

# RUP

# REVISTA URUGUAYA DE PSICOANÁLISIS

MONTEVIDEO, URUGUAY, SETIEMBRE DE 2020



**130**  
**131**  
**Otro**  
**Yo**  
**otro**

**AP $\Psi$**

Asociación Psicoanalítica  
del Uruguay

**I $\Psi$ PP**

Instituto Universitario  
de Postgrado en Psicoanálisis



# RUP

REVISTA URUGUAYA DE PSICOANÁLISIS

**130 | 131**

**APU**

Asociación Psicoanalítica  
del Uruguay

**IUPP**

Instituto Universitario  
de Postgrado en Psicoanálisis

# REVISTA URUGUAYA DE PSICOANÁLISIS

Editada desde 1956

Publicación oficial de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU), integrante de la Asociación Psicoanalítica Internacional (API) y de la Federación Psicoanalítica de América Latina (FEPAL)

© SETIEMBRE DE 2020, APU

**Directora de Publicaciones**  
MAGDALENA FILGUEIRA

**Secretaria de Redacción**  
CORINA NIN

**Comité de Redacción**  
CLAUDIO DANZA  
GABRIELA PORRAS  
BEATRIZ SILVA  
SOLEDAD SOSA

**Colaboradora:**  
PATRICIA FRANCIA

**Lectores externos**  
JULIA ALONSO (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

MARINA ALTMANN (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

JOSÉ ASSANDRI (École Lacanienne de Psychanalyse, Uruguay)

ANA BALKANY HOFFMAN (Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de San Pablo, Brasil)

CARLOS BARREDO (Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires, Argentina)

RICARDO BERNARDI (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

ALBERTO CABRAL (Asociación Psicoanalítica Argentina, Argentina)

LUIS CAMPALANS (Asociación Psicoanalítica Argentina, Argentina)

JORGE CANTEROS (Asociación Psicoanalítica Argentina, Argentina)

JUAN CARLOS CAPO (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

ELINA CARRIL (Asociación Uruguaya de Psicoterapia Psicoanalítica, Uruguay)

ALCEU ROBERTO CASSEU (Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de San Pablo, Brasil)

ROOSEVELT CASSORLA (Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de San Pablo, Brasil)

CLAUDIA CERONI (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

LUIS CORREA (Asociación Uruguaya de Psicoterapia Psicoanalítica, Uruguay)

VERÓNICA CORREA (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

ANA MARIA CHABALGOITY (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

EURÍDICE DE MELLO (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

NANCY DELPRÉSTITO (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

ALDO LUIZ DUARTE (Sociedad Psicoanalítica de Porto Alegre, Brasil)

ABEL FAINSTEIN (Asociación Psicoanalítica Argentina, Argentina)

SILVIA FLECHNER (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

GLADYS FRANCO (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

ALEJANDRO GARBARINO (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

CAROLINA GARCÍA (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

LUIS GRIECO (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

MÓNICA HAMRA (Asociación Psicoanalítica Argentina, Argentina)

SILVANA HERNÁNDEZ (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

MARIANO HORENSTEIN (Asociación Psicoanalítica de Córdoba, Argentina)

MARTA LABRAGA (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

SERGIO LEWKOWICZ (Sociedad Psicoanalítica de Porto Alegre, Brasil)

AMELIA MAS (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

NATALIA MIRZA (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

ALBERTO MORENO (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

PATRICIA NATALEVICH (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

CLARA NEMAS (Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires, Argentina)

ZULI O'NEILL (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

GONZALO PERCOVICH (École Lacanienne de Psychanalyse, Uruguay)

MARTHA PERRONI (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

LEONARDO PESKIN (Asociación Psicoanalítica Argentina, Argentina)

ADRIANA PONZONI (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

RUBÉN QUEFFERT (École Lacanienne de Psychanalyse, Uruguay)

GRISelda REBELLA (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

ANA ROZENBAUM (Asociación Psicoanalítica Argentina, Argentina)

ANA MA. RUMI (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

JOSÉ SAHOVALER (Asociación Psicoanalítica Argentina, Argentina)

SILVIA SAPRIZA (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

DAMIÁN SCHROEDER (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

GUSTAVO SOGLIANO (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

DIEGO SPEYER (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

DIANA SZABÓ (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

MARCELO TOYOS (Asociación Psicoanalítica Argentina, Argentina)

CLARA URIARTE (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

NADAL VALLESPIR (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

BERTA VARELA (Psicología Médica, Uruguay)

OLGA VARELA (Asociación Psicoanalítica Mexicana, México)

LAURA VERÍSSIMO (Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Uruguay)

MONICA VORCHHEIMER (Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires, Argentina)

SILVIA WAJNBACH (Asociación Psicoanalítica Argentina, Argentina)

ANALÍA WALD (Asociación Psicoanalítica Argentina, Argentina)

LAURA WARD DA ROSA (Sociedad Brasileña de Psicoanálisis de Porto Alegre, Brasil)

FELISA WIDDER (Asociación Psicoanalítica Argentina, Argentina)

**Comisión de Indización**  
ANA DE BARBIERI  
MARTA DÍAZ  
PATRICIA FRANCIA  
SILVINA GÓMEZ PLATERO  
STELLA PÉREZ  
ROSA PICCARDO  
AURORA POLTO

**Corrección**  
GABRIELA LÓPEZ

**Traducciones**  
ELENA ERRANDONEA  
GABRIELA LEVY  
PEDRO MORENO  
ADRIANA PONZONI  
GABRIELA PORRAS

**Corresponsales en el exterior**  
GUILLERMO BODNER (Barcelona)  
ESPERANZA PÉREZ  
DE PLÁ (Ciudad de México)

**Redacción y Administración**  
APU: Asociación Psicoanalítica del Uruguay

Canelones 1571 | Casilla de correo 813 | CP 11200 | Mvd-Uy |  
Telefax: 2410 7418 | e-mail: revistauruguayapsi@gmail.com  
www.apuruguay.org

Los artículos firmados son responsabilidad de sus autores y no comprometen necesariamente la opinión de la revista.

ISSN 0484-8268 | Depósito legal 357 193-2018  
ISSN 1688-7247 (en línea)  
Comisión del Papel, edición amparada en el decreto 218/96

**Ilustración de portada**  
*Hombre de pie y hombre caminante*  
SEAN HENRY

**Fotografía**  
MANUEL GAYOSO

**Maqueta, diseño y armado**  
JOSÉ DE LOS SANTOS  
delossantos.ja@gmail.com.uy

**Impreso en Uruguay**  
por MASTERGRAF S.R.L.

# Tabla de contenidos

EDITORIAL ..... 9

## TEMÁTICA



Des-encuentro con el Otro y etnocidio  
*Daniel Gil*..... 15

De la autorización y de la pase  
*Néstor Braunstein* .....45

Pensando con Freud en el S. XXI.  
Yo y el otro en la formación analítica  
*Marcelo Viñar* ..... 68

Algunas notas acerca del tiempo y el espacio en psicoanálisis  
*Mariano Horenstein*..... 76

Cuestionamientos al encierro en el devenir sujetos.  
Diálogos del psicoanálisis con la pedagogía social  
*Ana Lía López Brizolará*..... 86

Una intervención psicoanalítica a *Las Hortensias*  
de Felisberto Hernández  
*Ana María Chabalgoity*..... 102

Una lectura clínica de *Las Hortensias*, de Felisberto Hernández  
*Enrique Torres*..... 115

Las cenizas del cóndor, ¿arderán por siempre? <i>Luis Correa</i> .....	121
<i>e-laboratorio de niños. Trabajando en tiempos de COVID 19</i> <i>Patricia Arévalo Plá, Elika Capnikas, Verónica Correa,</i> <i>Santiago Fernández, José Gallego, Dina Gonnet,</i> <i>Jacqueline Hirschfeld, Ilana Luksenburg, Patricia Natalevich,</i> <i>Patricia Singer, Soledad Sosa</i> .....	142
Movimientos psicoanalíticos en tiempos de viralidades <i>Griselda Rebella</i> .....	153
Dispositivos psicoanalíticos en la virtualidad <i>Susana Martínez</i> .....	176

## POLEMOS



Psicoanalizar en chancletas <i>Luis Campalans</i> .....	197
Las sombras de Wuhan <i>Marta Labraga</i> .....	204
PAN «παν» - DÉMOS «δημος»: todo el pueblo afectado <i>Javier García Castiñeiras</i> .....	208
Aislamiento y <i>circum</i> : «el duro deseo de vivir» <i>Alberto Cabral</i> .....	217

## CONVERSACIÓN EN LA REVISTA



Con Gerardo Caetano .....	223
---------------------------	-----

## DE UNO Y OTRO



Un encuentro con los otros. Ni tan lejos ni tan cerca <i>Elías Adler</i> .....	239
Nosotros, los gringos. Ellos, los chorni <i>Ignacio Gerfauo Woloszy, Alicia Kachinovsky</i> .....	247
Variaciones de Otredad <i>Rubén Quepfert</i> .....	260

## A LA MEMORIA



Recordando a Mireya Frioni de Ortega <i>Stella Pérez, Rosa Piccardo</i> .....	273
--	-----

NORMAS DE PUBLICACIÓN .....	275
-----------------------------	-----

TABLE OF CONTENTS .....	276
-------------------------	-----



# Editorial

Fue en diciembre de 2019 que convocamos a la escritura de textos para la Revista Uruguaya de Psicoanálisis n.º 130 en torno a la temática Otro-Yo-otro, con la intención de provocar escrituras diferentes, de invocar a los autores a plasmar las divergentes concepciones psicoanalíticas de la instancia freudiana «Yo», en diálogo con la también noción freudiana de objeto, y con la lacaniana de Otro simbólico, y de otro imaginario.

Buscábamos poder adentrarnos en un intercambio entre los editores, los autores y los lectores en cuánto y en cómo, esa instancia, el «Yo» del aparato psíquico freudiano, se ve forjado, formado por el objeto de la pulsión (primera tónica) para terminar siendo vasallo, esclavo de tres amos (segunda tónica) y/o por lo que tiene el Otro simbólico, de anterior y exterior al sujeto lacaniano, tanto como el otro imaginario, los que de todos modos lo determinan.

Queríamos abrir a la reflexión acerca de cómo se trasladan las teorías en psicoanálisis a las teorías de la técnica, así como a las teorías en la formación de los psicoanalistas. Convocamos, por entonces, una nueva escritura en relación con el Modelo Uruguayo, intentando profundizar en cuánto y cómo se entrelazan: modelo de transmisión, y estilo de cada analista, concatenando una *metapsicología de la cura y de la formación*.

Recibimos tempranamente trabajos que siguieron estas huellas de escritura.

Todo el proyecto editorial se vio alterado por la experiencia universal de una Pandemia ocasionada por el virus SARS 2, de la familia de los Coronavirus, que, desde ese mismo diciembre pasado, partiendo de la ciudad de Wuhan, provocó una masiva infección de la enfermedad llamada

COVID 19 a escala mundial, dando un salto del reino animal al humano, pillando al ser humano en su más profundo desvalimiento inmunológico.

Al Uruguay llegó en marzo de este 2020, por lo que se declaró una emergencia sanitaria nacional, con una misión preventiva generalizada. Se exhortó un confinamiento, se realizó un implorado llamado a que cada uruguayo permaneciera en su hogar, desencadenando al menos un asilamiento físico entre las personas como forma de evitar contagios y la propagación.

Una gran oleada de soledad y desamparo se viralizó junto al virus.

Las circunstancias trajeron aparejado el distanciamiento afectivo y social, mucho miedo, del Yo a ese Otro, y a ese otro, también. El aire de lo conocido se tornó misterioso, siniestro, que tan bien invita a evocar a Freud cuando evoca a Goethe, en el epígrafe de una de sus tempranas obras, porque vaya si habremos caído en una suerte de «Psicopatología de la vida cotidiana»:

«De esa lobretez está tan lleno el aire que nadie sabe cómo podría evitarla» (Fausto, parte II, acto V, escena 5).

Asoló nuestra propuesta Otro-Yo-otro una «inquietante extrañeza» que provocó que varios analistas de la región y de otras latitudes volcaran su buena tinta sobre papel, en sincronía con los acontecimientos frescos e inauditos que vivíamos.

Sin lugar a duda, el encuadre fue puesto patas para arriba, como el diván en los análisis, el cara a cara en los seminarios y en las supervisiones, o sea la presencia de ese Otro, y ese otro, en toda instancia humana se vio trastocada, así como en la formación. Salimos raudos y veloces a mitigar el «lapso» con encuadres virtuales, por ahí a pesar de los pesares se haya podido reencuadrar uno a uno, siguiendo las improntas de cada caso.

Quizá aún atónitos y perplejos hayamos sido capaces de echar mano a la experiencia analítica misma, como experiencia cercana, dado que merodeamos lo desconocido de nosotros mismos.

Decidimos como psicoanalistas sostener lo que acontecía, y como integrantes de la Comisión de publicaciones destinar los dos números de la Revista Uruguayana anuales, es decir la RUP 130 y 131, a la misma temática,

que terminó volviéndose bisagra, gozne entre los tiempos de la serena mansedumbre de lo familiar y en los de la sorpresiva aparición de lo incierto.

¿Sobre qué «Otro», cuál «Yo», acerca de qué «otro» se podrá entonces volcar grafía?

Damos paso a los trabajos escritos que arribaron en las primeras horas, cuando no nos acuciaba pandemia alguna, y a los que una vez esta declarada pudieron plasmarse en texto, reconociendo lo valioso que ha sido contar con su compañía ante la desolación.

¿Volverá el psicoanálisis a ser lo que era? O ¿tendrá que reinventarse ante este complejo mundo inédito, cambiante e insólito? ♦

MAGDALENA FILGUEIRA

*Directora de la Comisión de Publicaciones de APU*





**TEMÁTICA**



# Des-encuentro con el Otro y etnocidio<sup>1</sup>



DANIEL GIL<sup>2</sup>

Para César Salsamendi, hermano, en la comunidad de la amistad  
y en el amor por nuestra sufriente América.

«Nada ha de ser comparable a las ventajas de la  
extinción de las tribus salvajes, o conservarlas  
tan debilitadas que dejen de ser un peligro social.»

Domingo Faustino Sarmiento

ISHI

Los indios yana, entre los que se encontraban los yahi o Mill Creeks, vivían en California, a los pies de las colinas del Mount Larsen, al este del Río Sacramento. Valientes y orgullosos, no se dejaron someter, como otras tribus del valle, y por ello fueron condenados por los blancos, los conquistadores, en nombre de la cultura, la civilización y la religión, al exterminio. Con ellos ni acuerdos de paz, ni tratados, ni concesión de reserva, todo eso que los blancos prometieron y nunca cumplieron con los indios. Para ellos, salvajes subhumanos, lo único que quedaba era el genocidio.<sup>3</sup>

En 1870, luego de una matanza, los yahi se ven reducidos a veinte o treinta. En silencio se dirigen a los bosques. Vivieron años sin que nadie supiera nada de su existencia. Entre ellos Ishi, su madre y su hermana. Se

1 Publicado en el libro *¿Semejante o enemigo? Entre la tolerancia y la exclusión*. (1998). Montevideo: Ediciones Trilce.

2 Miembro de Honor de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. [danielgilquinteros@gmail.com](mailto:danielgilquinteros@gmail.com)

3 Todos los datos son extraídos del libro de Theodora Kroeber *Ishi in two worlds: A biography of the last Indian in North America*, y del libro de Thomas Merton *Ishi*.

dieron cuenta de que la única posibilidad de sobrevivir en el mundo de los blancos era apartarse y no tener ningún tipo de vínculo con ellos. Nadie supo nada desde entonces de los yahi. No se vio una columna de humo, no se encontró ninguna choza, ni una pisada. Así vivieron durante años, invisibles y desconocidos.

Poco a poco fueron muriendo. En 1911, luego de las muertes de su madre y su hermana, Ishi, ahora el único sobreviviente, dejó su aislamiento y se entregó a los blancos, esperando una muerte segura. No fue así. Un grupo de antropólogos de la Universidad de Berkeley, enterados de esto, lo van a buscar y durante años aprenden de él una compleja y maravillosa lengua, las costumbres de un pueblo extinguido, y la manera en que pudieron vivir tantos años. Incluso, Ishi y sus amigos, los antropólogos, pasaron varios meses viviendo en las colinas y los bosques, tal como Ishi lo había hecho con su pueblo.

Entre 1911 y 1916, Ishi vivió en el Museo Antropológico de la Universidad, un poco como objeto de investigación, otro poco como cuidador y guía, y en 1916 murió de una enfermedad de la civilización: la tuberculosis.

Grandes preguntas se hicieron los antropólogos. No podían entender cómo era posible que un grupo reducido de indios hubiese podido vivir durante tantos años sin ser descubierto, en estado de total aislamiento y manteniendo sus tradiciones a pesar de estar amenazados por un mundo blanco, criminal y asesino. Theodora Kroeber se preguntaba: «¿Qué es lo que mantiene la moral en condiciones de confinamiento, cuáles son los límites presumibles de la capacidad de resistencia a la claustrofobia...? Ishi y su grupo se mantuvieron incorruptos, humanitarios, y conservaron intacta su fe, por más que padecieron hambre, dolor y muerte. Lo que se plantea es: ¿cómo se explica la estabilidad, la fuerza psíquica, la resistencia, el valor, la fe?». La respuesta, certera pero insuficiente, es que «los yahi estaban en su propio suelo natal, término que para muchos hombres hoy día —y sobre todo para aquellos de los países altamente desarrollados— tal vez carezca de sentido».

El hecho concreto es que ese grupo de indios e Ishi, su último representante, «aparecen sostenidos por una fuerza espiritual profunda e invulnerable, de la cual él jamás hablaba». Y esa fuerza nacía del hecho de que los yahi tenían razón. Y agrega Kroeber: «Gran importancia para su

salud psíquica tuvo la circunstancia de que sus sufrimientos y privaciones provenían de agravios que otros les habían infringido. No se veía acosado por la culpa». Más allá de la interpretación demasiado ceñida a las categorías occidentales, el testimonio de Theodora Kroeber es profundamente humano y solidario.

En los cinco años que vivió Ishi entre los hombres blancos nunca pronunció su nombre yahi y tampoco el de los integrantes de su tribu o de su nación, vivos o muertos. «Era como si este (su nombre) se hubiera consumido en la pira de sus seres queridos.» Solo se hacía llamar Ishi, que en su lengua significa «Hombre».

El crimen cometido con Ishi y su comunidad es el crimen cometido contra toda la humanidad, lo que nos lleva a pensar que ese universal, el Hombre, creado por la cultura occidental en el siglo XIX, es una idea abstracta que no recubre a los hombres concretos, que fácilmente pueden caer bajo clasificaciones que los desconocen como tales.

## INTRODUCCIÓN

El genocidio es un problema que no es nuevo en la historia de la humanidad, y no solo no tiende a desaparecer, sino que parece agravarse en la medida en que la civilización científico-técnica progresa, dando por tierra la ilusión de un progreso en la espiritualidad humana. Por otra parte, genocidio y etnocidio están muy vinculados, pero no son lo mismo. El término *genocidio* (de *genos*: origen, raza, nación; y *caedere*: matar, exterminar) hace referencia a la destrucción física sistemática de un grupo étnico. *Etnocidio* proviene de *ethnos* y significa raza, linaje, lugar de origen. Si bien en un principio se vinculaba con raza, en el momento actual es sobre todo utilizado en el sentido de destrucción de una cultura. Por lo tanto, *genocidio* dirá del exterminio de una raza o pueblo y *etnocidio* de la desaparición de una cultura.

Cuantificar el genocidio por el número de sus víctimas es ya caer en una trampa siniestra. El genocidio es una monstruosidad, una desmesura. ¿Cómo medirla si es inconmensurable? ¿Acaso un genocidio es mejor que otro, porque fueron menos los asesinados? Todos los genocidios son atroces y ninguno es comparable con otro.

Pero, además, hay desapariciones de pueblos que, *sensu strictu*, no se definirían como genocidio y que, sin embargo, lo son. Por ejemplo: en la conquista de América, *la intención* no era genocida, sino etnocida. Sin embargo, el sistema de explotación, con su trato inhumano, tuvo como *consecuencia* un genocidio. Cuando en la década del setenta Pierre Clastres vio por última vez a los indios guayaquí, quedaban setenta. Ya no queda ninguno. No fueron asesinados, pero tampoco fueron cuidados. Cuando murió el último, matamos un invaluable caudal de la cultura. Todos, todos ellos, son crímenes de *lesa humanidad*.

Las guerras contra los indígenas norteamericanos y la guerra contra los indios de la Patagonia, como la extinción de los charrúas, durante el siglo XIX, fueron proyectos genocidas y etnocidas. Lo mismo se puede decir del genocidio judío hecho por los nazis y del genocidio armenio por los turcos. Por el contrario, la conquista de América durante el siglo XVI era etnocida, ya que por la asimilación se buscaba la desaparición de las culturas indígenas, y solo fue genocida secundariamente. En las declaraciones de los conquistadores se proclamaba como principio la evangelización, la salvación de las almas de los pecados y del infierno, pero, más allá de las «buenas intenciones» de unos pocos, estaba la ambición de la mayoría que condujo a una explotación sin tregua, al trato más inhumano y despiadado. Hubo sí matanzas, y no pocas, como lo denunció Las Casas, pero, con seguridad, la causa mayor de las muertes fue el trabajo hasta morir, la mala alimentación, las enfermedades, agravadas por la desnutrición, los suicidios y los infanticidios de aquellos que no soportaban vivir en esas condiciones.

#### LA ESPADA Y LA CRUZ: LA CULTURA OCCIDENTAL Y LAS CULTURAS PRECOLOMBINAS

¿Cómo pensar este crimen de la humanidad que no cesa de repetirse?  
¿Cuáles son las «razones» con que se legitima ese «derecho»?

El problema es muy vasto y en lugar de tomar la palabra de aquellos que fueron los primeros en hacer la denuncia del crimen, prefiero hacer oír la voz de Juan Ginés de Sepúlveda desde su *Tratado sobre las justas causas de las guerras contra los indios*, cuyos argumentos, que luego retomará incambiados en la polémica con Fray Bartolomé de las Casas,

aún mantienen vigencia luego de casi quinientos años, aunque ahora con nuevos afeites.

En primer lugar, Juan Ginés de Sepúlveda establece que el orden jurídico y la concepción del mundo se establecen por el Derecho Natural, donde destaca una parte puramente sensible, común al hombre y los animales, y otra racional y engendradora de la vida social de los hombres, como lo son: los pactos, la religión, la familia, la patria. El hombre tiene en sí impresa la ley eterna; de ahí la capacidad de diferenciar entre el bien y el mal.

