 1994, p. 328.
19. Sobre la articulación de esta dialéctica entre cultura y civilización, cf. el excelente artículo de Denis Kambouchner, "La culture", *Notions de Philosophie*, T. III, Gallimard, 1995.
20. S. Freud, "Pourquoi la guerre?", *Œuvres complètes*, op. cit. , T. XIX, 1995, p. 80.
21. N. Wachtel, *Le retour des ancêtres*, Gallimard, 1990, p. 227.