Sin embargo, el Derecho Natural no es el derecho de todos los hombres, sino que se identifica con el Derecho de las Gentes, es decir, de los civilizados, exceptuando a los bárbaros que no forman parte de la humanidad. Pero el Derecho Natural no es simplemente el común sentir de los hombres civilizados, sino solo de aquellos «sabios, virtuosos, doctos y prudentes», de tal manera, que son solo estos hombres, entre los pueblos de superioridad natural y ética, los que deben determinar lo que es justo por naturaleza.

Todo precepto se debe deducir de la ley natural y esta se encuentra establecida en el Decálogo, es decir, en la Ley Divina y Evangélica.

El Derecho Natural queda así fundado por la ley divina y es fundante de quien puede ejercerlo: los pueblos civilizados, y, sobre todo, los más civilizados, es decir, los españoles. Pero, dentro de ellos, solo los sabios, los virtuosos y doctos, pueden decir lo que es justo.

Con la arrogancia propia del hombre letrado del Imperio, Sepúlveda está muy lejos de pensar en la distinción, que establecerá un siglo más tarde Spinoza en su *Tratado teológico-político*, entre la ley humana como «la forma de vida que se imponen los hombres a sí mismos o a otros por algún fin y que sirve para mantener segura la vida y el Estado», y la ley divina que «solo se refiere al Supremo Bien, es decir, al verdadero conocimiento y amor de Dios».<sup>4</sup>

La argumentación de Sepúlveda es capital para justificar la guerra contra los indios.

4 Spinoza muestra la falacia de Don Ginés, pero este es el problema que ya planteara Sófocles en *Antígona*, es decir, entre la ley que regula y preserva los intereses del Estado y la ética, problema este que obsederá inherente a toda reflexión que intente fundar una ética.

¿Cuáles son los fundamentos para hacer la guerra dentro de esta lógica?

La guerra solo debe procurar la paz, única forma de convivencia social. Por lo tanto, es acorde con el Derecho Natural, que establece que se deben defender los propios derechos, así como los de los deudos y amigos.<sup>5</sup> Esto, para Don Ginés, no está en contradicción con los evangelios, ni con la opinión de los grandes teólogos, como San Agustín y Santo Tomás. La guerra y la religión son compatibles siempre y cuando la guerra sea justa, es decir, sea la única manera de conseguir la paz.<sup>6</sup> Para ello debe reunir ciertas condiciones, tales como que la causa debe ser justa, la autoridad legítima, el ánimo recto, y recta la manera de hacerla.

Por su importancia nos detendremos en la *causa justa*. Sepúlveda la define en estos términos: «Es causa justa de guerra someter con las armas, si por otro camino no es posible, a aquellos que por condición natural deben obedecer a otros y renunciar a su imperio».

Dentro de ella cinco son los requisitos:

1. debe repeler la fuerza con la fuerza,
2. debe recobrar cosas injustamente arrebatadas,
3. debe castigar a los malhechores,
4. debe luchar contra la herejía, y, por último y fundamental,
5. debe estar ejercida por aquellos que poseen la superioridad cultural.

¿Quiénes son los que deben quedar en condición de servidumbre?

Aquellos que son torpes de entendimiento y poseen costumbres inhumanas y bárbaras. Desde los griegos se sabe que lo perfecto debe imperar sobre lo imperfecto, «por ello será siempre justo que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced a sus virtudes y a la prudencia de sus leyes se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud».

5 ¿Cuántas veces en el siglo pasado y en este siglo hemos visto a los grandes imperios realizar intervenciones militares para sofocar a los movimientos de liberación en nombre de la protección de la vida y los intereses de sus ciudadanos?

6 Como se aprecia, estos argumentos son absolutamente vigentes en todas las justificaciones intervencionistas de este siglo.

La secuencia del razonamiento es impecable:

- a. el derecho natural se funda en el divino;
- b. al derecho natural no lo conocen todos, sino solo los pueblos más virtuosos que, como es obvio, son los más civilizados, y dentro de ellos, los hombres doctos y virtuosos;
- c. son estos hombres los encargados de enunciar la ley y a los que hay que obedecer por las buenas y si alguien se opone a ello, por su propio bien, hay que sojuzgarlo.

Don Ginés agrega algunas precauciones y limitaciones, tales como que:

- a. la guerra debe ser legítima y solo lo es por el poder público, es decir, debe ser declarada por el Estado;
- b. debe tener como fin hacer el bien a la mayoría y no satisfacer la ambición de unos pocos, ni procurarse la riqueza por el botín;
- c. no debe estar guiada por el ánimo de venganza ni debe injuriar a los inocentes.

La guerra contra los indios es «justa», puesto que los españoles tienen superioridad cultural y los indios torpeza y barbarie; los indios no observan la ley natural, son herejes, y es la forma de poder cumplir con el sagrado deber de predicar el evangelio.

Pero, además, los indios convertidos «por la propia voluntad» o por la fuerza, no adquieren por ello el derecho y sus bienes deben pasar al poder de los vencedores. Dice Sepúlveda: «A los hombres probos, humanos e inteligentes, les conviene el imperio civil, que es a los hombres libres, o el poder regio, que imita al paterno; a los bárbaros y a los que tienen poca discreción y humanidad les conviene el dominio heril (es decir del amo y señor)...»

Es con esta justificación jurídico-religiosa, y sobre todo con esta mentalidad de superioridad racial, que se realiza la conquista de América, ¿y por qué no todas las conquistas? Ya España tenía su ejercicio con la expulsión de los moros y los judíos donde, por primera vez en la historia de la (in)humanidad, se aplica el criterio «biológico» de la «pureza de la sangre».

Lo quisieran o no los hombres «sabios y virtuosos», en América se produjo, a partir de esta justificación, una de las más grandes masacres de la historia. Setenta millones de seres humanos, de los ochenta que se calcula que poblaban el continente.<sup>7</sup> Desde luego, no fue en pocos años, pero tampoco en tantos (setenta u ochenta) y ahí no terminó. Tampoco fue tan sofisticado como en nuestro siglo, aún no se había descubierto la eficacia de los hornos. Se combinó sí el asesinato en masa, el hambre, las epidemias y el suicidio e infanticidio de aquellos que no soportaban que ellos o sus hijos vivieran en la esclavitud.

Lo que allí se puso en marcha fue una dialéctica siniestra, monstruosa, donde, como destacó Todorov, *conocer* llevó a *tomar*, a *poseer* y luego a *destruir*. Como si la certeza de la posesión solo fuera comprobable con el ejercicio del «derecho» a la destrucción.

El *otro* no fue reconocido como sujeto en su alteridad, sí se lo utilizó como productor de objetos que muchas veces «causaban maravilla», comparable, y hasta con ventajas, a los de la misma España. Se hablaba *de* ellos, de los indios, pero no se hablaba *con* ellos. La alteridad es desconocida; los indios fueron solo un medio para arrebatarles sus propias riquezas, y todo ello sin culpa, ya que la conquista era en nombre de la civilización contra la barbarie y la herejía, por la salvación de sus almas, y si males había, ellos provenían de la falta de sumisión de los indios o de la voluntad divina.

En la conquista se vio algo tan moderno como que, con la riqueza, se conquista el prestigio y el poder. Pero —como dice Todorov— el deseo de enriquecimiento no explica «el placer intrínseco en la crueldad, en el hecho de ejercer su poder sobre otro, en la capacidad de dar muerte»; y si se estigmatizó a estas sociedades por ser *sociedades con sacrificios humanos*, ¿qué decir de las occidentales que han demostrado cabalmente que son *sociedades para la masacre del hombre*? Y lo que se reveló con ello —sigo a Todorov— no fue el

7 Las cifras que utilizo están extraídas del libro de Bartolomé Bennassar *La América española y la América portuguesa, siglos XVI-XVIII*. Estos datos son las conclusiones de la expedición arqueológica de la Fundación Peabody, que calcularon la densidad humana en distintos lugares de México, de acuerdo a los hallazgos arqueológicos en 453 asentamientos, hacia los años 700 de nuestra era y del historiador colombiano Juan Friede basándose en los censos de los «visitadores» españoles entre los años 1537 y 1565. Desde luego que estas cifras son discutibles, pero lo que no es exagerado sostener que la población en América, en el curso de un siglo, disminuyó en un 80 a 90%.

ser natural, lo animal, la bestia dormida, sino, absoluta y cabalmente, «un ser moderno que no tiene ninguna moral y que mata porque le procura placer».

Y si esto pasó con las grandes culturas precolombinas, aquellas que construyeron grandes imperios, que por la aplicación de códigos homólogos u homologables (tecnología, ciudades, religiones paganas, pero religiones al fin) se podían establecer comparaciones con las europeas, ¿qué decir de aquellos pueblos que fueron para los españoles y los europeos un escándalo para la razón, los pueblos *sans roi, sans foi et sans loi* (sin rey, sin fe y sin ley), los más salvajes entre los salvajes, aquellos que para los europeos apenas se elevaban de la animalidad?

Es a ellos, a quienes me quiero referir ahora. Pueblos en realidad profundamente religiosos pero que no tenían templos, ni cultos, ni ídolos, que poseían una metafísica sutil, no reductible a las categorías occidentales y que en muchos casos se contraponía a ella. Muchos de ellos fueron exterminados porque no pudieron o no quisieron aculturarse. Otros perviven en medio de la selva, pero pronto «el progreso», démosle el nombre adecuado, la explotación, los hará desaparecer. Últimos testimonios de una cultura perdida que nosotros, los blancos, el mundo occidental y cristiano, no pudo comprender, ni aceptar, ni reconocer en su riqueza, profundidad y diversidad. Formas cultivadas que por nuestra visión etnocentrista, «evolucionista», interpretamos como etapas retardadas en el glorioso camino de la evolución del espíritu humano, es decir, el nuestro. Pueblos que aún hoy reclaman sus tierras por derecho ancestral y porque los blancos han demostrado su incapacidad para cuidarlas. Pueblos, en fin, sin destino y sin esperanza, sobrevivientes no solo del genocidio, sino también del etnocidio.

Pocas voces se elevaron en Europa en su defensa y tal vez, la más clara y profunda, haya sido la de Montaigne. Fue él quien dio la primera definición del etnocentrismo. Así decía:

Ahora bien, yo encuentro que no hay nada de bárbaro ni de salvaje en esta nación, de acuerdo a lo que me han dicho, sino que cada uno llama barbarie a lo que no pertenece a sus costumbres. Ciertamente, me parece que no tenemos más punto de vista sobre la verdad y la razón que el modelo y la idea de las opiniones y usos del país en que estamos. Allí está siempre la religión

perfecta, el gobierno perfecto, la práctica perfecta y acabada de todo (...) Bien podemos llamarlos bárbaros si consideramos las normas de la razón, mas no si nos consideramos a nosotros mismos, que los superamos en toda clase de barbarie (De Montaigne, 1967, p. 273).<sup>8</sup>

La ilustración da una nueva visión del salvaje, tal vez porque la supuesta falta de fe en ellos les aportaba argumentos que les permitían exaltar la razón contra la Iglesia. De cualquier manera, esta visión inventa un nuevo salvaje: el buen salvaje, en relación directa con la naturaleza, y donde rigen los principios de igualdad, libertad, fraternidad, justicia. Es decir, que en los salvajes «encuentran» los ideales de la burguesía.

Pero esto no habría de durar mucho. La expansión imperialista de las grandes potencias despierta nuevamente el interés por el salvaje, pero ahora ya no es bueno. El siglo XVIII y el XIX muestran el apogeo de esta expansión. Ahora, el discurso imperialista se encuentra apoyado y fundado por el «irrefutable» aporte del saber científico. La más prestigiosa asociación antropológica del siglo pasado, la *Anthropological Society of London*, en múltiples trabajos de innumerables antropólogos de la segunda mitad del siglo XIX, se dedicó a demostrar «fehacientemente» la inferioridad de diversas razas, en especial la negra, habida cuenta de que los intereses ingleses estaban desplazados, en buena parte, al continente africano. El salvaje pasa a ser ahora un ser inferior donde la evolución de la especie humana se ha detenido. La diferencia se puede comprobar en lo físico, de ahí el deber de los anatomistas de ser muy cuidadosos en la determinación de los rasgos de inferioridad. Pero la diferencia es, por sobre todo, intelectual y moral. Los sajones no quieren repetir el «error» de los españoles que permitieron la mezcla de las razas, con el consiguiente deterioro de la raza blanca. Además, los antropólogos «demostraron» que un negro está más cerca de un mono y del niño que de un hombre blanco. El negro es haragán, díscolo, hay que azotarlo si es necesario; la civilización europea está en el derecho y es su deber humanizar al negro,

8 Véase también el excelente trabajo de Luz Porras de Rodríguez (1992): «Michel de Montaigne: Dos perfiles a 400 años de su muerte», *Temas de Psicoanálisis*, 18, Montevideo.

etcétera. Argumentaciones que, con nuevos aportes, sostienen lo mismo que don Ginés de Sepúlveda.<sup>9</sup>

Si esa era la fundamentación «científica», a la cual no le faltaban argumentos «morales», otros eran los principios que la guiaban y que muestran a las claras que el saber no solo no está dissociado del poder, y que mucho menos se opone a él, sino que está en estrecha dependencia. Cecil Rhodes, en su carta al periodista Stead, en 1895, muestra los intereses en juego, al decir se encuentra íntimamente persuadido de que su idea representa la solución del problema social, a saber: para salvar a los cuarenta millones de habitantes del Reino Unido de una guerra civil funesta, nosotros, los políticos coloniales, deben dominar nuevos territorios para ubicar en ellos el exceso de población, para encontrar nuevos mercados en los cuales colocar los productos de las fábricas y de las minas. El imperio, según Rhodes, es una cuestión de estómago; si no quieren la guerra civil, deben convertirse en imperialistas.

Del otro lado del Canal de la Mancha las cosas no eran tan distintas en su esencia. Las grandes revueltas obreras tienen un punto culminante en la Comuna de París, cuando «el pueblo quiso tomar el cielo por asalto». Exceptuando unas pocas excepciones, las gentes de letras ofrecen una imagen de «la barbarie obrera», y la ciencia, concretamente la psiquiatría, a través de Morel y Magnan, crea una teoría sobre la degeneración. Así, la revuelta parisina es explicada como fruto de la degeneración de los sectores proletarios, donde la miseria, la sífilis, la prostitución, el alcoholismo, la ignorancia, etcétera, son descontextuados de sus causas sociales para reducirlos al fruto de la degeneración de ese personaje molesto que es el obrero. Unos años antes, la «sociología», a través de Gobineau, en una monumental obra que pasa revista a todas las civilizaciones, sostiene que el mestizaje degenera las razas, y considera que la civilización europea, por este hecho, se encuentra

9 Sandino Núñez ha señalado que la conquista española y portuguesa (países católicos) excluyó por asimilación. Imponiendo la conversión del indio al cristianismo, por las buenas o por las malas, les impedían ser diferentes, pero, al mismo tiempo, no los reconocían como iguales. La superación de esta paradoja fue una de las causas del mestizaje, característico de la conquista en América Latina. En cambio, las conquistas realizadas por los países protestantes excluyeron por aislamiento y segregación (las distintas formas del *apartheid*).

en plena decadencia.<sup>10</sup> Contribuyó también a la segregación (ahora en el campo de la criminología) otro aporte científico que fue obra de Brocca, quien, por las características anatómicas de los cráneos, afirmaba que se podía determinar la criminalidad de los sujetos. Tampoco estuvo ausente la psiquiatría alemana, sobre todo con la gran obra clínico-taxonómica de Kraepelin, quien desarrolla un saber médico que se basa en la observación del enfermo mental, ya que es el paciente ideal para ello, porque, como de él nada podemos esperar, se constituye en un caso privilegiado de la observación científica pura. Saber objetivante y cosificante en que el ser humano es despojado de su historia, de su inserción familiar y social, para asimilarlo a un animal de experimentación. Gran monólogo de la razón sobre la locura.

El salvaje, el loco, el delincuente, el proletario, el niño, la mujer, quedan emparentados como formas degeneradas, retardadas o involucionadas frente al culmen del desarrollo de la especie humana, que es el hombre burgués europeo. Todos ellos, cada cual a su manera, debe someterse a su designio y debe sufrir formas distintas de exclusión. La vigilancia y el control, ya sea carcelario, manicomial, pedagógico, industrial, hogareño, o de marginación social en las ciudades o en las colonias, ha sido puesto de manifiesto en la gran obra de Michel Foucault.

#### LOS PUEBLOS SANS FOI, SANS LOI ET SANS ROI

Don Félix de Azara y Perera anduvo recorriendo estos pagos de la Banda Oriental, el Río de la Plata y el Paraguay, de 1781 hasta 1801. De su estadía, dejó innumerables testimonios de ricas observaciones.

A los charrúas los describe más altos que los europeos, de perfectas proporciones, no encontrándose entre ellos ni delgados ni obesos, de pelo largo y renegrido hasta muy entrada edad, dentadura perfecta, ojos oscuros, cabeza levantada, signo de orgullo y altivez y aun de ferocidad. No adoran a ninguna divinidad —agrega— ni tienen ninguna religión.

10 Gobineau, "Essai sur l'inégalité des races humaines" (1835, 1853-1855). Gobineau, a diferencia de la mayor parte de los pensadores de su época, que expresaban el pensamiento de la burguesía triunfante, es el representante de la derrota de la aristocracia.

Se encuentran en un estado más atrasado que el primer hombre, tal como lo han descrito los sabios, pues no se concibe lo humano sin la religión, pero tampoco se les conocen leyes, ni costumbres obligatorias. Tampoco tienen jefes que los manden, y si bien puede haber caciques, no ejercen ninguna autoridad sobre ellos. Todos son iguales, ninguno está al servicio de otro. Las resoluciones se toman en asamblea, y si algo es aprobado se lo ejecuta, pero nadie está obligado a concurrir a la ejecución y no hay ninguna pena por imponerle a los que faltan. No hay ninguna sumisión, ni temores ni esperanzas por el presente o el futuro. Nadie ha podido sojuzgarlos.

Este testimonio de Azara se calca sobre las observaciones de todos los exploradores y conquistadores del continente americano, pero también es aplicable, en sus líneas generales, a la mayoría de los pueblos ágrafos.

Intentaré abordar varios tópicos que permiten apreciar las diferencias radicales existentes entre la cultura occidental y los pueblos primitivos, y qué ha hecho que nuestra cultura los considere como extraños, extranjeros e inferiores, merecedores del desprecio, la explotación y el exterminio.

Tomaré como ejemplo para este desarrollo a los guaraníes, en especial a los tupi-guaraní o guayaquí (magistralmente estudiados por Pierre Clastres), tribu paraguaya con seguridad extinta en la actualidad.

Los temas serán: el Uno, la guerra, la jefatura y el modo de producción doméstico.

## El Uno

El problema del uno ha obsesionado a toda la filosofía occidental desde Parménides, pasando por Platón, hasta Heidegger.<sup>11</sup>

11 La ambigüedad teórica entre el ser, los seres, el Uno y la idea, ha embarazado a la reflexión filosófica, siendo el Uno, uno de los nudos más difíciles de desatar. El Uno no es el ser, ni los seres, ni tampoco es el ser del ente. El ser se opone a las vicisitudes de la temporalidad de las cosas. Si el ser no es un ente, entonces, ¿es un no-ser, una nada? Aparece algo insostenible, porque la nada no es jamás nada desde el momento en que predicamos algo de ella. Por eso, para Heidegger, al ser Uno, que relaciona todos los seres, sería una misma cosa con el Uno. Ser otro que el Uno sería lo múltiple y lo diverso. Y sin el Uno no existiría la naturaleza de los seres, sería lo ilimitado, y con ello ningún ser sería un ser, es decir, sería capaz de encarar y retener las partes. Por eso Heidegger dice que los entes se exponen sobre un horizonte que es el del ser, y este ascenso hacia el ser, que prescribe a los entes ser Uno, no es el ser, es el Uno.

Toda la metafísica occidental, fundada en la filosofía griega, operó con esta idea, llámese esfera, Bien o Dios.

El Uno, que es otra manera de nombrar la lógica de lo Mismo, es el principio de identidad ( $A=A$ ) y de no-contradicción ( $A$  es no- $B$ ). Pero, si cada cosa es igual a sí misma, ¿cómo explicar el cambio? El cambio no fue desconocido por el pensamiento griego, pero fue domesticado para evitar la desproporción, la incertidumbre, lo imprevisible, aquello que los griegos temían más, la *hybris* (desmesura). De esta manera, el cambio es conducido por el buen camino por el *logos* (razón, proporción) hacia un *telos*, el del reino de la Idea. El cambio, así concebido, está al servicio del Uno. Será, siglos más tarde, también el ideal de la síntesis hegeliana, de la unión del objeto con el concepto, del *en sí* con el *para sí*.

El principio de identidad es un principio de individuación, de discriminación, de diferenciación, de división, que está en la base de *lo mío*, de la apropiación, de la propiedad.

Este mismo Uno es el que se refleja en un solo Dios, una sola Iglesia, un solo Papa, un solo Emperador, una sola ideología, una sola Verdad.

Tal como se pregunta Levinas, ¿cómo reunir un pensamiento auténtico de lo Otro, y por lo tanto una ética del lazo con los otros, a partir del pensamiento de lo Mismo, incapaz de reconocer a ese Otro?<sup>12</sup>

¿Será posible hacerlo desde *otra* metafísica, como la de los guaraníes, que sostiene, en las antípodas, que el Uno es el Mal?

Para ellos el Uno es lo finito, lo percedero, lo putrescible, lo transitorio, lo efímero. Entre lo que es y lo que no es no hay relación, ni cambios. Es destino de muerte. Y, justamente, las cosas son malas y la tierra es imperfecta porque todas las cosas que forman el mundo son *una*. El Uno es

Pero el problema del ser en los griegos se debatió entre el ser y lo múltiple, y la posición de Platón fue la de colocar entre el ser y las cosas a las ideas, y la idea del Uno va a la par con la del Bien y de lo Bello. De ahí que el Uno es el Bien hacia el cual aspiramos.

12 Para un desarrollo de este tema fundamental, pero que excede los alcances de este trabajo, véase: Levinas, E. (1977). *Totalidad e infinito*, Madrid: Editorial Sígueme, y el estupendo ensayo de Alain Badiou, "La ética. Ensayo sobre la conciencia del Mal", publicado en el número especial de la *Revista Acontecimiento*, 8, 1984, Buenos Aires.

lo imperfecto, el Uno es el Mal. Y de ello no son culpables los guaraníes; han sido los dioses los que han hecho el mundo de esta manera.<sup>13</sup>

Por eso los guaraníes operan con otra lógica. No la del Uno *versus* lo múltiple, sino el Uno *versus* el dos. La lógica guaraní declara que A puede ser A y no-A al mismo tiempo; que los guaraníes pueden ser hombres y, al mismo tiempo, dioses. Por ello el Mal es el Uno y el Bien es el dos, a la vez *uno y su otro*, lo que designa a los seres completos, los que pueden acceder a la Tierra sin mal.

Pero este no es meramente un problema de dos metafísicas o dos lógicas. En realidad él espeja y, al mismo tiempo, da su fundamento a un problema político que tiene que ver con el ejercicio del poder y con la constitución del Estado. El primero, si no en verlo sí en denunciarlo, fue Etienne de la Boëtie, un joven de apenas dieciséis o dieciocho años, amigo de Montaigne, en su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, publicado en 1576. El conocimiento de los relatos de los conquistadores sobre la organización social de los pueblos salvajes de América Latina le permitió realizar el análisis, por comparación, con la organización político-social de las sociedades europeas. Desentrañó toda una estructura del poder basada en el ejército, la burocracia, la religión, la ignorancia de los súbditos, la educación en el servilismo, la prostitución, el alcoholismo, el temor, la adulonería. Los tiranos han procurado siempre acostumar al pueblo no solo a la obediencia y a la servidumbre sino, también, a la devoción por ellos. El tirano se apoya —dice de la Boëtie— en seis o siete personas que son sus cómplices inmediatos, comparten con él pillajes, placeres, voluptuosidades. Estos seis, a su vez, tienen bajo sí a seiscientos, y hacen con los seiscientos lo que el tirano hace con ellos, y así sucesivamente. Esta pirámide de poder y corrupción es la que mantiene al tirano. Por este procedimiento esclaviza a sus súbditos, a unos por medio de los otros. Según de la Boëtie (1576), todos ellos están alegres de sufrir el mal, para hacerlo ellos a su vez, no a aquel que se los hace a ellos, sino a aquellos otros que sufren también como ellos, y no es solo que ellos hacen lo que él (el tirano) dice, sino que piensan lo que

13 Nótese aquí una diferencia sustancial con la religión judeo-cristiana, con la consiguiente consecuencia sobre el sentimiento de culpa.

él dice, y, a menudo, por satisfacerle se anticipan aún a sus pensamientos. Afirma que no todo es obedecer: hay que complacerle.

Es este aparato de poder lo que sostiene al tirano y no ningún mérito personal, ya que la historia muestra hasta el hartazgo que la idiotez era característica de muchísimos de ellos. La combinación de todos estos elementos constituye lo que de la Boëtie llamó *la servidumbre voluntaria*.

El Uno es ese lugar que el tirano ocupa, del cual se apropia y que le permite el ejercicio del poder. Como se ve un problema *aparentemente* tan abstracto, tan abstruso, tan alejado de la realidad, se expresa de una manera concreta en la realidad social. Esto es lo que supo descubrir el joven Etienne cuando se encontró con los pueblos *sans foi, sans loi et sans roi*.

## La Guerra

Pero esta dimensión metafísica tiene una consecuencia política fundamental. Para poder acceder al alcance de la misma debemos proseguir comparándola con el pensamiento de Occidente, con lo cual se apreciará mejor la originalidad de la concepción de los pueblos primitivos.

En Occidente, por lo menos desde de la Boëtie y Hobbes, el problema del Uno adquiere una nueva dimensión.

El derecho natural —para Hobbes— el de los hombres en su condición natural, es el de la libertad de cada hombre de usar su propio poder contra otro hombre, es decir, «de la guerra de todo hombre contra todo hombre» para aumentar su poder, acicateado por tres causas: la competencia, la inseguridad y la gloria, es decir, para obtener ganancia, seguridad y reputación.<sup>14</sup>

¿Acaso esta concepción no está estrechamente solidarizada con el desarrollo del concepto de individuo, propio del Renacimiento, reforzado luego por el ascenso de una burguesía triunfante?

La guerra no es solo el momento de la acción bélica, es todo el tiempo en que existen condiciones de disputar una batalla. Pero ante ello se erige el temor a la muerte y el deseo de paz inclina a los hombres hacia la paz. En suma, «el hombre es el lobo del hombre», pero el temor a la muerte, (el Amo Absoluto del que nos hablará Hegel, pero sin su fuerte connotación

14 El estado de naturaleza, descrito por Hobbes, no es un hecho empírico sino una ficción teórica, y no se trataría de una situación de anarquía, sino que ya sería un orden político, un tipo de sociedad.

metafísica), será el que inclinará a los hombres a buscar la paz. Eso llevará a que se erija una ley natural como precepto encontrado por la razón, por la cual se prohíba al hombre aquello que sea destructivo para su vida. Esto se logra con la renuncia de cada hombre a gobernarse por sí mismo, estableciéndose un pacto de cada hombre con cada hombre. La multitud así reunida cede su derecho natural en una persona que se llama República.<sup>15</sup> «Esta es la generación de ese Dios Mortal a quien debemos, bajo el Dios Inmortal, nuestra paz y defensa. Pues mediante esta autoridad, concedida por cada individuo particular a la República, esta administra tanto poder y fuerza que por temor a ella resulta capacitada para formar las voluntades de todos en el propósito de paz en casa y nuestra ayuda contra los enemigos del exterior.» (Hobbes, 1980, p. 267). Con lo cual cada persona cede, transfiere u otorga, fuera de sí, más allá de sí y del grupo, a un Otro, a un «Dios Mortal», a un Uno trascendente y exterior a la comunidad, y que es objeto de su veneración, todo el poder.<sup>16</sup>

Con ello el poder queda indisolublemente unido al Estado bajo sus distintas formas, al punto que resulta imposible o difícil pensar estos dos términos por separado. Dicho de otra manera: la guerra en Occidente forma parte de una estrategia política en relación con la conquista, el dominio, la anexión territorial, la explotación, la acumulación de riquezas, etcétera.

Desde las descripciones hechas por los primeros exploradores del continente americano se supo del carácter pacífico y hospitalario de los salvajes y, al mismo tiempo, de su propensión a la guerra. ¿Información contradictoria que responde a la visión del primitivo como «buen salvaje» o como bárbaro, o incapacidad de comprender una cultura que se maneja con categorías de pensamiento totalmente diferentes de las de la cultura occidental? Mantendremos el término *guerra* para seguir fieles a la terminología que utiliza Clastres,

15 República está utilizado aquí en el sentido de administración de la cosa pública (la *res pública*), es decir, del Estado, bajo cualquiera de sus formas. No se trata de la palabra romana *res*, que significaba lo que concierne al hombre: el asunto, el litigio, es decir, la asamblea deliberante de las cosas que conciernen al ciudadano del imperio. En este sentido es equivalente de *causa*, que significaba primitivamente el caso.

16 Impecable descripción de la cultura occidental. No por casualidad Hobbes lo llamó *Leviatán*, monstruo bíblico, enemigo de Dios, resabio de las viejas deidades maternas, como Tiamat, anteriores a la cultura y a la ley, representantes del caos primordial.

pero teniendo presente que cuando lo aplicamos a las sociedades primitivas que estamos analizando, más correspondería la palabra *beligerancia*,<sup>17</sup> que hace referencia a una situación de pelea, pero que no presupone todos los contenidos estratégicos de la guerra tal como la concibe nuestra cultura.

Los griegos distinguían el *polemos* (la guerra contra los enemigos externos), de la *stasis* (la guerra dentro de la sociedad). El primero podía conducir a la derrota o al triunfo, a la sumisión o la dispersión, o a la conquista; mientras que la segunda dividía a la propia sociedad. La *stasis* se previene con la creación del Estado como Uno.

Con el paso del tiempo, esta vuelve a ser la posición de K. Von Clausewitz, militar prusiano de la segunda mitad del siglo XVIII, para quien «la guerra no es simplemente un acto político, sino un verdadero instrumento político, *una continuación de la actividad política*, una realización de la misma por otros medios». (Destacado D.G.)

«El objetivo de la guerra es la aniquilación del adversario... (y) no puede haber límites para la violencia.» La destrucción del enemigo es el objetivo político de la guerra, afirma categóricamente y sin ningún empacho Von Clausewitz.

Para Von Clausewitz, la guerra es una extraña trinidad que constituyen el odio, la enemistad y la violencia primitiva. El juego del azar y las probabilidades hacen de ella una actividad libre de emociones, y el carácter de instrumento político hace que pertenezca al dominio de la inteligencia pura.

Es claro que aquí habla el conquistador de una «raza superior». En su argumentación no figuran los elementos históricos ni económicos. Sin embargo, Michel Foucault la retoma invirtiéndola: la política es la continuación de la guerra por otros medios, con lo que se aproxima a la tesis de Hobbes.

Foucault sostiene que se ha hecho un análisis del poder según el esquema contrato-opresión, o según el sistema de guerra-represión.

En este punto la represión ya no es lo que era la opresión respecto al contrato, es decir, un abuso, sino el simple efecto y la simple continuación de una relación de dominación. La represión no sería otra cosa que la puesta

17 Término sugerido por Sandino Núñez.

en funcionamiento, dentro de esta pseudo-paz, de una relación de fuerzas perpetua. (Foucault, 1980, pp. 30-31).

Estas concepciones, incluyendo la marxista, que explica la guerra a partir de las bases económicas, ¿son aplicables a las guerras en las sociedades primitivas?

Lo primero a destacar es que, a diferencia de la evolución política de Occidente, el peligro de la *stasis* no se resuelve con la creación del Estado sino que, por el contrario, la sociedad primitiva, como veremos más adelante siguiendo a P. Clastres, está organizada de tal manera que el Estado no puede formarse. La guerra es un elemento fundamental para procurar este resultado. Dicho en otros términos: en Occidente se constituyó el Estado como forma de evitar la *stasis* (recuérdense las palabras de Cecil Rhodes citadas en páginas anteriores). Pero la consecuencia de la creación del Estado fue la desigualdad, la injusticia, la explotación, el control y la vigilancia, ejercidos por distintos aparatos (ejército, policía, enseñanza, justicia, prensa, etcétera). A pesar de ello, la amenaza de la *stasis* siempre está presente, y no solo no se logró evitar el *polemos*, sino que una y otro se entraman indisolublemente. En los pueblos primitivos, en las sociedades sin Estado, el peligro de la *stasis* queda yugulado con el *polemos*.

Distintos antropólogos han interpretado de diferente manera la guerra en las sociedades primitivas.

Lévi-Strauss, para quien lo primario es el intercambio, en antagonismo con la posición de Hobbes, sostiene que la guerra es un fracaso de la función de intercambio.

Marshal Sahlins, con Hobbes, postula que el «estado de naturaleza» ya es una política, pero agrega que la guerra tiende al intercambio, y que el don (M. Mauss) sería una guerra sublimada que procura el intercambio, y que valdría en la sociedad primitiva a lo que es el Estado en la sociedad civil, haciendo de ella una «sociedad para la paz».<sup>18</sup> Pero a diferencia de las

18 El don consiste en un contrato de *prestación total*, es decir, que «para estar en una condición de contrato perpetuo cada uno debe todo a todos los miembros de su clan y a todos los del clan opuesto... La prestación se extiende a todo, a todos y en todo tiempo» M. Mauss.

sociedades con Estado, el don —como destaca Sahlins— «no organizaría la sociedad en un sentido corporativo, sino sólo en sentido fragmentario. La reciprocidad es una relación ‘entre’. No disuelve las partes separadas dentro de una unidad mayor, sino que, al contrario, al correlacionar su oposición, llega a perpetuarlas».<sup>19</sup>

Contra Lévi-Strauss y Sahlins, Pierre Clastres sostiene que la sociedad primitiva es una sociedad-para-la-guerra, en la medida en que es una sociedad-contra-el Estado.

Para Clastres (1974), el objetivo de la guerra no es el exterminio del otro, ni el fracaso del intercambio, ni la expresión de la naturaleza animal (cazadora), sino que el objetivo es el parcelamiento de la sociedad primitiva. Afirma que esa sociedad primitiva, en su ser, quiere la dispersión, este deseo de esa fragmentación pertenece al ser social primitivo que se instituye como tal mediante la realización de esta voluntad sociológica. Clastres opina que la guerra primitiva es el medio de un fin político.

Ello la ubica en la estructura misma de la sociedad. Es la guerra, como institución, la que establece la alianza, y ello es lo que conduce al intercambio de mujeres, y no a la inversa, como piensa Lévi-Strauss.

Con la guerra se mantiene el principio de autarquía, se mantiene el NOSOTROS indiviso frente al extranjero *que es el enemigo*, lo que engendra, correlativamente, la figura del aliado. El autor afirma que la guerra busca impedir la división en el seno de la sociedad. Y esto, tanto en el plano económico (imposibilidad de acumular riquezas) como en el de las relaciones de poder (el jefe está para no mandar). La política interior de la sociedad primitiva es el de conservarse como un nosotros indiviso, como totalidad una.

La guerra tiene una propiedad centrífuga, separa, aísla, mantiene a cada comunidad en su independencia política, distribuyendo unidades sociopolíticas iguales, libres e independientes; se opone a la fuerza centrípeta unificadora del Uno, nombre del Estado, que es la forma del poder, de la represión, de la separación entre dominantes y dominados.

19 Sahlins, M. (1983). *Economía de la edad de piedra*, Madrid: Editorial Akal. p. 189.

La guerra en las sociedades primitivas no busca el dominio, la sujeción, ni la esclavitud,<sup>20</sup> ni el exterminio del otro (aunque esta pueda ser una consecuencia), no procura la anexión, ni la expansión, ni la apropiación. Sólo busca la no-división, el no caer en manos del Uno, del Leviatán, del Estado. Por ello las sociedades-para-la-guerra son sociedades-contra-el-Estado.<sup>21</sup>

La propuesta de Clastres está bien fundada; sin embargo, su posición presupone una teleología, una intencionalidad que no compartimos. Más que sociedades-*para-la-guerra* se trata de sociedades-*en-la-beligerancia*; y más que sociedades-contra-el-Estado, lo que implicaría la existencia de un Estado con el que estar en contra, serían sociedades-*sin-Estado*. Para decirlo en pocas palabras: la interpretación de Clastres tiene mucho de una lectura anarquista desde un mayo del 68. Por otra parte, Clastres deja en pie un problema fundamental que no ha sido respondido por las teorías sociológicas ni económicas. Las sociedades sin Estado son igualitarias; sin embargo, esa igualdad no soluciona el problema de la violencia, ya que la igualdad, es decir, la ausencia del Estado, se logra a expensas de una situación de guerra permanente que, si bien logra mantener el lazo social dentro de la comunidad, solo lo obtiene a expensas de un desconocimiento

20 En el caso de los tupinambas, tribus canibales, Hélène Clastres, a partir de una exhaustiva revisión de los testimonios de los exploradores, relata que el prisionero capturado, cuyo destino es ser comido, pasa un tiempo variable, que puede medirse en años, en el seno de la tribu. Allí, sin perder el estatuto de prisionero, forma parte de la vida tribal, fiestas rituales, caza, etcétera, aunque tiene vedadas ciertas actividades, con lo que se marca simbólicamente su condición. Sin embargo, se le otorga una esposa, si es hombre, con lo cual se transforma en cuñado, y con la cual puede tener hijos. En el caso de la mujer no se le concede esposo, pero sí puede tener vida sexual. El prisionero no es un esclavo, sino un pariente-para-ser-comido. Cumplido el plazo prefijado para su ejecución, se lo mata y come junto con sus hijos varones, (los tupinambas tienen una filiación patrilínea). A los exploradores les llamó la atención que no hubiera intentos de fuga, y que aún renunciaran a la ayuda de ellos para hacerlo. Es que eso era inconcebible, ya que el destino de ser comido forma parte de un ritual de venganza entre las tribus. El canibalismo no es solo el comerse al enemigo, sino, también, recuperar un ancestro que ha sido ingerido, en un extraño circuito de parentesco intertribal. Este ejemplo me parece elocuente para comprender que no podemos reducir a nuestras categorías culturales, tales como explotación, esclavitud, propiedad, etcétera, las formas de vida de otras culturas. Véase Hélène Clastres (1972). *Les beaux-frères ennemis*. A propos du cannibalisme tupinamba, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6, pp. 75-84, París: Gallimard.

21 Para un desarrollo psicoanalítico del tema de la violencia véase: D. Gil y M. Viñar (1994). Malestar en la cultura, *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 62, Montevideo.

del otro, que ni siquiera tiene estatuto humano.<sup>22</sup> Por lo tanto, la supresión del Estado podrá ser necesaria para abolir la desigualdad y la explotación, pero no parece ser suficiente para solucionar el desconocimiento, la desvalorización, la deshumanización, ni la agresión contra el otro. Desde nuestro punto de vista, solo el psicoanálisis ha dado una explicación de la violencia partiendo de una concepción del narcisismo y la relación con el otro.

### La Jefatura

La concepción política de Occidente, desde los griegos, ha sido la de que en la esencia de toda sociedad existe una división entre los que mandan y los que son mandados, entre los dominantes y los dominados.

¿La categoría de jefe en las sociedades primitivas es equiparable al de las sociedades occidentales?

En las sociedades primitivas el jefe debe asumir la voluntad de la sociedad y no debe excederse de ella un ápice, so pena de verse destituido de su función, lo que significa excluirlo de la comunidad, sin posibilidad de incluirse en ninguna otra. El castigo es la muerte o quedar desamparado en la selva, lo que es equivalente, pues ello es abandonarlo a la naturaleza, perdiendo su condición de humano.

Las condiciones que debe reunir un jefe son la capacidad oratoria y la generosidad, y tiene, aparentemente, como prerrogativa, la poligamia.

La capacidad oratoria es una condición relevante. Un jefe, por sobre todo, debe saber hablar, pero no solo como cualidad, sino como obligación. En las reuniones debe hablar siempre contando hazañas y mitos, hechos asombrosos, pero nadie tiene obligación de prestarle atención. La capacidad oratoria tiene la función de mediar en los conflictos intratribales, no para impartir justicia, sino para conciliar a los integrantes cuando se presentan desavenencias. Y, en las relaciones intertribales, el jefe es quien se encarga de establecer los acuerdos y las alianzas.

22 El problema del etnocentrismo no es específico de la cultura occidental. Muchos pueblos primitivos piensan que la humanidad termina en las fronteras de la tribu, del grupo lingüístico, y aún de la aldea, y se autodesignan con un nombre que significa «los hombres», o «los buenos», «los excelentes», «los completos». Las otras tribus no pertenecen a la naturaleza humana y se los llama «malos», «monos de tierra» o «huevos de pijo». Véase Lévi-Strauss (1973), *Race et Histoire*, París: Ed. Gonthier.

La otra característica es la generosidad. El jefe debe dar todo lo que se le demanda y no puede rehusarse a ello, aun cuando las demandas puedan ser desorbitantes. Pero lo que da no lo recibe de los otros, sino que es él quien lo debe producir, lo que hace que el jefe sea el que más trabaja.

En las sociedades sin Estado es el jefe quien tributa a la comunidad, mientras que en las sociedades con Estado es la comunidad quien tributa al jefe.

Desde la perspectiva occidental parece que todo fueran desventajas para el jefe, ya que no detenta el poder y debe dar, pero a cambio tiene prestigio y varias mujeres. Pero esto último, visto de más cerca, está en estrecha relación con la capacidad de tener más cosas para dar, ya que es él con sus mujeres los que producen lo que debe entregar a la tribu.

La única situación en que se unen jefatura y poder, e incluso no de manera absoluta, es en la guerra.

En algunas de estas sociedades todos sus integrantes, si se encuentran en condiciones, son guerreros; en otras solo algunos de ellos son los que cumplen esta función. Se podrá pensar que ellos, por el lugar que ocupan, van a detentar el poder. Pero, sin embargo, no es así, porque el guerrero nunca lo es cabalmente. Cada proeza, cada hazaña, lo obliga a otra mayor. Por ello, el guerrero se realiza como tal solo con la muerte. El guerrero no puede alcanzar en vida su plena condición ni, por lo tanto, el poder.

### **El modo de producción doméstico**

El mundo occidental concibe al trabajo como castigo (Gen. 3, 17),<sup>23</sup> como sacrificio, que tendrá su recompensa en el cielo y/o en la tierra, y a la producción como acumulación y apropiación, es decir, desigualdad y explotación. En 1908, R. Lafargue decía que una extraña ilusión se posesiona de las clases trabajadoras de los países donde impera la civilización capitalista. Esta ilusión arrastra tras de sí las aflicciones individuales y sociales que durante dos siglos han torturado a esta triste humanidad. Esa ilusión es el amor al trabajo, la pasión furiosa por el trabajo llevada al agotamiento de las fuerzas vitales de los individuos y la progenie.

23 Trabajo proviene del latín *tripodium*, que era un instrumento de tortura.

En vez de oponerse a esta aberración mental los sacerdotes, los economistas y los moralistas han rodeado al trabajo de una aureola sagrada.

Esa aberración mental de idealizar el trabajo, donde la ideología burguesa une sus intereses con las iglesias cristianas, justificando la explotación bajo distintos disfraces, ha tenido como corolario que a la cultura occidental le haya sido imposible comprender otras culturas que no producen para ahorrar y acumular, donde se trabaje tan poco, solo lo suficiente como para que alcance con el «vivir al día», confiados en que al día siguiente la naturaleza les proveerá de todo lo necesario para su vida. Por ejemplo, las tribus de cazadores-recolectores cambian su hábitat en busca de la caza, la pesca o los frutos para su sustento. Por ello, solo construyen viviendas precarias, y sus pertenencias son aquellas que el hombre o la mujer pueden cargar en sus espaldas y no les impiden moverse con facilidad. Para ellos el trabajo no es sufrimiento ni sacrificio. Los Tikopianos y los Fijianos designan con el mismo término el trabajo y el ritual, y para los Yir Yiront, de Australia, la misma palabra designa al trabajo y al juego.

Lo primero que se sostuvo, partiendo de la concepción de la economía como una infraestructura, aún antes de Marx, fue que si no se acumulaba (es decir, se acaparaba) era por insuficiencia mental, inmadurez intelectual e ignorancia tecnológica. De ahí también que toda economía primitiva, donde las cosas no sobran, y por lo tanto no se acumulaban, tenía que ser una economía de miseria.

Fue recién hace pocos años que Marshal Sahlins sostuvo, basado en sus experiencias de campo y en un enorme material etnográfico, que la economía primitiva era una economía de la abundancia, que se producía lo suficiente, que a nadie le faltaba y que nadie acumulaba. Y aún más, todo ello se podía hacer con un promedio de 2:30 horas de trabajo diarias, donde no todos trabajaban, ya que, por ejemplo, en muchos pueblos la «adolescencia» se extendía hasta los 25 años.

En la economía primitiva se armonizan sin conflicto la pobreza con la abundancia equitativa y el ocio de todos, y no de abundancia y ocio para unos pocos, y escasez, miseria y falta de descanso para la mayoría. ¿Qué puede decir de todo esto la cultura occidental? Las encuestas dicen que un tercio de la humanidad se acuesta diariamente con hambre, que son millones los desnutridos y los que mueren por carencias alimenticias.

«La época en que vivimos —dice Marshal Sahlins— es la era de un hambre sin precedentes. Ahora, en la época del más grande poder tecnológico, el hambre es una institución.» La gran paradoja de Occidente, que es también su gran inmoralidad, es que el hambre aumenta relativa y absolutamente con la evolución de la tecnología.

Respecto a la tecnología, los primitivos disponían de la necesaria para abastecer sin carencias a todos. No se trataba de incapacidad, todo lo contrario, sino de un modo de producción doméstico que salvaguardaba holgadamente las necesidades y mantenía la autarquía.

Entre los guaraníes era así, pero además lo que se producía o cazaba era de todos, y más aún, lo que cada cual obtenía era para los demás. La más grande amenaza para alguien que había cazado era comerlo crudo y solo. Lo crudo representaba el peligro de caer en estado de naturaleza, de salir del plano humano. El comer solo lo obtenido por sí, lo mismo.

Con ello el lazo social tiene una firmeza que expresa la oposición radical a toda separación en el seno de la sociedad. Todo es de todos y lo mío es de los otros. Junto con la guerra, este es el otro factor que mantiene a la sociedad como un todo indiviso.

Así como el poder es de la sociedad y no del jefe, la comida y los bienes no son de uno, sino que son de la sociedad. Y esto se afirma en el rito de iniciación en que sobre el cuerpo se inscribe la ley suprema de la sociedad primitiva. Ley que es marca y memoria indeleble en el cuerpo del hombre primitivo y que dice: «Tú no vales menos que otro; tú no tendrás el deseo del poder; tú no tendrás el deseo de la sumisión» (P. Clastres). Ética guaraní que tiene un nombre: *Mborayú*, y que los cristianos tradujeron (redujeron) como amor al prójimo.

Todo en la sociedad está organizado para que sea indivisa, que no haya apropiación, que el jefe no tenga poder, que no se separe en una fuerza trascendente en la sociedad que queda sometida a ella. Una sociedad no solo sin Estado, representante del Uno, sino contra el Estado, como si inconscientemente —dice Clastres— supieran que el poder es el Mal.

### **La Tierra sin Mal**

Sin embargo, al parecer, desde el siglo XV por lo menos, antes de la llegada de los europeos, comenzó a producirse un extraño fenómeno: enormes

migraciones de miles de hombres, que abandonaban sus tierras y se dirigían en general hacia el levante, en la búsqueda de la Tierra sin Mal.

Si tenemos en cuenta que los poblados guaraníes tenían entre cuarenta y doscientas personas, siendo excepcionales los que llegaban a mil, una migración de diez o doce mil personas es más que considerable. Una de ellas, que se dirigió al poniente, tenía esta dimensión y demoró diez años en hacer el recorrido.

A la larga, por enfrentamientos bélicos con otros grupos cuyas tierras atravesaban en su inmenso peregrinar, por enfermedades y hambre, se fueron diezmando. Este fenómeno, expresión de un milenarismo americano, prosiguió hasta el siglo XX. Que la presencia del europeo y la conquista lo haya exacerbado no da lugar a dudas. Pero la causa es previa, y, posiblemente, radicara en elementos demográficos. Las poblaciones fueron aumentando, la jefatura cambió de signo y el jefe detentó el poder y se introdujo el Mal en la sociedad.

Enfrentados a los jefes aparecieron los *Karay*, los profetas, hombres sin pertenencia tribal, que eran los portadores de las bellas palabras y eran enviados por los dioses, ellos que no tenían ningún padre. Circulaban de una a otra tribu, y su mensaje era la expresión del cambio social que se estaba produciendo, y que no solo no contenían, sino que exacerbaban.

Su acción era profética y política, pero esta última no tenía como objetivo afirmar la sociedad que se descomponía, sino que era el de destruirla. Así preconizaban el abandono de las actividades económicas y políticas, el rechazo de toda prohibición, incluso la del incesto.

La Tierra sin Mal que buscaban era el lugar de la inmortalidad, pero sin tránsito por la muerte. Pero esta inmortalidad no era en un más allá, sino en un acá terreno, el lugar donde se realiza el dos: hombres-dioses y dioses-hombres.

Esta salida no se hacía hacia la naturaleza, que para ellos era igual a perder el estatuto humano, pero tampoco hacia la superación de una crisis social. En definitiva, los guaraníes realizaban un proyecto suicida. ♦

## EPÍLOGO

De estos pueblos de nuestra América, que nos hemos preocupado, y nos preocupamos sistemáticamente en desconocer y destruir, solo va quedando el recuerdo y la fidelidad a la cultura de algún grupo perdido en la selva que debe de ir a vender su fuerza de trabajo periódicamente, para luego volver a su mundo y recogerse en él, con sus mitos, sus ritos, sus cantos, sus danzas y su metafísica.<sup>24</sup>

Si bien a costa de la «guerra», estos pueblos lograron realizar la igualdad y la justicia, impidiendo el desarrollo del poder y concibieron un mundo creado por la fuerza de la palabra de un dios que crea y se crea por la expansión de la palabra y que, al crear, se despliega como el ala de un pájaro, tal como lo dicen estos versos del mito del Génesis de su religión:

Ñamandú, el verdadero padre, el primero,  
de su divinidad que es una,  
de su saber divino de las cosas,  
saber que despliega las cosas,  
hizo que la llama, hizo que la bruma,  
se engendraran.

Él se irguió:  
de su saber divino de las cosas,  
saber que despliega las cosas,  
en virtud de su propia sabiduría,  
hizo el fundamento de la Palabra,  
y la desplegó, desplegándose a sí mismo,  
e hizo su propia divinidad, nuestro padre.  
La tierra aún no existía,  
reinaba la madre originaria,

24 Pierre Clastres pensó que el desarrollo de la metafísica está en relación con la imposibilidad de la imaginación. Yo creo que la profundidad que se lee en los mitos es porque ella es la expresión de una metafísica.

no había saber de las cosas:  
desplegó entonces el fundamento  
de la Palabra futura,  
y con eso hizo su propia divinidad,  
Ñamandú padre verdadero primero.

Conocido el fundamento de la Palabra futura,  
en su divino saber de las cosas,  
sabe entonces por sí mismo  
la fuente de aquello que está destinado a unir (Mborayú).  
La tierra aún no existía,  
reinaba la noche originaria,  
no hay saber de las cosas:  
sabe entonces por sí mismo  
la fuente de lo que está destinado a unir (Mborayú).

## RESUMEN

En este trabajo se aborda el etnocidio y el genocidio como problemáticas que no son nuevas en la historia de la humanidad, y que no solo no tienden a desaparecer, sino que parecen agravarse en la medida que la civilización científico-técnica progresa, dando por tierra con la ilusión de un progreso en la espiritualidad humana.

Desde las interrogantes: ¿Cómo pensar estos crímenes de la humanidad que no cesan de repetirse? ¿Cuáles son las «razones» con que se legitima ese «derecho»? se va al eje de la intolerancia en la relación con el otro, que queda desconocido como sujeto en su alteridad.

Se desarrollan diferentes tópicos que permiten apreciar las diferencias radicales existentes entre la cultura occidental y los pueblos primitivos y que ha hecho que nuestra cultura los considere como extraños, extranjeros e inferiores, merecedores del desprecio, la explotación y el exterminio. Se toman como ejemplo para este desarrollo diferentes pueblos de nuestra

América, que han sido sistemáticamente desconocidos y destruidos.

Se abordan las nociones de la guerra, la jefatura, el Uno y el modo de sus producciones domésticas.

*Descriptores:* EXTERMINIO / ANTROPOLOGÍA / CULTURA / PODER / HOMBRE / RELIGIÓN / HISTORIA / ALTERIDAD / CRISTIANISMO / GUERRA / VIOLENCIA / TRABAJO / BONDAD / MALDAD / MORAL

#### ABSTRACT

In this work, ethnocide and genocide are addressed as problems that are not new in the history of humanity, and which are not only not tending to disappear, but seem to get worse as the scientific-technical civilization progresses, crashing to the ground the illusion of progress in human spirituality.

From the questions: How should we think about these crimes of humanity that do not stop repeating? What are the “reasons” with which this “right” is legitimized? We go to.

The axis of intolerance in the relationship with the other that is unrecognized as a subject in his otherness.

Different topics are dealt with that allow us to appreciate the radical differences existing between western culture and primitive peoples and that has made our culture considers them as strangers, foreigners, and inferiors, deserving of contempt, exploitation, and extermination.

Different peoples of our America, who have been systematically unrecognized and destroyed are taken as examples for consideration.

The notions of war, leadership, the One and the manner of their domestic productions are addressed.

*Keywords:* EXTERMINATION / ANTHROPOLOGY / CULTURE / POWER / MAN / RELIGION / HISTORY / ALTERITY / CHRISTIANISM / WAR / VIOLENCE / WORK / GOODNESS / MORAL / WICKEDNESS

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abensour, M. (1987). *Le contre Hobbes de P. Clastres. En L'esprit des Lois Sauvages*, París: Éd. du Seuil.
- Benassar, B. (1980). *La América española y la América portuguesa, siglos XVI-XVIII*. Madrid: Ed. Akal.
- Clastres, H. (1987). *La Terre sans Mal*. París: Ed. du Seuil.
- Clastres, P. (1974). *La société contre l'État*. París: Ed. du Seuil.
- Clastres, P. (1974). *Le grand parler*. París: Ed. du Seuil.
- Clastres, P. (1981). *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Ed. Gedisa.
- De Azara, F. (1969). *Viajes por la América Meridional*, Madrid: Ed. Espasa Calpe.
- De Gobineau, J. (1983). *Essai sur l'inégalité des races humaines*. En *Oeuvres*. París: T.I. Ed. Gallimard.
- De la Boétie, E. (1986). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Madrid: Ed. Tecnos.
- De Montaigne, M. (1967). *Essais*. En *Oeuvres Complètes*. París: Ed. du Seuil.
- Foucault, M. (1980). *Genealogía del racismo*. Madrid: Ed. La piqueta.
- Ginés de Sepúlveda, J. (1941). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Ginés de Sepúlveda, J. y De las Casas, B. (1975). *Apología*. Madrid: Editora Nacional.
- Hobbes, T. (1980). *Leviatán*. Madrid: Editora Nacional.
- Kroeber, T. (1964). *Ishi in two worlds: A biography of the last Indian in North America*. Berkeley: Univ. of California Press.
- Mauss, M. (1989). *Essais sur le don*. En: *Sociologie et Anthropologie*. París: Ed. Press Universitaire de France.
- Merton, T. (1979). *Ishi*. Barcelona: Ed. Pomaire.
- Metraux, A. (1973). *Religión y magias indígenas en América del Sur*. Madrid: Ed. Aguilar.
- Pereira de Queiróz, M. (1978). *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*. México: Ed. Siglo XXI.
- Peset, L. (1983). *Ciencia y marginación*. Madrid: Ed. Crítica.
- Sahlins, M. (1983). *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Ed. Akal.
- Todorov, T. (1982). *La conquête de l'Amérique*. París: Ed. du Seuil.
- Von Clausewitz, K. (1983). *De la guerra*. Buenos Aires: Ed. Solar.

# De la autorización y de la pase



NÉSTOR A. BRAUNSTEIN<sup>1</sup>

No saltaremos los pasos ni forzaremos su secuencia, a veces mal conocida.

«Para empezar (*d'abord*), un principio: El psicoanalista solo se autoriza por él mismo» (Lacan, 2001, p. 243).<sup>2</sup>

Magnífico comienzo... solo que no es el comienzo.

«Para empezar», sí; pero la obra (*ergon*) lleva un título, un *parergon*, y después, separado del tronco textual, un segundo *parergon*; ambos forman parte de ella a la vez que están separados de ese tronco. Las famosas palabras están precedidas, a su vez, por unos párrafos en los que se anticipa que se presentará una «solución del problema de la Sociedad psicoanalítica», solución que «se encuentra en la distinción entre la jerarquía y el *gradus*», para lo cual Lacan adelanta que propondrá un dispositivo y que habrá que «recordar (*chez nous*) para/en nosotros lo existente».

Entonces, solo entonces, aparece el enunciado:

- 1 Psicoanalista. Doctor Honoris Causa de la Universidad Veracruzana. nestor.braunstein@gmail.com
- 2 Un notable psicoanalista ecuatoriano, el Dr. Pedro Oyervide Crespo (fallecido en 2004), ha producido sobre este enunciado un texto brillante, de inexcusable lectura, *El psicoanálisis y su transmisión*, que tuvo el honor y el privilegio de publicar en dos oportunidades: a) Braunstein N. A. (ed.). (1989). *Las lecturas de Lacan*. México: Dos Velas, pp. 257-294, y b) Braunstein N. A. (ed.). (1996). *Constancia del psicoanálisis*. México: Siglo XXI. pp. 41-64. Este texto esencial, bellamente escrito, puede consultarse en línea, completo, en versión facsimilar, difundido con permiso del editor, en:

[https://books.google.es/books/about/Constancia\\_del\\_psicoan%C3%A1lisis.html?id=4\\_fkrmLiEncC&redir\\_esc=y](https://books.google.es/books/about/Constancia_del_psicoan%C3%A1lisis.html?id=4_fkrmLiEncC&redir_esc=y)

P. Oyervide indica que «la traducción castellana puede optar por tres modalidades: el analista se autoriza solo (solamente) de él mismo; el analista se autoriza solo de él mismo; el analista no se autoriza sino de él mismo» (y puede convenir reemplazar los “de” por “por”, forma gramaticalmente más correcta).

«Para empezar (*d'abord*), un principio: El psicoanalista solo se autoriza por él mismo».<sup>3</sup>

Pocas expresiones de Lacan habrán dado lugar a tantos malentendidos en razón de haberla sacado de contexto, de haberla separado del título del escrito en el que aparece y de esas varias líneas precedentes. Antes que nada (*d'abord*), el título del texto. Habrá que tener en cuenta que el aforismo, fulgurante, aparece en la primera página de la *Proposición del 9 de octubre de 1967, sobre el psicoanalista de la Escuela*. Nada de extraño tiene, pues, que se lo considere como un enunciado englobante, después de haberlo separado del encabezamiento (como *parergon*), del segundo *parergon* que es un epígrafe y de los párrafos precedentes, así como de las consecuencias, que se refieren a los procedimientos para acceder a la designación del analista de la Escuela. Esa propuesta fue la que Lacan apoyó y llevó a una votación que la promulgó un buen tiempo, meses después, en la asamblea del 26 enero de 1969.<sup>4</sup>

Desde la propuesta del título, nótese, «el psicoanalista» no es «un psicoanalista», es *el psicoanalista* de la Escuela, fundada tres años antes, en 1964. La frase, devuelta a su contexto, podría rezar: «El psicoanalista [el de la Escuela Freudiana de París que Lacan fundó en 1964 y disolvió en 1980] solo se autoriza por él mismo». Puede legítimamente también sostenerse que, después de la disolución, Lacan «adoptó» *in extremis, in articulo mortis*, una nueva Escuela, llamada de la Causa Freudiana, que mantuvo las propuestas de aquel 9 de octubre y a las que después se fueron haciendo cambios en función de contingencias institucionales que no es del caso reseñar aquí. Y agregar que varias asociaciones surgidas después

- 3 Para desentrañar el aforismo de la autoautorización debemos comenzar por llamar a la gramática como testigo y juez de la sentencia: a) el género; «el psicoanalista» incluye a «la psicoanalista», evidentemente (¿hace falta este adverbio?). b) el artículo; claramente definido, no indefinido; no «un psicoanalista» como el lector apresurado podría creer, *el psicoanalista*. c) el adverbio; «solo» que no se confunde con el adjetivo «solo»; en francés no hay ambigüedad posible: *ne s'autorise que de lui-même*. d) el número; singular: no podría hablarse de «los» psicoanalistas (de la Escuela) sino de cada uno de ellos.
- 4 Esos «principios» se conocen como *Proposición A*, junto a las proposiciones B y C que se reproducen en el mismo número. Esa proposición, sostenida por Lacan, fue votada por mayoría absoluta frente a otras dos.

de la disolución han tratado de incorporar esa propuesta del año 1967 a sus propios procedimientos para reconocer a *sus* analistas siguiendo, más o menos, los pasos recomendados en la proposición de Lacan.

En el mismo día de la asamblea de aprobación, el 26 de enero de 1969, después de la votación y a modo de «*condamnation*» (repudio) de lo aprobado por el conjunto, P. Castoriadis Aulagnier, F. Perrier y J. P. Valabrega, lacanianos de la primera hora, elevaron su dimisión a la Escuela considerando que «los modos de designación y promoción analíticos eran incompatibles con las garantías necesarias para una actividad psicoanalítica rigurosa». Guy Rosolato adhirió poco después. Como es bien sabido, de esa disensión surgió el llamado «Cuarto Grupo», fuera de la E. F. P.

Puesto que lo esencial de la «Proposición» (que es *la pase*) viene a continuación del aforismo que motiva este número de la Revista Uruguaya, *d'abord* (para empezar) hay que empezar por el comienzo, y es que la propuesta venía siendo preparada desde el *Acta de Fundación*. En ella, años antes, Lacan abogaba por la creación en la Escuela de tres «secciones» dirigidas por él con dos colaboradores para cada una, también elegidos por él, de las cuales citaremos la primera: «1) Sección de psicoanálisis puro, propiamente dicho, [...] el psicoanálisis didáctico» (p. 230). La *Proposición del 9 de octubre...* tiene como objetivo consagrar un flamante dispositivo para el reconocimiento del «psicoanalista de la Escuela»: el dispositivo de la pase.

Después del *Acta de Fundación* de 1964 y como anexo a la *Proposición* de 1967 hay un texto «misterioso» de Lacan, pleno de significación, sin fecha precisa, anterior a la votación, que se le atribuye de manera indiscutida y que conviene revisar. Curiosamente no ha encontrado un lugar en los *Autres écrits* publicados por Jacques-A. Miller en 2001. Miller mismo lo dio a conocer en 1986, precediéndolo con un epígrafe en el que se lee: «La puesta en marcha de la *Proposición del 9 de octubre de 1967* exigía un reglamento preciso. El texto que aquí se publica reproduce un documento dactilografiado que circulaba en la ex Escuela como Anexo a la Proposición en su versión oral. No puede ser considerado como un escrito de Lacan por ser sin duda un primer impulso (jet).

El procedimiento adoptado en 1969 difiere en muchos puntos de este» (cf. Scilicet, n.º 2-3, pp. 30 y ss).



Precisemos: la portada de *Ornicar?* n.º 37 del verano de 1986 anuncia a todo trapo: «Jacques Lacan: Une procédure pour la passe».

El texto (p. 7) lleva el nombre del autor «Jacques Lacan» y el título ya citado. Pero «no puede ser considerado como un escrito de Lacan» (¿?). La autenticidad es indiscutible pues ya había sido ampliamente copiado y comentado por Piera Aulagnier. Me permito reproducir lo que me parecen los dos párrafos más polémicos de ese (¿no?) escrito de Lacan en los que coinciden plenamente el texto copiado por Aulagnier (1969) y el difundido por Miller (1986):

¿Quién se presenta al tribunal de confirmación (*jury d'agrément*)?» Psicoanalistas con vistas a ser reconocidos como A. E. ¿Por qué se pretendería menos? —si uno tiene la valentía—. El Analista de la Escuela es, no lo olvidemos, el que contribuye al avance del psicoanálisis. ¿Por qué no comenzar por allí desde que uno llega?

Y sigue:

Hay por otra parte algunos que más modestamente se contentarán con probarse como analistas. Allí es donde la Escuela se inmiscuye y de modo siempre positivo. Confiere el título de A. M. E. sin que haya necesidad para

ello de ninguna postulación. Tal será la tarea del órgano estable en marcha, la del tribunal de confirmación (Aulagnier, 1989, pp. 7-46).

Que quede claro; la proposición de Lacan no es general sino restrictiva, «solo el psicoanalista» significa «solo el psicoanalista *de la Escuela*» uno que podrá ser graduado (*gradus*) como AME o AE (cit., pp. 242-243). Además de esos dos niveles, hay, en una posición más humilde, fuera del estatuto, los AP, analistas practicantes, cuyos nombres figuran en el anuario, inscriptos como tales y cuyo oficio se ejerce al margen del reconocimiento por la Escuela, independientemente de haber sido analizados o no, miembros que declaran dedicarse al psicoanálisis, al margen también de sus grados o niveles académicos. Ellos pueden solicitar el análisis o el control de sus casos a los AME y los AE. Dumézil delimita las funciones y capacidades: «Declararse psicoanalista, esta es la razón del título de AP, proclamar (*relever d'*) una competencia es la del AME, proclamar un rendimiento (*performance*) la del AE». Podía inscribirse como AP quien se declaraba psicoanalista, pero no por ello era «el psicoanalista de la escuela» al que se refería el título. «Al comienzo un analista practicante solo se registra allí de la misma manera en que se lo inscribe como médico, etnólogo y *tutti quanti*» (Lacan, 1967, p. 244).<sup>5</sup> Claramente Lacan indica que no es un «analista de la Escuela» sino uno inscripto en ella, como uno cualquiera (*et tutti quanti*).

Volver al principio anterior al *d'abord*: no hay más que leer el primer párrafo de la «Proposition»: «Se tratará de estructuras afirmadas (*assurées*) en el psicoanálisis y de garantizar su efectuación en *el analista*». (cit., yo subrayo). Todo ello es el preámbulo para la propuesta de la pase, corazón y núcleo de la *Proposición*. La frase de la autoautorización, unas líneas más adelante, es tan contundente que Lacan mismo se vio forzado a precisarla, años después, para evitar ciertos malentendidos que generó: «Incluso si el analista solo se autoriza por sí mismo, ello no quiere decir que esté totalmente solo para decidirlo. Se autoriza también por algunos otros».<sup>6</sup>

5 "Proposition..." A. É., p. 244. "Un analyste-praticien n'y est enregistré au départ qu'au même titre où on l'y inscrit médecin, ethnologue, et tutti quanti".

6 "Même si l'analyste ne s'autorise que de lui même, cela ne veut pas dire qu'il soit tout seul à le décider. Il s'autorise aussi de quelques autres".

El Dr. Oyervide, en un párrafo que podría figurar como insignia de este escrito, comenta el epigrama:

Enunciado subversivo que, echando por tierra todo andamiaje de control o de poder, a nadie deja indiferente. Los no analistas se precipitaron sobre él pensando que los laureles estaban allí para la autocoronación. Las instituciones pusieron el grito en el suelo desposeídas de la omnipotencia productora de analistas ideales para una sociedad ideal. Pero este aforismo sólo concierne al analista que se interroga sobre los matices de la traducción y de la significación (Oyervide, 1996, p. 51).

Claramente: no cualquiera, el psicoanalista, solo el psicoanalista; quien ha hecho un psicoanálisis «propriadamente dicho», «puro» o «didáctico», de acuerdo con los cánones fijados por la Escuela. No vale para cualquier psicoanalista; por ejemplo, el psicoanalista formado en otras instituciones, donde imperan otros procedimientos para decidir quién es y quién no es psicoanalista. A esos Lacan ya los había ridiculizado en el artículo que sirve de «fondo» a la propuesta de 1969 (es el segundo *parergon*, el que sigue al título), redactado en 1956 e incorporado a sus *Écrits*. La «proposición», con su fecha muy precisa en el calendario, se refiere desde el título mismo al «psicoanalista de la Escuela», solo a él.

Con la pase para llegar a ser AE (analista de la Escuela), un grado más allá del AME, se abren grietas en la fórmula sobre la autoautorización. Además del analizante y del analista didáctico, hay un tercer espacio —el de los pasadores— y un cuarto espacio necesario, no opcional —el de la Escuela—, que tiene la capacidad de garantizar, según sus criterios, que el analista surge de su formación en ella y que esta Escuela (la Freudiana de París, disuelta en 1980) puede hacerlo por su propia iniciativa («*de son chef*»). «Y el analista puede querer esta garantía, que, desde luego, no puede sino ir más allá: hacerse responsable del progreso de la Escuela y llegar a ser psicoanalista por su propia experiencia». Eso puede hacerlo de dos formas: a) como Miembro de la Escuela (AME) porque la Escuela lo reconoce como analista que hizo, que cumplió, sus pruebas, y b) como Analista de la Escuela (AE), a quien se le considera ser los que pueden testimoniar de los problemas cruciales del psicoaná-

lisis en los puntos candentes a los cuales ellos mismos están dedicados o se hallan ya en el camino de resolverlos. Para llegar a esa condición es necesario querer ocupar el lugar y demandarlo, de hecho o formalmente, pedir la pase y la designación de pasadores que serán nominados por el analista y elegidos por sorteo. Ese pedido se formula al analista didáctico que puede contestar «sí», «no», «quizás» o «puede que más adelante» y acceder a designar los pasadores escogidos, las más de las veces, entre sus propios analizantes.

La Escuela puede, «y por lo tanto debe», garantizar la relación del analista con la formación que allí se dispensa. Funciones de la Escuela son la de «presentificar el psicoanálisis en el mundo» (psicoanálisis en extensión), y la del psicoanálisis en intensión, es decir el didáctico, que interviene para que en ella se prepare a sus operadores (psicoanálisis en intensión). Esta experiencia es esencial para aislarlo del terapéutico que distorsiona al psicoanálisis con solo amortiguar su rigor» (p. 246)

El resto de la *Proposición*, que incluye, en el punto señalado, el célebre aforismo de la autorización «por sí mismo», está dedicado al dispositivo de la pase que excede al tema de este número y para el cual la bibliografía es inagotable. De todos modos debemos abordarlo, al menos tangencialmente, pues las dos cosas, pase y autorización, son consustanciales.

Ha llegado el momento de explicar las razones de nuestra elección del género femenino para llamar al original procedimiento puesto en función por el texto de Lacan. En español, el sustantivo *pase* es únicamente masculino, según la RAE. El vocablo tiene cinco acepciones cuando se trata de la acción y efecto de pasar, y cuatro más derivadas del imperativo del verbo. En francés no: existe el sustantivo *passé* para los dos géneros, con acepciones diferentes para cada uno: *le passé* (poco usual) y *la passée*. Desde 1375, *la passée* «expresa el sentido activo de la acción de pasar». Es el uso corriente con varias acepciones que equivalen a las del español *el pase* (n.m.). Existe además en francés el sustantivo masculino, por ejemplo, cuando se dice *ouvrir une porte avec un passé*. Es usual para formar sustantivos compuestos: *Le passé-partout*, referido también a la acción de abrir puertas: (*el passé-partout* es una llave que abre muchas puertas), etcétera. El procedimiento inventado por Lacan es siempre llamado *la passée*. ¿Qué se opone a usarlo tal como él lo hizo, como n.f.: *la pase*, y subrayar

así, en español, la originalidad del sintagma lacaniano para algo que no se identifica con las nueve acepciones que tiene *el pase*? Ya no se confundiría con la significación de la palabra en los deportes, el hipnotismo o la tauro-maquía. ¿Sería anómalo en nuestra lengua? De ninguna manera: hay unos cuantos vocablos que no dudamos en usar como sustantivos femeninos: *base, clase, fase, frase*, a los que nadie podría manejar como si fuesen de género masculino. Quien lea, en un texto en español, *la pase* sabrá bien que se está hablando de una expresión original, incompatible con las de «el pase», que solo tiene validez en el vocabulario del psicoanálisis, muy específicamente en el del psicoanálisis lacaniano, un procedimiento legislado para el pasaje del analizante al analista de la Escuela y que excluye todas las demás acepciones. No existen las pases espontáneas, mecánicas o decididas por *soi même*. «La pase» es invención de Lacan que intenta, por primera vez, salir de las *impasses* sobre la formación del analista y su designación como tal según las instituciones herederas de la Asociación fundada por Freud, esas de las que él había sido excluido.

Lacan denunciaba «después de no menos de medio siglo» la esterilidad de las sociedades que seguían lo que Freud había querido para definir la terminación de un análisis. Hablaba y daba como razones la conjugación de «la pregnancy narcisística y la astucia competitiva». (p. 245) Debemos decir que ahora, en 2020, otro «no menos de medio siglo» ha pasado y podemos preguntarnos, a la luz de la experiencia, si esa nefasta conjunción ha quedado en el pasado. Si la propuesta de la pase, definida como un fracaso (*échec*) por Lacan a los 20 años de su implementación (1978) y continuada por la siguiente institución que él «adoptó», puede ostentar mejores credenciales. Más de un siglo nos contempla desde esa pirámide que fue la EFP.

La pregunta es crucial: ¿tenemos hoy, 53 años después, mejores indicaciones de lo que es un psicoanálisis terminado que cuando Lacan sacudió las apollilladas estructuras jerárquicas de las instituciones «oficiales»? Sabemos que hacia el final de su vida expresó su desilusión y su conclusión de que la pase nada le había enseñado de lo que esperaba aprender sobre el fin de un análisis didáctico. ¿Hay una diferencia cualitativa entre los analistas de cualquier institución según hayan seguido o no el procedimiento de la pase que culmina con la designación del postulante (y, de paso, también

de su analista, si no lo era ya) como AE? Podemos invocar desde ahora las interrogantes que plantea Moustapha Safouan en una obra a la que volveremos in extenso:

La noción de pase tuvo un papel decisivo en el destino de la EFP (1964-1980). Se trataba de una noción que aparentemente tenía una considerable importancia doctrinaria pero de la cual no se conocía con exactitud el estatuto. ¿Representaba un ideal científico concerniente al fin del análisis o era un concepto especulativo como el del análisis «puro? O, más aun, ¿se trataba de un hecho decisivo que determina el ejercicio profesional del análisis? (Safouan, 2013, p. 330)

Frente a esa incertidumbre cabe preguntar: ¿Quién necesita de la pase: a) el analizante que ha hecho un progreso definitivo en su cura y que ha pasado por el análisis de control; b) el analista didáctico que ha afrontado tanto la certidumbre como el horror de su acto o, c) la Escuela que maneja los grados (no jerárquicos, por supuesto) en el interior de su estructura? ¿Los tres? Recordemos el primer párrafo de la *Proposición*: «Se tratará de estructuras afirmadas en el psicoanálisis y de garantizar su efectucción en el psicoanalista». ¿Con la pase, se ha dejado atrás la «cooptación de los sabios... que promovía un retorno al estatuto de la prestancia, conjugando pregnancia y astucia»? (Lacan, 1967, p. 245).

Es también el momento de preguntarse sobre los efectos que los procedimientos de pase han tenido sobre el psicoanalista, sobre la clarificación del deseo del analista, sobre las instituciones lacanianas, sobre la presencia del saber del psicoanalista en el mundo de las ideas en los tiempos actuales. Hoy, cuando el saber (objetivado en mecanismos numéricos) funciona como una barrera «científica» interpuesta en el camino de la verdad que se intenta recorrer en la experiencia de un análisis y sobre los modos de transmisión de esa verdad del sujeto alcanzada al cabo de un análisis que llegó a su final lógico. En nuestro tiempo el sujeto supuesto saber, al que habría que destituir, está materializado en un aparato dueño de todas las respuestas a todas las preguntas. Por eso mismo, todo el saber entrelazado de todos los ordenadores del mundo («w.w.w.») se erige como un obstáculo en el camino intencionado e intentado por el psicoanálisis, develador del

sujeto del inconsciente, un sujeto que va en busca de ese más allá del saber que es la *verdad*, esa que solo a medias puede ser dicha, la que se vislumbra en el análisis que retroactivamente habrá sido didáctico y fundamenta que alguien pueda autorizarse como psicoanalista.

¿Hay diferencia —y cuál— entre el sujeto psicoanalista pasado y el impasado?

Más de 50 años después de las disposiciones freudianas que no hicieron adelantar en nada lo que se sabe y lo que se espera del final de un análisis didáctico; más de cincuenta años después de proponer un nuevo mecanismo institucional para ver lo que se ha logrado en un análisis didáctico, puro o propiamente dicho. ¿En qué hemos progresado? Piera Aulagnier se encomendaba a Aristóteles para empezar y terminar su artículo ya citado sobre el «psicoanalista de sociedad»:

Por apego a sus opiniones, esta gente (los filósofos) dan la impresión de conducirse como aquellos que, en las discusiones, defienden sus tesis hacia y contra todo. Sostienen sin vacilar cualquier consecuencia, convencidos como están de detentar principios verdaderos. Como si ciertos principios no debieran ser juzgados por las consecuencias que de ellos se derivan y sobre todo por su fin» (Aulagnier, 1980, p. 7).

Concluye la analista disidente: «Entre las posibilidades ofrecidas al psicoanálisis... toda verdad, todo principio, todo acto de buena fe deben y deberán siempre ser juzgados por las consecuencias [...] El psicoanálisis no puede sustraerse a esta prueba y las sociedades de psicoanálisis todavía menos...» (Aulagnier, 1980, p. 35).

No se puede hablar desde prejuicios cuando es posible recurrir al testimonio de los actores y de los protagonistas de la efectuación del proyecto. Por cierto que es imposible hablar de todo y de todos. Tomaré ejemplos paradigmáticos de tres de esos protagonistas: Jacques-Alain Miller, Erik Porge y Moustapha Safouan, a los que agregaré un testimonio ya clásico: el de Serge Leclaire. ¿Una selección arbitraria? Seguramente... como todas lo serían.

Comenzaré por comentar, con las citas pertinentes, un texto de Jacques-Alain Miller de hace diez años. ¿*Es esta pase?* se preguntaba el líder

entonces indiscutido de la Escuela. Dice: «La respuesta afirmativa se transforma de inmediato en un juicio *propulsivo*. En las circunstancias actuales el pasante adquiere una notoriedad instantánea. Si el secretariado demora uno o dos días en transmitir la decisión... comienza la inquietud: ¿Qué está pasando...?».

El discurso que hasta ahora era confidencial se hace público y puede decirse que la respuesta «sí» ilumina la escena del mundo, de nuestro mundillo al menos. Se delibera a hurtadillas en los pasillos, en todos los recovecos de nuestro mundo. Es muy singular. Así como el *sí* es propulsivo, el *no* es retensivo; el discurso se retiene. El cohete se desmantela y así se queda. Podemos desencadenar el estruendo o podemos licenciar a la orquesta. ... Esto sucede por la existencia de la Escuela Una, verdadera cámara de eco (*d'échole*) y además por la existencia de internet que anula la distancia entre el momento en que se dice *sí* a las frases muy íntimas que nos llegan y a la propagación casi universal de este *sí* (Miller, 2010, pp. 83-89).

Internet globaliza la pase; la traslada a la aletósfera.

Más adelante leemos: la pase es una *performance*, no es una competencia (recordemos que la competencia era la del AME mientras que la *performance*, la actuación efectiva, corresponde al AE). Para el pasante hay una incertidumbre; es un aspecto ineludible, o sea, la apuesta (*pari*) de la pase, una apuesta que nadie está seguro de ganar. Uno pone en juego su análisis al resumirlo en una unidad y apuesta en el sentido pascaliano que, bien sabemos porque Lacan lo dijo, es una apuesta perdida. El pasante se esfuerza por hacer de su propio análisis un objeto pequeño *a*, a fin de que todo el mundo reconozca el esplendor y exclame «es bello, es lo nuevo» y aun «es un salto en el saber». Uno trata de hacer de su análisis un *agalma*. He ahí, en fin, eso que comanda la pase.

Si hay fracaso en la pase, eso que se presentaba como *agalma* acaba por ser *palea*. Lo que queda es que este pequeño *a* de la pase es un producto del cierre del análisis como *uno* que no se halla en el curso del análisis». Cada analista elige el modo de testimoniar de su pase. *La pase es su inter-*

*pretación*. El pasante interpreta su concepto del inconsciente, el concepto de deseo, el concepto de fantasma y así se alcanza una indicación sobre el deseo del analista. «Lacan dio la definición del AE al decir que podía testimoniar de los problemas cruciales del psicoanálisis pero no lo marcó como una obligación (p. 86).

La ECF (de Miller) procedió a un forzamiento. Esa «obligación» que Lacan no demandó constituyó pese a todo un estándar. ¿Cuál estándar? Miller no tiene empacho en decirlo, con una palabra bastante inusitada:

Es la estelarización (starification) del pasante. [...] En la ECF... la pregunta «¿Es pase?» se convirtió en: «¿Vamos a seleccionar a este pasante para que sea una star del psicoanálisis?» Hay en el fondo una cierta tendencia a que el tribunal (cartel) de la pase sea como el de una audición o de un casting en la medida en que el tribunal juzga del interés de la Escuela, de la Escuela Una del Campo Freudiano, como el interés superior del psicoanálisis... Es un poco molesto (encombrant) tener que admitirlo pues hay una retroacción de la pase 3 (el testimonio público) sobre la pase 1 (el psicoanálisis propiamente dicho) como una obligación de tener el deseo de hablar de eso. Llego incluso a decir que sería necesario que el análisis desemboque en el deseo de exhibirse, es decir, que la pase tenga algo del deseo del actor... (p. 90)

No obstante, sorprende el final de este artículo de Miller de 2010: «A pesar de sus impasses, sus dificultades y sus paradojas, la pase sigue siendo indispensable. Por lo pronto, asegura una presencia de la institución en el análisis» (p. 88). El artículo concluye reafirmando esta dudosa indispensabilidad: «De modo tal que, a través de sus dificultades, a través de nuestra confusión (égarement) está bien que siga y tan solo podemos desear que la pase se perfeccione más allá de nuestros medios» (p. 90).

Interrumpo aquí la cita, no sin recomendar la lectura del artículo entero. Es asombroso. El AE que llega a serlo después de su pase alcanza el estatuto de una *star*. J. A. Miller siente su *embarazo* al reconocerlo. Le estorba, se reconoce *encombré* al igual que su suegro, 22 años antes, cuando admitió que el fracaso de la pase lo llevaba a la conclusión fastidiosa

(*ennuyeuse*) de que el análisis era intransmisible. La pase plantea, por su procedimiento, dos resultados posibles: pasar o no pasar (a AE) *agalma* o *palea*. Ya no la distinción freudiana entre el oro y el cobre, sino la opción polar que marcará al (la) pasante: *estrella* o *mierda*.

¿A qué distancia quedamos, si este es el planteo, de «la prestancia narcisística y de la astucia competitiva» que Lacan planteó como esencial en la definición del psicoanalista de las otras instituciones? O, para concluir con las citas del claro artículo de Miller, «el jury no contempla solo la pase uno sino también la pase 3», «en el interés de la Escuela, de la Escuela Una, del Campo Freudiano, *en el interés superior del psicoanálisis...* este factor es, habrá que decirlo, un poco estorboso (*encombrant*) pues hay, a la vez (*du coup*), por eso, una retroacción de la pase 3 sobre la pase 1». (p. 89, subrayados míos).

Cabría plantearlo así: entre el psicoanalista y el psicoanálisis hay un muro: la Escuela. O, despejando excepciones: las escuelas y sus variables dispositivos de pase con sus respectivos argumentos para proclamarse como auténticas o más acordes con ese deseo de Lacan de 1967.

Es sumamente significativa la estricta coincidencia temporal y conceptual entre Miller y Erik Porge, que siguió una trayectoria manifiestamente diferente de la del primero a partir de la muerte de Lacan. Esa coincidencia cubre incluso las palabras con las que se expresan. Mientras Miller proponía como título «*Est-ce passe?*», Porge pregunta «*Mais qu'est-ce qui passe? Où ca passe?*» Y sigue preguntando «*En quel temps? En quels lieux?*» (p. 164)». Con la misma seriedad que nosotros preguntamos y la misma claridad que leíamos en Aulagnier y en Miller. Después de resumir con prístina nitidez las distintas posiciones de Lacan ante el final de un análisis, desde la primera en 1953 relacionada con el estadio del espejo hasta la última del seminario XXIV, Porge plantea:

En 1953 Lacan no terminaba sus análisis como en 1976. En la retroacción de la enseñanza de 1976, parece que las versiones anteriores conllevaban errores, impasses, insuficiencias. Esto no significa forzosamente que en 1953 los análisis estuviesen peor manejados o fuesen menos efectivos que en 1976. Pero eso tampoco queda excluido. Para juzgar de una impasse en el pasado uno debe remitirse al estado del saber analítico del analizante y del

analista en el momento del análisis y poder delimitar lo que es comparable entre una época y la otra.»

«La cuestión es diferente si uno traslada las últimas consideraciones de Lacan a nuestra actualidad. No tomarlas en cuenta y por lo tanto funcionar según coordenadas anteriores plantea la cuestión si uno no se priva de medios en el análisis. O habría entonces que declarar que hoy, en 2010, estamos en condiciones de rebasar la versión de 1976 y de definir sus impasses.

«¿Quién se atrevería a hacerlo?»

«Se desprende pues una pregunta: ¿puede hoy la pase continuar refiriéndose solamente a la versión de 1967?» (p. 161)

Después de formular esa pregunta, el discurso de Porge continúa, perspicaz, analizando los funcionamientos de la pase en las multiplicidad de asociaciones que siguen la enseñanza de Lacan y adhieren a la *Proposición del 9 de octubre de 1967*. Constata que ellas difieren bastante: «Tanto desde el punto de vista de la intensidad (el final del análisis) como de la extensión, han cambiado las condiciones de la pase» (p. 163) Sigue llamativamente coincidiendo con J. A. Miller en cuanto a la división no lacaniana de tres momentos claramente delimitados: la pase involucra el pasaje por tres tiempos y tres lugares separados: la cura, el dispositivo y la escuela. Subraya la confusión casi constante entre la pase y el dispositivo institucional de la pase que soslaya los otros dos momentos fundamentales a los cuales ya aludí cuando preguntaba: ¿quién quiere o requiere, a quién le importa la pase: a) al analizante (pasante), b) al analista, o c) a la Escuela? ¿Para qué arriesgarse en una empresa que oscila entre la estelarización y la estercolización? ¿Quién puede desear uno de esos destinos, aunque cuando esa disyuntiva no sea forzosa y se abran otras posibilidades menos lamentables? ¿Qué tiene eso que ver con *el deseo del analista*, el tema que supuestamente debe despejarse al cabo de un análisis didáctico?

Porge insiste en disociar «la pase en la cura y su redoblamiento en el dispositivo. ¿Para qué un dispositivo?» (p. 165) Y sigue con sus interrogaciones:

¿Hasta qué punto es posible hablar del dispositivo independientemente de la escuela a la cual él está ligado en el entendido de que se debe distinguir

entre ambos y que no se podría aceptar su condensación en el único término de «*la pase*»? [...] Siendo variable el dispositivo en las escuelas o asociaciones ¿con qué razón puede uno hablar de la pase en singular? (p.171).

Podría seguir mostrando las contradicciones señaladas por Miller y por Porge (y tantos otros: la bibliografía es inagotable y bastante repetitiva, tenemos que admitirlo, confesando desde ya nuestro temor de incluirnos, con estas páginas, en ese conjunto).

Es hora de pasar a otro de los autores que consideramos señeros en el tema, miembro del tribunal (cartel) de aceptación desde el principio (1969) hasta la disolución de la Escuela (1980). Me limitaré a una sola de sus obras, pues en varias se ha ocupado de la pase y de la autoautorización del analista. Ya lo mencioné cuando hablé de la propuesta que hizo votar Lacan en enero de 1969 (cf. n.º 4), redactada por él y unos pocos más: Moustapha Safouan, que se ocupó del tema del fin del análisis a lo largo de los últimos 65 años y sigue haciéndolo hoy en su maravillosa y lúcida ancianidad. Su libro concluye de manera rutilante en la última página con la afirmación: «Pues el analista solo se autoriza por él mismo [...] hasta en su propia formación». A lo que habremos de agregar un colofón complementario en nuestra frase final.

La definición planteada desde el acta de Fundación de la Escuela acerca de una SECCIÓN DE ANÁLISIS PURO (así, en mayúsculas), propiamente dicho, que sería el didáctico, fue algo que, dice Safouan, ni él ni su colega, lacaniano leal, Jean Clavreul, pudieron tragar (*digérer*) (p. 329), lo que no les impidió ser fieles «al maestro». Ambos vieron, junto con Serge Leclair (p. 333), cómo la Escuela, agrupada al comienzo en torno al discurso psicoanalítico, se transformaba en un organismo corporativo. Así fue conceptualizada en asambleas públicas de la Escuela por personajes tan radicalmente opuestos como Félix Guattari en 1970 (p. 332) y Pierre Legendre en 1978 (p. 356). En la reunión de Deauville, Legendre presentó una revulsiva ponencia con el título *Un amor de institución*. Ese encuentro «irónicamente» (p. 355) dedicado a «la transmisión» culminó cuando Lacan dijo que «la pase era un absoluto fracaso» y que «tal como ahora lo pienso, el psicoanálisis es intransmisible. Es muy molesto. Es muy *ennuyeux* que cada psicoanalista esté obligado —puesto que es necesario que

esté obligado a ello— a reinventar el psicoanálisis». Una Escuela sociológicamente exitosa por el flujo de demandas de inscripción de quienes se presentaban para ser «miembros de una escuela donde el anuncio de que el analista solo se autoriza por sí mismo acabó por convertirse en un título» (p. 362). La propuesta y el dispositivo de la pase se hicieron tan atractivos que llegó el momento en que «los analizantes estaban más ansiosos por saber si estaban en la pase que en hacer progresar sus análisis». (p. 339)

Las consideraciones de Safouan sobre la Escuela (EFP), sobre el fin del análisis, sobre la decepción de Lacan y sobre la pase merecerían ser citadas in extenso. Hay que referirse al conjunto de su obra, pero, en particular, en el libro que comentamos, al capítulo *La pase* que ocupa las 25 páginas finales (p. 375-400).

Tras tantas disquisiciones es necesario volver a nuestro punto de partida: «El psicoanalista solo se autoriza por sí mismo...» agregando por supuesto su complemento «y con el concurso de algunos otros», especialmente si aceptamos con Jacques Nassif que esos otros no son otros psicoanalistas y que nadie tiene el derecho de decir «Yo soy psicoanalista», sino más bien la obligación de manifestar «Yo no soy psicoanalista» que cabría, dado el caso, decir ya en la primera entrevista, cuando aún nada sabemos de la persona que nos consulta. Plantear que uno no es psicoanalista no es una denegación. Su implicancia es rigurosamente positiva:

No soy psicoanalista; yo soy alguien decidido a esforzarme junto a usted para la reinención del saber psicoanalítico. Si yo no soy psicoanalista es porque usted mismo me ha forzado, dada la singularidad de su queja y lo particular de su síntoma, a no ubicarme entre los que saben por adelantado cuál es la clase de trastorno clínico que usted tiene, un trastorno ya registrado y clasificado en lo que se conoce de la teoría psicoanalítica (p. 115).

En otras palabras que continúan a las de Nassif, diría: «yo no soy psicoanalista antes del momento en que usted, a partir de mi escucha, me habilite como tal». En estas condiciones la pase, la verdadera pase, es el momento de la entrada del analizante en la transferencia y del analista en el discurso que le es propio, distinguido de los otros tres del cuadrípodo discursivo.

En ese libro, cuya lectura nunca podría recomendar suficientemente —a tal punto es importante—, Nassif advierte que el psicoanalista, avezado o experimentado, al proponerse como sabio en lugar de posicionarse como «supuesto saber», cae de su sillón y, al mismo tiempo, desmiente al psicoanálisis mismo como una disciplina transmisible. Es por ello que la «asociación de psicoanalistas que tuviese la desfachatez de querer presentarse como una «institución» psicoanalítica debería garantizar precisamente que ninguno de sus miembros es en verdad un psicoanalista, sino oficiantes que tienen la pretensión de experimentar, con cada nuevo caso, la posibilidad de que haya psicoanalista», *du psychanalyste*, para recurrir al partitivo al que Lacan era tan afecto (p. 62). Los miembros de ese o esos grupos de psicoanalistas son quienes tendrán que demostrar, caso por caso, que hay «el psicoanalista», siempre listo para ser derrocado de cualquier pretensión de autorizarse como tal por sus conocimientos, por algún escalafón, por algún procedimiento o por algún tribunal que sancione ese procedimiento... y, me permitiría agregar, por algún colectivo que lo promueva como «estrella» (*agalma*) o, en vez de estelarizarlo, se dedique a estercolizarlo (*palea*).

Leclair rechaza también, al igual que Nassif, aceptarse como un analista, pese a que así lo llamó Lacan en 1953: (*Tu es un analyste*) y desdén lo que hoy implica «ser» un analista o aceptar el estatuto de analista: «Preferiría que se nos designe en términos administrativos más que en términos ontológicos; podríamos figurar en una nomenclatura como *comisionados (préposés) para la escucha de lo no dicho*». (subrayado por el autor). «Eso no dicho, desde Freud, se llama inconsciente... hay una práctica que se ha propagado consistente en tratar lo no dicho y sus efectos.» Preguntado por la diferencia entre un analista lacaniano y uno que no lo fuese o que fuese de la IPA, respondió: «Ser psicoanalista no permite ningún apoyo o especificación de obediencia o pertenencia... es más, se evita o escamotea la verdadera pregunta ¿Qué es un psicoanalista?» Y arriesga la respuesta: «Un sujeto que no se toma por alguien, ni por un personaje ni por un todo único [...] basta que se esfuerce por seguir siendo siempre otro para sí mismo». Es notable ver aparecer aquí este *lui même* tan próximo al de nuestro aforismo.

Hay que revisar ahora un capítulo emblemático y bastante conocido de la historia del psicoanálisis: hace ya 30 años, en 1990, Serge Leclair

propuso crear una instancia ordinal de los psicoanalistas, reuniéndolos a todos, independientemente de sus procedencias y antecedentes, en una instancia ordinal que pretendía adelantarse a las legislaciones europeas y de cada estado nacional que pretenderían legislar sobre la profesión de los psicoanalistas reconociendo, ya entonces, «que el psicoanálisis se confronta con el inmenso movimiento de racionalización técnica y científica que se apodera de todos los campos de la actividad humana y está expuesto a los fantasmas y a los ideales de potencia y de transparencia, de programación y de eficiencia que acompañan a este proceso. Creyendo encontrarse ante la necesidad de justificar ante las ciencias su existencia y su utilidad, el psicoanálisis podría sentir la tentación de imitar esa lógica y su forma de racionalidad.» Agregaba profetizando: «Como este proyecto se sitúa de aquí en más en un mundo configurado por el poder de la informatización y la automatización y como cada uno tendrá que vérselas con las consecuencias opresivas de esta empresa, el psicoanálisis debe, ahora más que nunca, sostener su proyecto» (p. 328).

Insistía Leclair en la singularidad de la práctica y en la necesidad de la formación de los analistas pasando por el clásico trípode del análisis personal, el control y el conocimiento de la historia y de la teoría para que esa «ordinal de los psicoanalistas» pudiese tomar sobre sí la cuestión del «reconocimiento y la habilitación», fundándose en el principio primordial de la aceptación del otro como diferente y participante de una alteridad tan constituyente como inalienable, oponiéndose de tal modo a las fuerzas dominantes de los sistemas de pactos y alianzas que constituyen, bajo el emblema de la fraternidad, lo ordinario del lazo social. Incitaba a la unión de los analistas en torno a esa ética del reconocimiento de la singularidad original de todo sujeto, irreductible y opuesta a la tendencia general a hacer del otro un semejante. «Para cada psicoanalista el otro es siempre diferente, sujetado por su historia a la Historia, estigmatizado por su asunción individual de la diferencia entre los sexos, determinado por su lengua secreta y original, la de sus más precoces invenciones olvidadas.» (p. 332-333) La razón esencial de esa instancia ordinal era la de asegurar y garantizar la no injerencia del Estado y de la administración (la Seguridad Social, entre otros) en una relación que debía ser íntima y secreta por contrato. Quería «afirmar los principios de la acción

psicoanalítica frente a la hegemonía creciente de las neurociencias y de la psiquiatría molecular, su oposición al formalismo informático de los DSM y especificar la diferencia entre el acto psicoanalítico y el acto médico» (p. 334). Sus palabras no podrían ser más clarividentes al observar la situación actual.

Es conocida la tempestad de objeciones que desató su propuesta. Ellas fueron reproducidas en el volumen I de los *Escritos para el psicoanálisis* que estoy reseñando, así como las respuestas que dio a las objeciones que se le hicieron y que terminaron por nulificar su intento. Los representantes de diversas asociaciones lacanianas le reprocharon que de ese modo se acabaría el conocimiento de la historia que llevó a los distintos cismas entre los psicoanalistas franceses (y europeos en general). Se le sugirió que su postura derivaba de la estructura de su personalidad y de sus intereses ya que, cosa rara, no había encontrado un lugar para él mismo en ninguno de los grupos existentes. Respondió que «un grupo analítico que no puede resolver su conflicto si no es mediante una escisión traiciona su naturaleza de grupo analítico» y que eso es lo que él pudo apreciar tanto en 1953 como en 1963: «Si el grupo analítico solo consigue sostener los conflictos y los odios, todo eso que los analistas profesan como lo que han de tratar en su profesión, es que hay algo que no funciona y que los lleva a despistarse (*déraper*)». Sin llegar a condenarlos se preguntaba, a la vista de las escisiones y las divisiones, si no trataban sus problemas «del mismo modo que un partido político o una iglesia» (pp. 338-339).

Cuestionado sobre la validez de la escisión de 1953, cuando Lacan, Dolto, Mannoni, el propio Leclaire y muchos otros salieron de la Sociedad Psicoanalítica de París para fundar la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, respondió que quería hacer la prueba de que aquello no fue un cisma, sino una reapertura a una diversidad de prácticas que es lo común entre los pioneros y que él anhelaba superar esa escisión: «Si se pregunta a los psicoanalistas de hoy (1990), nueve de cada diez contestarán que no están involucrados en los asuntos pasionales de sus mayores... Para ellos las escisiones derivan del conflicto institucional y no de desviaciones «heréticas»» (p. 345). La propuesta de la ordinal de los psicoanalistas no tendía a difuminar las diferencias, a olvidar las historias de cada grupo y de sus orígenes, sino a respetarlas uniéndose a la causa común de preservar al

psicoanálisis de la injerencia del Estado y a la inclusión del mismo en el magma de las «psicoterapias» que hoy llamamos «terapias cognitivo-conductuales» e incluso a la exclusión del psicoanálisis de los métodos aprobados por las instancias oficiales para tratar los «trastornos mentales» o para estar incluidos en la enseñanza que se dispensa en las universidades. Concluía el diálogo con uno de sus impugnadores, procedente de la ECF (la Escuela de Miller) diciendo: «Deseo que los psicoanalistas se den los medios para reconocerse entre ellos y así expreso mi anhelo» (p. 348). En ningún caso, insistía, se trataría de una superinstancia que anularía a las asociaciones existentes.

Su respuesta fue cabal cuando otros impugnadores (Alain Finkielkraut y Patrick Guyomard) lo volvieron a cuestionar sobre su no integración a ninguno de los grupos existentes: «He sentido, y no soy el único que puede testimoniarlo, que el interés dominante en cada una de estas instituciones es el de defenderse contra la institución de al lado y que así se generan vínculos de pertenencia y también de obediencia» (p. 361). La discusión con ellos, como no podía ser de otra manera, regresó a la frase de que el analista solo se autoriza por sí mismo y la desconfianza que ella podía generar sobre la práctica analítica en el público en general y en las instancias administrativas en particular con respecto a lo que, de todos modos, es un oficio y un oficio lucrativo que no puede aspirar a un estatuto de extraterritorialidad legal y fiscal. Guyomard reconocía la dificultad:

Lo que Lacan quiso decir al afirmar eso es que las garantías que una asociación psicoanalítica puede dar es siempre muy defectuosa, extremadamente precaria, con relación a lo que puede esperarse de un psicoanalista en su práctica, siendo que él es el único responsable de su acto, del acto analítico en sus incidencias más concretas tales como el precio, frecuencia y duración de las sesiones (p. 357).

Es de lamentar que no aludiesen a lo que establecí en el principio de este texto: que la afirmación de Lacan se refería no al analista en general, sino al analista de la (su) Escuela y dejaba de lado a lo que hacían los demás proclamados o diplomados como psicoanalistas. Que la cuestión no era el de la legitimidad del conjunto sino el de la especificidad de la

transmisión en una institución que manifestaba abiertamente su diferencia y su discrepancia con las demás.

Por la competencia entre las asociaciones y sus modos de autorización y habilitación, no habiendo normas para el reconocimiento recíproco, con respeto de nuestras diferencias y nuestras historias, nos vemos llevados al grado de las «profesiones delirantes», definidas por Paul Valéry, a las que Lacan aludió primero, ampliamente, en su tesis de doctorado y luego, muy precisamente, en el texto que constituye el segundo y ya citado de los *parergon* de su célebre Proposición: *Situación del psicoanálisis* en 1956.

Con lo cual la frase:

«El psicoanalista solo se autoriza por sí mismo [...] y por algunos otros»  
puede transformarse en «El psicoanalista solo se autoriza por sí mismo,  
con algunos otros [...] al desautorizar a los demás» (Lacan, 1975, p. 278). ♦

## RESUMEN

La autorización del psicoanalista por sí mismo es consustancial con la propuesta de la *pase*. No es un enunciado global sobre «el analista», sino sobre el analista de la Escuela que Lacan fundó en 1964 y disolvió en 1980. Luego se postularon y pusieron en marcha otros mecanismos de *pase* en distintas escuelas constituidas después de la disolución. Lacan hizo su «proposición» tras constatar el fracaso de «más de medio siglo» de los mecanismos de nominación vigentes en la IPA. Ahora otro «más de medio siglo» ha transcurrido. Cabe hacer el balance de los criterios de terminación del análisis didáctico y autorización de los psicoanalistas tras ese largo siglo. ¿Se justificó, a la vista de los resultados, la proposición de la *pase*?

¿Cómo se autoriza hoy el psicoanalista? Justificación del género femenino (en español) para referirse a la *pase*.

*Descriptores:* INSTITUCIÓN PSICOANALÍTICA / PODER / ESCUELA FRANCESA / HISTORIA DEL PSICOANÁLISIS / PASE / LACAN, JACQUES / ANÁLISIS DIDÁCTICO / FORMACIÓN PSICOANALÍTICA / DESEO DEL ANALISTA / SUJETO SUPUESTO SABER / VERDAD.

## ABSTRACT

«The analyst derives his authorisation only from himself». (even herself?) This famous statement is consubstantial to the proposition of the dispositive of la *passe*. It does not pretend to be a global definition for psychoanalysts in general but only for the «psychoanalyst of the École», L'École Freudienne de Paris founded by Lacan in 1964 and dissolved by him in 1980. Afterwards other mechanisms for la *passe* were put into work by the many schools that followed Lacan's death and teachings. The Lacanian sentence of the self-authorisation was pronounced after «more than half a century» of the traditional methods of nomination of psychoanalysts according to the rules of the IPA. Now, again, «more than half a century» has elapsed with different modalities of la *passe*. May we assess nowadays the effectivity of these dispositives regarding the criteria for the ending of a didactic analysis? How does the analyst is authorised today?

**Keywords:** PSYCHOANALYTIC INSTITUTION / POWER / FRENCH SCHOOL / HISTORY OF PSYCHOANALYSIS / PASS / LACAN, JACQUES / TRAINING ANALYSIS / PSYCHOANALYTIC TRAINING / DESIRE OF THE ANALYST / SUBJECT SUPPOSED TO KNOW / TRUTH.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aulagnier, P. (1980). *El sentido perdido*. Buenos Aires: Trieb.
- Braunstein, N. A., (ed.). (1989). *Las lecturas de Lacan*. México: Dos Velas.
- Braunstein, N. A., (ed.). (1996). *Constancia del psicoanálisis*. México: Siglo XXI.
- Castoriadis- Aulagnier, P. (1969). Sociétés de psychanalyse et psychanalyste de société. En *Topique* [1], 7-46. París: PUF. Traducción de Agoff, I (1980). Buenos Aires: Trieb.
- Dumézil, C. (2003). *À l'école du sujet. Éthique, dispositifs institutants, désir d'analyste, nomination*. Toulouse: Érès.
- Lacan, J. (1964). Acte de Fondation. En *Autres Écrits*. París: Seuil.
- Lacan, J. (1966). Situation de la psychanalyse et formation du psychanalyste en 1956. En *Écrits*. París: Seuil.
- Lacan, J. (1981). Le Séminaire. Livre XXII. *Les non-dupes errent*. Sesión del 9 de abril de 1974. (Inédito. Transcripción de "un grupo de sus alumnos", 1981, p. 127).
- Lacan, J. (1986). Une procédure pour la passe. En *Ornicar?, Revue du Champ Freudien*, 37. París: Navarin.
- Lacan, J. (2001). Le psychanalyste ne s'autorise que de lui-même. *Autres écrits*. París: Seuil.
- Lacan, J. (2003-2004). *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre. L'une-bévue*, 21, París, sesión del 14 de diciembre de 1976.
- Lacan, J. (1975). *De la psychose paranoïaque dans ses rapports à la personnalité*. París, Seuil.
- Lacan, J. (1979). La transmission. Lettres de l'École. En: *9e Congrès de l'École Freudienne de Paris sur*, 25, vol. II, 219-220.
- Leclaire, S. (1987-1988). L'agenda de la psychanalyse I. En *Écrits pour la Psychanalyse I*. París, Seouil.
- Leclaire, S. (1996). Préposés, encore un effort!. En *Écrits pour la psychanalyse I*. Estrasburgo y París, Arcanes.
- Miller, J.-A. (2010). Est-ce passe?. *Revue La Cause freudienne*, 75, 83-89. París: Navarin.
- Nassif, J. (2017). *Pour une clinique du psychanalyste*. Rimini: Polimnia Digital Editions.
- Oyervide, P. (1996). El psicoanálisis y su transmisión. En Brausntein, N. A, Saal, F. et al. *Constancia del psicoanálisis*. (pp. 41-64). México: Siglo XXI. Disponible en: [https://books.google.es/books/about/Constancia\\_del\\_psicoan%C3%A1lisis.html?id=4\\_fkrmlEnc&redir\\_esc=y](https://books.google.es/books/about/Constancia_del_psicoan%C3%A1lisis.html?id=4_fkrmlEnc&redir_esc=y)
- Porge, E. (2010). *Lettres du symptôme. Versions de l'identification*. Toulouse, Érès.
- Rey, A. (1992). *Dictionnaire historique de la langue française*. París: Le Robert.
- Rey, A. (2004). *Le petit Robert de la langue française*. París: Le Robert.
- Safouan, M., Dumézil, C. y otros. (1970). Principes concernant l'accesion au titre de psychanalyste dans l'École Freudienne de Paris, *Scilicet*, 2(3), 30-33.
- Safouan, M. (2013). *La psychanalyse, Science, Thérapie-et Cause*. Vincennes: Thierry Marchaise.

# Pensando con Freud en el Siglo XXI. Yo y el otro en la formación analítica



MARCELO N. VIÑAR<sup>1</sup>

«Los jóvenes en la Asociación Psicoanalítica Internacional  
y el futuro del psicoanálisis.»

Somos herederos. Pensamos a Freud, pensamos con Freud, pero cada quien se lo apropia y lo interioriza a su manera. Aunque ignoremos aún mucho de los laberintos de la transmisión entre generaciones, tenemos la certeza (empírica) de que el retrato o el relato que los hermanos hacen de sus padres tienen tantas similitudes y coincidencias como diferencias radicales e inconciliables. Y siempre hay tantas continuidades como rupturas, deseadas o temidas. Algo similar ocurre con las filiaciones psicoanalíticas, cuando se acompañan a geografías e historias diferentes.

Somos seres efímeros y nuestra identidad se configura en tres o cinco generaciones, padres y abuelos, hijos y nietos. Esta es la frontera entre la familia genealógica y la historia.

Los herederos de Freud tienen que estudiar mucho y olvidar todo cuando entran a la sesión (Bion, 1990).

Con este planteo me arriesgo a legitimar el «vale todo»; pero sin esta incertidumbre en la filiación no se podría hablar con rigor ni de singularidad del sujeto, ni definir un progreso civilizatorio con desenlace desconocido. Pienso en la tradición (filiación de códigos culturales y de teorías psicoanalíticas). Como dijo Mafalda: «yo llegué al mundo cuando la película estaba empezada».

1 Miembro de Honor de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. marvin@belvil.net

Somos herederos: el origen (*infans*) no tiene fin. La regla de oro es violenta: olvidar el saber y escuchar la ocurrencia es bordear el abismo de la locura y acceder a lo onírico en la vigilia; el caos salvaje de lo íntimo, al decir de Barrán (1994). Este juego con la locura está contenido por el encuadre: la exigencia tácita o explícita de renunciar al cuerpo erótico y al cuerpo en acción. Las fantasías agresivas y delirantes deben ser dichas, pero con la prohibición de actuarlas. Baranger (1969) lo llama la *ambigüedad esencial* del campo psicoanalítico.

Voy a relatar de qué Freud pude apropiarme, un telegrama de algunos puntos fuertes de la herencia. Así reivindicó mi singularidad y los invito a hacer otro tanto. No responder por las escuelas o autores que nos inspiran y formatean.

Como destaca Octave Mannoni (1969), la semilla del psicoanálisis nació de un triunvirato: Ana O. Breuer y Freud en posición de tercero. Nació en las entrañas de un acto médico, como un oficio para ayudar a resolver el síntoma y el malestar: aquello que escapa al propósito racional de un sujeto.

Su punto de partida fue marcado en continuidad y en ruptura con el saber oficial de la Psiquiatría descriptiva y alienista del siglo XIX, preocupada y capturada por un eje de trabajo —el de discernir lo normal de lo patológico—. El psicoanálisis nace en continuidad y en ruptura con la lógica inherente a la medicina, cuyo fin puede resumirse en mitigar el dolor y alejar la muerte. El propósito del psicoanálisis es otro.



Vuelvo al triunvirato. Me detengo y me asombro de este momento virginal y pretendo embarcarlos en ese mismo asombro que —como todo origen— es observacional (empírico) y es mítico. Todo el desarrollo teórico viene después: la densa y pesada carga de las metapsicologías.

Cuando Sigmund expresa que sus historias se parecen más a novelas que a protocolos científicos, se alinea en otra lógica, más cercana al saber popular que al de la psiquiatría, la lógica aquella que consagró el refrán que dice que «de locos y de poetas todos tenemos un poco», que al saber oficial de la psiquiatría.

El síntoma, la angustia, la inhibición o el malestar dejan de ser un tumor a extirpar y brotan argumentos luminosos que ponen de manifiesto que locura y creatividad no son antónimos (no son opuestos), sino vecinos y en equilibrio inestable.

El dilema ya no se centra solamente entre salud mental y psicopatología sino en desafíos con la vida y la cultura vigente y con las reliquias animistas de nuestra organización psíquica, aisladas o escindidas de nuestra racionalidad.

Prefiero decirlo así, aunque la academia me exija hablar de cambio de paradigma, donde la psicogénesis compite con la primacía de la biología en el determinismo causal y así se abre a una Antropología general, más que a la taxonomía psiquiátrica del siglo XIX.



Mi empeño es situar el debate privilegiando la experiencia desnuda del encuentro entre analista y promitente analizado más que en la subordinación a un saber preestablecido. Posicionarse analíticamente comporta aceptar un tiempo (largo) de intemperie y perplejidad.

Por ejemplo, hasta hace 50 años había elogio de la castidad y fobia a la desfloración, es decir, regía la muy judeocristiana demonización del sexo. Hoy navegamos en las antípodas. Quiero con esto mostrar una arista, accesible a la observación más obvia, que las experiencias del diván y del sillón están inmersas en culturas radicalmente distintas. De consiguiente, los nexos entre la conciencia y la Otra Escena deber seguir algunos itinerarios inéditos a descubrir y explorar.

Cuando un paciente me dice que él o un amigo «estuvo» con Fulana, yo me interrogo sobre si ese «estar con» sigue las reglas de tentación o prohibición erótica que regían durante mi juventud. Los ejemplos de este tipo son innumerables. En la modernidad líquida los códigos tradicionales han perimido y los nuevos no tienen aún la consistencia para adherir a ellos o combatirlos. Lo primero a conseguir en la actualidad es que la pareja analítica hable en la misma lengua, en los mismos códigos.

Como lo explicita Serge Viderman (1982), la experiencia freudiana se diseminó en sensibilidades, autores y escuelas diferentes. Hoy no hay (ni

es deseable que haya) un código único y universal que se subordine a los descubrimientos en la Viena del 900.

Con su consigna de la regla de oro (asociación libre y atención flotante) Freud inauguró un diálogo inédito que resultó una caja de Pandora.

Esta condujo a la sexualidad infantil, sexualidad ampliada o pregenital. La experiencia fue tan fecunda que lo iniciado como tratamiento de la histeria (*Chimney Sweeping* o limpieza de chimenea) se transformó en un enfoque de la condición humana que permeó y amplió los horizontes de todas las ciencias antropológicas.

En lo que se refiere a la sexualidad genital, hoy estamos en las antípodas de la moral victoriana del 900; lo difícil es detectar la prohibición, no la represión. Ser fieles a Freud, más que reiterar sus hallazgos, es sostener la exploración de lo que estaba como síntoma, inhibición o malestar. Por eso Serge Leclair (2000) predicaba que *la psychanalyse est voué a l'écoute du non-dit* (el psicoanálisis está destinado a revelar lo no dicho), lo que abre la reflexión y el quehacer freudiano a una movilidad en el tiempo y el espacio.



Aunque respecto a la herencia freudiana los conservadores preserven una fidelidad literal y eurocéntrica, la globalización impone una diversidad que reequilibre lo local y lo global con tradiciones culturales muy dispares. Esta manera de «ser psicoanalista», de pertenecer a una tribu de dudosa homogeneidad, de privilegiarla como un oficio o experiencia y no por la teorización metapsicológica (la que también es necesaria como brújula), me hace sentir más cómodo que decirme kleiniano, bioniano, lacaniano o de cualquier autor prestigioso de la modernidad sólida.

La escucha analítica —como la parentalidad— es tan diversa como las huellas digitales. Me da susto pensar con la cabeza de otro y no la propia; sino asumir con humildad el riesgo de ser viñariano. Lo que también implica e incluye ser deudor del trabajo y del talento de un puñado de autores cuyo pensamiento me ha marcado y formateado.

La vida me ha enseñado que hay muchas maneras de ser católico, judío o ateo y agnóstico.

De ser marxista, socialista o liberal conservador.

Es en lo singular más que en lo colectivo que marco las afinidades y aversiones. No hay una correlación biunívoca entre almas colectivas y afinidades personales; lo que importa es la veracidad de los interlocutores en la representación y el afecto.

Es con H. Arendt que he aprendido que la diversidad es el rasgo más relevante de la especie humana y constituye su gloria y su penuria. Y que tramitar la alteridad, la tolerancia y legitimación del diferente es una de las cuentas pendientes para la Humanidad en el tercer milenio. Por ende, un capítulo aún inédito en el trabajo analítico: poder discernir entre las alteridades a legitimar y aquellas a combatir.

Sobre todo cuando la barbarie crece tanto como el progreso civilizatorio y el psicoanálisis freudiano está llamado a decir algo en este derrumbe que está aconteciendo.



En todo caso, cuando Leo Nosek propuso *Las meninas* de Velázquez como carnada o brújula para pensar la actualidad y futuro del psicoanálisis y el lugar de los jóvenes en la Asociación Psicoanalítica Internacional, el paralelo obvio que surge es la presencia del pintor en su tela, de la marca del autor en el producto que observa o descubre.

Este trueque de una mirada panóptica por otra dialógica me parece un relevante cambio de perspectiva: un decisivo cambio de lógica que ocurre en el movimiento psicoanalítico, promediando el siglo XX. Dice el poeta Antonio Machado: «El ojo que ves no es ojo porque lo mires, es ojo porque te ve». Viví este cambio en carne propia y puedo dar testimonio. Comencé mi análisis y mi formación en la década de los 60 (*los sixties*). Por entonces, la hegemonía anglosajona era indiscutible. Leo Rangel, proveniente de la costa oeste de USA, era presidente de la Asociación Psicoanalítica Internacional y recuerdo haberle escuchado o leído (más allá de su sutil inteligencia y cálida simpatía personal) que la asepsia y objetividad era *príncipe* en el encuadre del proceso analítico. Aquí en el Sur, la batuta de Pichon Rivière, Racker, los Baranger y José Bleger brindaba un horizonte distinto. La broma grosera pero veraz representaba al analista detrás de un

microscopio y al analizado como un campo de batalla entre las instancias psíquicas (Yo, Ello y Superyo), donde el analista era un espectador lúcido y neutro de los conflictos internos. Es decir, se subrayaba el sujeto autárquico más que el sujeto relacional.

Para colmo, la API era entonces el depositario oficial de la herencia freudiana, como verdad única y monolítica. Las actas de la cúpula eran secretas y las desviaciones sancionadas como en las purgas estalinianas. El prestigio y poder de la cúpula operaba con lógicas imperiales y, como dice Mariano Horenstein (2016), nosotros practicábamos una clínica en lengua menor.

Felizmente la monarquía que he caricaturizado en los párrafos precedentes padeció un jaque mate con la aparición del pintor en la tela. La noción de campo bipersonal que proponen W. y M. Baranger en América Latina y en Europa, los trabajos de D. Winnicott sobre el objeto transicional y la banda de Moebius que formula J. Lacan, abordan desde perspectivas diversas; un enfoque que destrona el psiquismo cerrado de un mundo interno, que inicialmente necesitó el freudismo para marcar su especificidad.

Hasta donde sé, hoy día la observación naturalista que propiciaba Rangell es una reliquia del pasado, que amputa o mutila el componente de «atención flotante» de la regla de oro y el debate palpitante sobre la transferencia del analista.

Montesquieu decía en sus *Cartas Persas*, que viajaba no solo para aprender nuevas lenguas sino para ajustar cuentas con la propia cultura. Agamben recoge el reto siglos después y señala que *contemporáneo* es habitar los tiempos actuales y descentrarse de ellos para pensarlos y criticarlos. Yo escucho estos adagios en su referencia freudiana. Son una invitación a un diálogo de locos. El analista puede acompañar esa incursión hacia la locura, hasta los límites de donde puede rescatarse. A veces, esa frontera es clara, otras, no lo es tanto.

La condición de herederos que tenemos ante el freudismo contiene un determinismo paradójico: a) por una parte, la lealtad al Otro primordial que nos marcó con un nombre, una lengua y un lugar en el linaje y b) por contraparte, el anhelo irrefrenable de ser únicos y crear nuestra propia singularidad. Ambas tendencias se tensan y perpetúan a lo largo del tiempo histórico y del desarrollo personal.

Postular la prioridad de la experiencia —*Conquistador de Tierras Ignoras*, así gustaba autodesignarse Freud; él nombraba que «Toda verdad debe ser vivenciada antes de ser dicha», frase que consagra Levi-Strauss (1981) — es reabrir esa tensión (que la sistematización teórica tiende a apaciguar) y fomentar una obediencia inconveniente en tiempos de vértigo civilizatorio.

Teorías tenemos muchas y buenas que nos abrigan en el desconcierto. Por eso propongo estas páginas iconoclastas que nos empujan a la intemperie de lo inédito. ♦

## RESUMEN

La rapidez y magnitud de los cambios societarios, en la modernidad líquida en que vivimos, exige una prolija revisión de los referentes teóricos que utilizábamos en la modernidad sólida de mediados del siglo XX. Se propone incluir en la formación, temas y autores que aborden esta problemática.

*Descriptores:* FORMACIÓN PSICOANALÍTICA / ALTERIDAD / TRANSMISIÓN / INSTITUCIÓN PSICOANALÍTICA / HISTORIA DEL PSICOANÁLISIS / HERENCIA / PSICOANALISTA / IDENTIDAD / POSTMODERNIDAD

*Descriptor candidato:* SINGULARIDAD

## ABSTRACT

The speed and the magnitude of changes in society, in the liquid modernity in which we live, demands a thorough revision of the theoretical referents used in the solid modernity of the mid- twentieth century. The inclusion in the training of subjects and authors that approach this problem is proposed.

*Keywords:* PSYCHOANALYTIC TRAINING / ALTERITY / TRANSMISSION / PSYCHOANALYTIC INSTITUTION / HISTORY OF PSYCHOANALYSIS / HEREDITY / PSYCHOANALYST / IDENTITY / POSTMODERNITY

*Keyword candidate:* SPECIFICITY

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baranger, W. & Baranger, M. (1969). *Problemas del campo psicoanalítico*. Buenos Aires: Kargieman.
- Barran, J. P. (1994). *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*. Montevideo: EBO
- Bion, W. R. (1990). *Conferencias Brasileiras*. Londres: Karnac Books.
- Castoriadis, C. (1989). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.
- Horenstein, M. (2016). *Psicoanálisis en lengua menor*. Córdoba: Viento de fondo.
- Leclaire, S. (2000). *Escritos para el psicoanálisis I*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Mannoni, O. (1969). *La otra escena; claves de lo imaginario*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Viderman, S. (1982). *La construction de l'espace analytique*. París: Gallimard.

# Algunas notas acerca del tiempo y el espacio en psicoanálisis



MARIANO HORENSTEIN<sup>1</sup>

Cada invención teórica es una metáfora, una operación simbólica que recorta la realidad y permite develar capas nuevas de sentido. Cuando una metáfora se agota, otras toman su relevo. La sucesión de paradigmas que Kuhn aísla como modelos de producción científica anota de otro modo esta misma situación: metáforas que son marcos de referencia y glosarios, programa teórico y paraguas bajo el cual, por un tiempo al menos, una comunidad disciplinaria trabaja.

Hay metáforas que iluminan determinado territorio pero dejan en la penumbra su más allá. Pueden venir otras que iluminen con más potencia y así hagan inteligible un mayor espectro de fenómenos, sin que eso signifique descartar las anteriores, aptas para iluminar un área más cercana.

Frente a los límites que encontraba en la psicología de su tiempo, Freud imaginó una psicología del más allá, una *metapsicología*, consistente en una triple perspectiva: *dinámica*, pues se trataba de adivinar fuerzas en conflicto; *económica*, pues a la vez se intentaba ponderarlas, calcular y manipular sus energías, y *tópica*. Aun para pensar en algo tan inmaterial como el alma humana, tan evanescente como su espíritu o tan ilocalizable como el pensamiento, hay que imaginarlo en términos de lugar. Es inevitable inventar emplazamientos aun cuando ya exista una localización física —el encéfalo— para tales fenómenos. El homúnculo que se ha inteligido en

1 Miembro Titular de la Asociación Psicoanalítica de Córdoba. mmhorenstein@gmail.com

el cerebro o las zonas con que los frenólogos han mapeado el cráneo, son apenas algunas de estas invenciones. Pero la idea de lugar parece inevitable.

Habría que evaluar cuál de las metáforas espaciales es más justa para concebir la mente, cuál más operativa para intervenir sobre ella, incluso cuál más poética para narrar sus peripecias (y no se trata de una pretensión estilística: solo una dimensión poética produce sentidos nuevos). Hay una distancia enorme entre la morfología lombrosiana o las zonas de la benevolencia o la esperanza mapeadas por los frenólogos y el territorio dramático en el que se despliega la lucha psíquica para Freud, entre el Aqueronte de las pulsiones y los ejércitos represores o entre esas oscuras y ambiguas anotaciones de Yo, Ello y Superyó. Lacan complejiza más esa metáfora del lugar al facetarla en otro triple registro: imaginario, simbólico y real o en sus incursiones topológicas, a través de figuras como la Banda de Möbius, la Botella de Klein o el Toro.

Vivimos en el pasado. Aun cuando nos imaginamos en un eterno presente, aun cuando nuestro deseo nos propulsa ávido de futuro. Más allá de la constatación —evidente para cualquiera que haya transitado un análisis— de que el presente está moldeado en la matriz del pasado y que la fuente del deseo se alimenta de antiguos afluentes infantiles. Vivimos en el pasado en sentido literal. Escribo palabras en un presente que ya es pasado por cuanto el pensamiento que las anima, forjado en el momento mismo de la escritura, demora en transmitirse a las yemas de los dedos que las escriben. Es pasado por cuanto habrá pasado un buen tiempo desde que estas palabras fueran escritas hasta que puedan ser leídas en algún momento —este preciso momento— por algún lector. Es pasado incluso porque quizás al momento en que sean leídas los pensamientos que originaron estas palabras ya no sean los mismos, o incluso porque el pensador de tales pensamientos no exista más.

La distancia entre el momento de la escritura y el de la lectura es manifiesta. Como es evidente también la distancia entre la composición de una melodía, su ejecución y su escucha. Nadie presupone instantaneidad allí, como sí en una conversación entre amigos, en una clase en que el profesor enseña un teorema a sus alumnos, en el momento en que dos amantes se miran. Pero allí también, allí donde la ilusión del presente está más presente que nunca, allí también somos habitantes del pasado.

La luz que refleja nuestro interlocutor es una luz que demora en viajar, aun cuando esa demora se cuente en fracciones infinitesimales de segundo. A la luz de una luna llena le lleva algo más de un segundo llegar a nosotros, a la del sol le toma ocho minutos. Vemos el sol que existió hace ocho minutos. Pero la luz que nos llega de Alfa Centauro, la estrella más cercana al sol, partió hace más de cuatro años. Lo que experimentamos permanentemente es el pasado. A la vieja frase que recomienda pensar en el futuro, pues habremos de pasarnos la vida entera en él, podríamos aparearle la recomendación de estar en paz con nuestro pasado, pues de eso se trata siempre en nuestra experiencia. En realidad, no tenemos experiencia sino del presente, solo que al momento de pensarlo, escribirlo o contarlo, ya es pasado.

Nunca es azaroso el uso de las palabras, como bien sabía Freud cuando investigó el significado antitético de las palabras primitivas. En ese sentido, no debería sernos indiferente que la palabra *distancia* —que probablemente junto con otras como *lugar* o *viaje* constituya una tríada indispensable para pensar en una geografía psicoanalítica— aluda tanto a la variable del espacio como a la del tiempo. Nos separa una distancia de  $x$  años de la generación de nuestros padres, tanto como nos separa una distancia de  $x$  kilómetros de los maoríes. Quizás esa multivocidad habilite mejor apelar al tiempo para pensar la distancia, eso que hacemos cada vez que apelamos a la noción de *años luz*: la distancia que recorre la luz en un año.

Se puede viajar en el tiempo sin cambiar de lugar. Atrapo el pasado, y esa es la lógica del recuerdo, o el pasado me atrapa en tanto repetición, como sucede con la reminiscencia. Los lugares se superponen y el diván se convierte en cuna y el consultorio en *playroom* infantil. Pero también hay viajes en el espacio que son a la vez viajes en el tiempo: viajar a ciertos países de Asia o África puede ser volver al medioevo. Ciertas perspectivas de futuro pueden revelarse retrógradas: el progreso —lo sabía Walter Benjamin— es en algún sentido una ficción.

En realidad, en la subjetividad conviven tiempos y espacios múltiples. Si el inconsciente es el discurso del Otro, como pensaba Lacan, a través de ese Otro se introduce la época —en tanto tiempo y también en tanto lugar— en el psiquismo, cuestionando la diferencia, siempre algo arbitraria,

entre adentro y afuera. Pero la percepción de este fenómeno —el Otro de la cultura configurando el psiquismo— solo se hace evidente distanciándonos. Sin esa distancia no nos percatamos de lo que nos determina, como no se percata el pez del agua que lo rodea, que sin embargo impregna toda su existencia.

Cobrando conciencia de lo naturalizado, nos extrañamos afirmándonos en lo que en nosotros mismos hay de extranjero.

#### EL LUGAR DEL ANÁLISIS

El espacio físico del consultorio psicoanalítico es siempre algo anacrónico y siempre estará en las antípodas de los espacios *high tech* posmodernos. Como el teléfono en *Matrix*, el placard en *Narnia*, el espejo en *Alicia*, un consultorio analítico es una suerte de portal entre mundos paralelos que, abriéndose ocasionalmente, permite conectar mundos que habitualmente se muestran desconectados.

Foucault esbozó una sucinta historia del espacio, bajo paradigmas distintivos: en la Edad Media, se trataba del espacio en tanto conjunto de lugares jerarquizado, cerrado y estable (sagrados y profanos, urbanos y rurales, resguardados y abiertos...). Ese espacio de *localización* habría sido ampliado por Galileo en el siglo XVIII, con el descubrimiento de un espacio infinitamente abierto. Así, la localización es sustituida por la *extensión*, y esta a su vez —en la época en que Foucault escribe— por la *ubicación*. En la ubicación se trata de las relaciones de vecindad entre elementos: «vivimos en el interior de un conjunto de relaciones que determinan ubicaciones mutuamente irreductibles». Pero Foucault se interesa no tanto en esos lugares —casa, cuarto o lecho— sino en otros espacios que suspenden, neutralizan o invierten esas relaciones, que los contradicen. Son espacios que contradicen otros espacios, contraespacios, heterotopías: «una suerte de espacios que están fuera de todos los espacios, aunque no obstante sea posible su localización» (Foucault, 1994, pp. 46-49). Aunque Foucault no lo incluya en su serie, la categoría heterotópica le cabe perfectamente al consultorio analítico, en pleno auge al momento en que Foucault pronuncia su conferencia *Des espaces autres*, cincuenta años atrás.

Si Delos es el lugar —en tanto patria mítica— de la comunidad inconfesable de los analistas<sup>2</sup>, el lugar de cada analista en particular, para cada paciente, cada vez, es un espacio heterotópico que se configura, desconfigura y reconfigura permanentemente.

Probablemente nuestra época sea otra incluso en términos espaciales, y el paradigma de la ubicación —que desplazó al de la extensión y la localización— ya no sea tan válido. Ahora se trata, más que de localización, de *dislocación*. Y la porosidad de las fronteras, la superposición de los espacios virtuales a la vida real, la geografía de las migraciones y la reconfiguración de las identidades, la nostalgia del absoluto de la que hablaba Steiner, la liquidez más que la solidez como marca epocal, nos ubican en otro espacio. Aun así, aún hoy, el espacio analítico sigue siendo de un anacronismo redoblado y heterotópico, quizás más que nunca.

Una heterotopía siempre resulta inquietante, pero a la vez apacigua: no hay demasiados espacios donde todo lo que haya por decir encuentre lugar, donde el juicio se suspenda, donde no haya lugar para normalización alguna. El consultorio analítico es así un espacio de resistencia.

Tiene, por lo general, pocos objetos y uno solo protagónico: el diván. Un diván es como esas almohadas para la cabeza o el cuello que a la venta se promocionan «con memoria», es decir, que recuerdan la posición de quien las usa. En un diván podrán recostarse muchos, hora tras hora, pero basta con recibir la información antropométrica de cada analizante, apenas este apoye una mano o el torso, para que recupere la mejor forma, para que recuerde la posición dejada en la última sesión. Un diván goza así de una memoria infinita, prodigiosa, convirtiéndose en la contraparte perfecta

2 Hubo una isla, una de las Cícladas griegas, que en determinado momento, en el siglo IV a. C., fue purificada y entonces se transfirieron todas las tumbas a una isla vecina. También se ordenó la deportación de todas las personas mayores o enfermas y de todas las mujeres embarazadas. A partir de ese momento, estaba prohibido nacer o morir en Delos. Delos se convirtió en una *no man's land*, ninguno podría decir que había nacido en Delos o había enterrado sus padres ahí. Una tierra de vida, pero de exilio, de todos y de nadie. Hoy deshabitada, la isla de Delos se convirtió rápidamente en un territorio en el que todos los habitantes tenían el status legal de extranjeros. Quizás por eso los extranjeros que la habitaban encontraron allí un punto privilegiado en medio de la ruta entre Oriente y Occidente, un centro que era puro margen frente a uno y a otro. Delos se convirtió entonces en una isla donde nadie podía ser autóctono, una isla que era entonces de nadie y por ende de todos, la capital de la extranjería.

de la escucha analítica, habitada también por una memoria elefantíaca y capaz de albergar varias decenas de discursos a la vez. A la memoria del analista le sucede lo mismo que, físicamente, ocurre con su diván: le bastará escuchar las primeras palabras pronunciadas por alguien al comienzo de una nueva sesión para que se despliegue la constelación entera de los recuerdos pertinentes, el mapa de los afectos, la situación precisa de los escollos y conflictos que han traído a tal o cual al análisis. Y ese mecanismo se activará una y otra vez a lo largo del día, con cada analizante.

El consultorio del analista, tanto como espacio físico como en lo que a la posición del analista se refiere, es *topos outopos*. En ese lugar está enterrado el tesoro de cada uno, siempre distinto al de otro. Cada análisis será la escritura retroactiva del mapa de ese tesoro, el viaje de descubrimiento de ese punto en torno al cual gravitamos. Al cabo del viaje, el tesoro resultará irrisorio en comparación con la riqueza del viaje en sí.

El lugar del análisis es entonces multidimensional: lugar arquitectónico donde se desarrolla el ritual del encuentro cotidiano, lugar disciplinario siempre en conflicto entre las ciencias, lugar inestable al que un analista habrá de advenir en su formación...

El lugar del análisis es un espacio diseñado para alojar lo que se pierde en todos lados menos aquí, lo heteróclito, convirtiéndose en el *lugar común* del que hablaba Foucault y que encarna la mesa de disección donde «el lenguaje se entrecruza con el espacio», donde se albergará lo incongruente en apariencia, a donde todo lo que se diga irá a parar sin filtro ni derecho de admisión... pues, ¿qué otra cosa es la asociación libre sino la invitación a esto?

Un lugar así, antípodas del «no lugar», es un lugar casi sagrado, habitado por cierto misterio por develar. Y en tanto lugar sagrado debe ser cuidado, para que el vacío tenga lugar en él y puedan así desplegarse esos otros espacios imaginarios, los fantasmas espaciales de quien se analiza. Allí se multiplicarán los escenarios fantasmáticos, que se configuran siempre de un modo tan particular como repetitivo e insistente.

Ese lugar que, siendo sagrado, permite todas las profanaciones, es mucho más que una habitación; es también escenario y palestra, página en blanco y cera virgen, lienzo en blanco donde sabrá acogerse, *hacérsele lugar*, a lo más diverso que habita a quien consulta.

Antes de que llegue un paciente, el consultorio del analista se parece a un teatro a punto de comenzar una función: todo está allí, en ese espacio, pronto para que algo suceda. No está garantizado que suceda, ni que el paciente se presente, ni que aparezcan hallazgos afortunados en su decir. Pero algo de ese espacio está diseñado para potenciar la posibilidad de que algo ocurra, de que ese inconsciente que se promueve y se siembra, se cultiva y se espera, se haga presente.

Para ello, ese lugar ha de estar vacío. El vacío de ese lugar remite al futuro, por eso un consultorio analítico no es solo un lugar de memoria sino sobre todo un lugar de futuro, allí donde todo puede imaginarse. No solo se conmemora una pérdida —como en los «lugares de memoria» de los que hablaba Pierre Nora— sino que esa pérdida es puesta a trabajar.

El lugar vacío que el analista propicia es isomorfo al lugar vacío en la Tabla de Mendeleiev, o al vacío envuelto descripto por Barthes en Japón, o al vacío central en torno al cual se configura mucho de la arquitectura japonesa. O, sin ir más lejos, al lugar vacío en el juego del Senku, sin el cual ningún movimiento sería posible. Es gracias a un vacío que hay movimiento, que hay futuro.

#### ELOGIO DE LA DISTANCIA

El epígrafe de este libro proviene de una película de Chris Marker, *Sans Soleil*. En esa película —luminosa para hablar del tiempo y del espacio— el fragmento del poema de Eliot reemplazaba un epígrafe previo, tornándolo secreto. Y para los psicoanalistas es casi un vicio rastrear en las inscripciones perdidas, como si todo en la vida fuera un gran palimpsesto a descifrar. Allí Marker abrevaba en Racine: *L'éloignement des pays répare en quelque sorte la trop grande proximité des temps* («La distancia entre los países repara en cierta forma la excesiva proximidad de los tiempos»).

¿Cuál es la distancia justa para apreciar mejor lo humano? Por lo pronto, una distancia a partir de la cual empezamos a escuchar, pues la escucha es la especificidad del psicoanálisis y, sin sonido, estamos en el terreno de la etología. A la vez, la cercanía extrema, la familiaridad, puede ser también un obstáculo para la escucha, y la pretensión de que entendemos lo que el otro dice abona los mayores malentendidos.

La distancia que recorre la luz en una unidad de tiempo dada es  $n$  veces mayor a la recorrida por el sonido. Por ese motivo, entre otros, la imagen es más pregnante e inmediata que el sonido; es por eso que escuchar es más trabajoso que mirar, aunque no sea sencillo mirar.

Hay una distancia precisa, justa, que hay que poder calibrar en cada oportunidad. Tanto como los tiempos coexisten en el relato de un paciente, los lugares también. Sostenemos una ficción cuando pensamos que todo en una sesión sucede en el aquí y en el ahora del encuentro. Aun cierto en un sentido, el pasado recordado o actuado y el futuro que orienta tanto el deseo como el ideal están allí en tiempo presente. Igualmente, una sesión está localizada en un consultorio de tal o cual barrio de tal o cual ciudad, pero otros lugares reverberan allí. Por lo pronto otro consultorio, aquel donde el analista se tendió a analizarse, quizás en otra ciudad, en otro país, está presente allí. Otros lugares están en tanto espacios del deseo o del ideal, quizás un aséptico consultorio anglosajón en un país donde nieva mientras aquí agobia el calor. También los espacios desmentidos como inexistentes, los espacios del dolor de los otros. No hay coordenadas que no se establezcan sin referencia al Otro. Y demasiado a menudo nos orientamos en psicoanálisis por meridianos que pasan por Greenwich, sin advertir allí los resabios imperiales.

Acercando o alejando la mirada en demasía, nos alejamos de la especificidad de lo humano; delimitar dónde comienza el mundo de los microorganismos o de las estrellas sirve para establecer los límites del espacio de lo humano. Lo humano, en tanto aparece en la experiencia psicoanalítica al menos, es decir: lo humano en tanto fallido. Hay una verdad de la especie que solo aparece en los proyectos inconclusos, en los lapsus, en los desajustes neuróticos, en las ruinas, en la perplejidad ante la muerte. En ningún lugar se revela mejor esa dimensión de la experiencia que ante la presencia de un psicoanalista.

La globalización lleva implícito el anhelo de diluir las distancias. Una hamburguesa o una gaseosa han de tener el mismo gusto en cualquier lugar del planeta, del mismo modo que cada país ofrecerá lo mejor que tiene, o al menos lo mejor que tiene en el imaginario de quienes asignan los lugares: así como antes a unos les tocaba contribuir con la materia prima mientras otros la manufacturaban, ahora los antiguos países proveedores

también fabrican, a costos irrisorios, mientras los países centrales se reservan el lugar del diseño y del *management*. Sea en forma de homogeneidad o complementariedad, se trata allí de un mundo sin falla, sin el desacople que la distancia insta. El mundo de la globalización pretende hacer como si la distancia no existiera.

El mundo al alcance de un clic o de un vuelo, *Google Maps* como espejo de un mundo en el que nada queda lo suficientemente lejos. Productos y saber pretenden circular sin que el atravesamiento de grandes superficies y fronteras geográficas y culturales les haga mella. El psicoanálisis no es inmune a ese afán imperialista, y sus instituciones pretenden a menudo exportar el psicoanálisis como si se tratara de teorías congeladas (Legendre, 2012). Teorías que solo basta desempaquetar y descongelar para usar. Teorías que vienen con instrucciones precisas e instructores, casi *services* oficiales que harán que la garantía con la que se ofrecen sea válida.

Solo que eso no funciona. No funciona ni siquiera para hamburguesas o gaseosas, pues basta probar una *Big Mac* en Tokio para darse cuenta de que no sabe igual que el de San Francisco, tanto como la *Coca-Cola* de Mendoza no tiene el mismo gusto que la de París. Es que las diferencias resisten, y el agua o la carne que se utiliza desmienten cualquier afán homogeneizador.

Junichiro Tanizaki se pregunta qué habría sucedido «...si Oriente y Occidente hubieran elaborado cada uno por su lado, de manera independiente, civilizaciones científicas bien diferenciadas, ¿cuáles serían las formas de nuestra sociedad y hasta qué punto serían diferentes de lo que son?» (Tanizaki, 2006, p. 19). Cuesta pensar que Oriente podría haber inventado una disciplina como el psicoanálisis, quizás porque no la hubiera necesitado. Cuesta pensar también que el psicoanálisis podría haber surgido en una ciudad de Occidente no infiltrada por lo extranjero. En verdad, se trata de especulaciones contrafácticas sin ningún destino; lo cierto es que la invención freudiana surge en el cruce, en el desajuste provocado por la mezcla de culturas que no hace sino redoblar y evocar el desajuste íntimo, intrapsíquico, del que una disciplina como la fundada por Freud puede surgir. ♦

## RESUMEN

El presente texto es el extracto de un libro que explora de modo ensayístico las implicancias del «lugar» en Psicoanálisis, fundamentalmente a partir del lugar extranjero del psicoanalista en la ciudad y del carácter extranjero de su disciplina dentro del conjunto de saberes.

*Descriptor:* METÁFORA / TIEMPO / ESPACIO / PSICOANÁLISIS / ENCUADRE PSICOANALÍTICO / USO DEL DIVÁN / MEMORIA / ESCUCHA / GLOBALIZACIÓN

## ABSTRACT

This article is extracted from a book which explores, as an essay, the features of «place» in Psychoanalysis. Mainly taking into account the foreigner's place, that is the place of the analyst in the city, and his own discipline as foreign among others.

*Keywords:* METAPHOR / TIME / SPACE / PSYCHOANALYSIS / ANALYTIC SETTING / USE OF THE COUCH / MEMORY / LISTENING / GLOBALIZATION

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Augé, M. (2008). *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Barthes, R. (2009). *El imperio de los signos*. Barcelona: Seix Barral.
- De Freitas Giovanetti, M. (2010). Sobre a natureza e função do currículo na formação analítica, *Jornal de Psicanálise*, 43(79), 181-185.
- Foucault, M. (1984). Des espaces autres. *Architecture, Mouvement, Continuité*, 5, 46-49. (Traducción al castellano por Luis Gayo Pérez Bueno, publicada en revista *Astrágalo*, 7, septiembre de 1997).
- Horenstein, M. (2020). *Brújula y diván. El psicoanálisis y su necesaria extranjería*. Córdoba: Viento de Fondo.
- Legendre, P. (2012). *El tajo*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Preta, L. (ed.). (2018). *Dislocated Subject*. Rome: Mimesis International.
- Steiner, G. (2008). *Nostalgia del absoluto*. Madrid: Siruela.
- Tanizaki, J. (2006). *El elogio de la sombra*. Madrid: Siruela.

# Cuestionamientos al encierro en el devenir sujetos. Diálogos del psicoanálisis con la pedagogía social



ANA LÍA LÓPEZ BRIZOLARA<sup>1</sup>

## INTRODUCCIÓN

Mi relato tiene como motivo favorecer el intercambio entre disciplinas y entre distintos posicionamientos teóricos dentro de las mismas. Considero que la posibilidad de ponerle palabras a situaciones de inequidad no solo las hace más visibles, sino que nos puede orientar en la comprensión y en la búsqueda de acciones restauradoras. Tomo como punto de partida las propuestas conceptuales y los trabajos que ha desarrollado Diego Silva Balerio<sup>2</sup> junto con un equipo en *La Barca* (Institución que desarrolla un dispositivo que permite acompañar a adolescentes en su proceso de egreso institucional autónomo, en coordinación con INAU). Las ideas con las que dialogo están expuestas en: *Desinternar, sí. Pero ¿cómo?* (Silva Balerio & Domínguez Collete, 2017) y en *Experiencias de institucionalización en la adolescencia: ambivalencias entre una subjetivación cartográfica y la circulación social endogámica* (Silva Balerio, 2019).

Estos autores investigan y teorizan acerca de las alternativas al encierro cuestionando que la internación propuesta por el Estado como forma de cuidado de niños/as y adolescentes sea la mejor opción para atenderlos cuando sus necesidades básicas no son satisfechas en el medio familiar.

- 1 Miembro Asociado de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. [analiolopezbrizolara@gmail.com](mailto:analiolopezbrizolara@gmail.com)
- 2 Educador Social, Magíster en Psicología y Educación (Udelar), Doctorando en Psicología (Udelar), Profesor de prácticas y Pedagogía Social y del Instituto Académico de Educación Social, Consejo de Formación en Educación.

Estos niños y jóvenes han sido alejados de sus familias, en tanto las organizaciones estatales encargadas de la protección de menores han considerado como muy deficitario su cuidado en el entorno de origen.<sup>3</sup> Proponen que:

...es posible cuidar sin encerrar, siempre y cuando se ponga en marcha un plan que enlace decisiones políticas, cambio en las prácticas y acceso a recursos (objetos y prestaciones) generando las condiciones para conjugar el derecho a la vida en familia, el cuidado y la promoción. La crítica a la herramienta del internado con fines de protección no comporta disimular la responsabilidad del Estado en cuanto a garantizar el cuidado de los niños y adolescentes que por causas diversas son vulnerados en sus derechos. (...) desinternar no es desatender, no es descuidar, no es orfandad frente al Estado. Significa rediseñar las estrategias institucionales y profesionales, siendo respetuosos de las trayectorias y circunstancias particulares del niño y la familia. Recordemos que Uruguay mantiene un sistema de protección basado en internados como respuesta para los niños y niñas que han perdido temporal o definitivamente el cuidado de sus familias (Silva Balerio & Domínguez Collete, 2017, p. 16).

El segundo trabajo mencionado (Silva Balerio, 2019) resulta de una investigación que se propone: «Comprender los procesos de subjetivación y desubjetivación que produce la institucionalización prolongada por protección en la adolescencia». «Identificar los acontecimientos, situaciones y vínculos significativos que promovieron su proceso de la inclusión social y cultural y comprender los procesos de subjetivación y desubjetivación que se producen en los dispositivos de protección».

Plantea que frecuentemente el cuidado realizado reproduce:

...una forma de banalidad del mal (Arendt, 2004) ya que se produce con acciones u omisiones que son parte de la tarea cotidiana de una burocracia

3 No se trata de jóvenes que hayan cometido delitos, ni que se encuentren privados de libertad, ni tampoco con alguna medida legal restrictiva.

estatal protectora (...) El azar resulta un factor determinante de la experiencia ya que las instituciones no otorgan garantías a los adolescentes.

Conviven experiencias protectoras y vivencias de vulneración por acción u omisión. La estadía prologada es un indicador de vulneración de derechos, se asocia a la masificación, ausencia de figuras adultas de referencia y despersonalización» (...) La violencia física y simbólica es un modo de imponer autoridad como práctica discrecional. Se afecta la capacidad de tomar decisiones sobre su vida... (Silva Balerio, 2019, p. 142).

Concluye que es «Un espacio que *se vuelve concentracionario* (y) que produce como efecto subjetivo la dependencia de los adolescentes a las instituciones y la reducción de su universo relacional» (p. 143) Propone que «las experiencias de protección y cuidado se organicen a partir de la singularización (reconociendo que) un vínculo significativo con una figura adulta que escucha y reconoce, produce puntos de anclaje afectivo para construir proyectos. Allí circulan afectividades mutuas» (p. 144) Propone generar redes para sostener a las familias y entornos de ese niño/a para que el resultado de una acción que pretende ser de cuidado no sea la internación y el aislamiento socioafectivo.

En diálogo con esta experiencia nos preguntamos qué pasa cuando las condiciones para crecer son especialmente distintas de las que consideramos esperables para ello. Cuando hablamos de adolescentes que vivieron entre 5 y 17 años en residencias del sistema de protección especial, se desprende que muchos desde la temprana infancia han vivido encerrados (Hogares de INAU, o en convenio con este).

Pensar el efecto del encierro nos da pie para volver a la pregunta de cómo los humanos llegamos a serlo, cómo devenimos sujetos. Los aspectos conceptuales puestos de relieve en su praxis muestran muchos puntos de contacto con nuestro posicionamiento como psicoanalistas.<sup>4</sup>

4 En el programa de trabajo que describen no participan psicoanalistas. Sí han mostrado interés en mantener un diálogo más cercano con psicoanalistas que también estén pensando estas problemáticas.

## 1. La dependencia originaria o desamparo estructural del cachorro humano es un aspecto fundante en el surgimiento del sujeto

Este concepto está presente desde el comienzo de la obra freudiana, y define un posicionamiento psicoanalítico que se juega en la comprensión del devenir pulsional, la estructuración psíquica, en los efectos del otro singular y Otro cultural y simbólico en cada sujeto.

El estado de desamparo, fundante del surgimiento del sujeto (la *Hilflosigkeit* freudiana), nos permite dar cuenta del nacimiento del sujeto en relación al otro en ese escenario de lo que Freud denomina la *primera experiencia de satisfacción*. Este otro auxiliador (Freud introduce el término *Nebenmensch*) es también el primer objeto de satisfacción y el primer objeto hostil. Ese otro está enfrente, al lado y junto al cachorro vulnerable. Lo introduce en el juego del deseo, escucha el grito de auxilio y satisface junto al cuidado su velada «aspiración» de deseo. Hablamos de la *acción específica*.

Dice Freud: «El organismo humano es al comienzo incapaz de llevar a cabo la acción específica», o sea satisfacer sus necesidades para mantenerse vivo, tanto de amparo físico como psíquico. «Esta acción sobreviene mediante auxilio ajeno, ante el llanto del niño un individuo experimentado advierte el estado de indefensión del niño. Su intervención cumple una función, importante en extremo». La función que ampara la vida también lo introduce en un modo de comunicarse y entender el mundo, en los modos de amar y odiar, que son los primeros engarces con la Ética y Ley humana. Recordamos el final de la enigmática frase: «fuente primordial de todos los motivos morales» (Freud, 1895, p. 325).

Los adultos auxiliadores, familiares o no, tocados por esta demanda que los involucra en el juego del deseo inconsciente, responden desde su historia, desde sus criterios éticos, desde sus circunstancias. Esto servirá de sostén y también de trampa —en tanto marca inconsciente— ante tal exigencia, que facilitaría el camino a la repetición. Este vínculo temprano empieza a dibujar el futuro derrotero pulsional, afectivo y normativo del pequeño *infans*.

Nos encontramos con una pregunta que atraviesa los distintos sistemas de cuidados: ¿se pueden sustituir funciones llevadas a cabo por los familiares?

Se abre un abanico de posibilidades muy diversas. Las preguntas son muchas: ¿Se pueden sustituir parcial o totalmente? ¿Hay chances de favorecer que ese lazo inicial no se pierda, zurciendo una trama social que está deshilachada? Parece que la respuesta hubiera sido afirmativa. Se vuelve imprescindible analizar cómo y cuánto se juega en ella.

La respuesta de los Estados ha sido históricamente la creación de instituciones-organizaciones<sup>5</sup> que sustituyan al adulto-familia fallante, confirmando su fracaso, y necesitando cobijar con aislamiento e invisibilización a los huérfanos, abandonados, mal cuidados, «suicidados de la sociedad» al decir de Artaud, reproduciendo con ello, mecanismos de marginación y exclusión.

## **2. ¿Podemos establecer un diálogo entre los «dispositivos de poder» representados por estos centros de internación y el desamparo estructural?**

La propuesta es pensar cómo en los centros de internación se conjugan el efecto del dispositivo de poder y el efecto del desamparo estructural.

Cuando el auxilio del adulto significativo ha sido muy precario, la posibilidad de confiar en una respuesta sustituta estará en riesgo. Como forma defensiva ante el desamparo, la desmentida de la realidad se puede volver extrema, pueden surgir la inhibición y la sumisión. La angustia preparatoria ante una posible frustración puede fallar y no frenar el recurso violento a defenderse de una exterioridad que resulta confusa y amenazante.

Cuesta creer —con un poco de ironía— que no podamos «abandonar la afirmación orgullosa de que somos lo que queremos ser» (Kachinovsky, 2005, p. 1). Cuesta creer y mantener la convicción de que las personas eligen o deciden lo que quieren ser. Nos debatimos entre los variados determinismos y el anhelado libre albedrío.

5 En la nota 1 al final de este trabajo tomo aportes de la Psicología Social, donde se hace una distinción entre institución y organización.

Cuando analizamos a los centros de internación como dispositivos de poder resulta muy interesante pensar cómo intervienen estos en los procesos de subjetivación. «Los dispositivos implican un proceso de subjetivación que termina por generar su propio sujeto. He ahí donde radica el potencial y el peligro que encierran los dispositivos, pues no se limitan a ofrecernos la posibilidad de alterar el estado del mundo, —reparar necesidades— sino que terminan por convertirse en parte de nuestra subjetividad o, más bien, por configurar a los propios sujetos» (Calmaestra Fernández, 2017, p. 333). Los dispositivos, más que suponer procesos de subjetivación, generan procesos de desubjetivación, como plantean los autores con los que dialogo.

Cuando esa condición estructural de vulnerabilidad subjetiva —que es inconsciente— se juega en una encrucijada traumática, en tanto desconocedora de las singularidades, provoca la repetición de una vivencia de dolor y desconocimiento que podría generar el *arrasamiento subjetivo* como lo denomina J. Dobon (Wald, 2018, p. 91).

Si el niño pequeño, en su desvalimiento, tiene necesidad de un adulto auxiliador como intérprete de sus necesidades físicas y psicológicas, y no puede experimentarlas sino a través de su cuerpo, el adolescente intentará promoverse como autointérprete. Para que esto suceda necesita experimentar, disponer de confianza, tiempo, y espacio geográfico y relacional para realizarlo.

Esto sucede cuando cuenta con el ambiente propicio. Los centros de internación frecuentemente enfrentan al adolescente a un ambiente que cambia imprevistamente, ajeno, material inhóspito en el cual creer y poder crear.

«En situaciones de extrema vulnerabilidad ese otro/Otro, que desde el comienzo tiene que libidinizar, investir, reconocer, ahora emite un mensaje de exclusión, de rechazo o de aniquilamiento» (Kachinovsky, 2005, p. 2).

Tomando algunos aspectos que caracterizan el devenir adolescente, sus necesidades, sus urgencias, su incertidumbre: ¿cómo pensarlos en el encierro? ¿Cómo pensarlos si se ha estado encerrado hasta los 18?, ¿cómo aparece ese afuera-ambiente imprescindible en el proceso de subjetivación?

### 3. Pensando las adolescencias

La adolescencia es un tiempo de reedición edípica y resignificación de marcas anteriores, de refundación, una nueva oportunidad para que el estallido puberal que funde cuerpo y psiquismo dé lugar a una reorganización, a la búsqueda de salida de la endogamia, a un nuevo modo de existir.

¿Qué pasa cuando las acciones protectoras del Estado reproducen el control social que aplana la subjetividad, impidiendo el proceso adolescente donde el sujeto debe vérselas con la urgencia de preguntarse acerca de *su identidad*, quién soy? Y con suerte: ¿quién quiero ser?, ¿quién no quiero ser?, o tal vez: ¿la existencia, vale la pena ser vivida?, recordando a Le Breton. Si esa interrogante que desde el sufrimiento y las privaciones se vuelve obsesión, ¿resultará reconocible ese crucial sentido compartido que permite existir y situarse como actor dentro del colectivo? ¿Encontrar un sentido que permita ilusionar con un futuro?

El ¿quién soy? es una interrogante... que se juega tanto en relación al otro como a sí mismo. Esto significa que para comprender al adolescente debemos considerar tanto a la vertiente objetal como a la narcisista, incluyendo las vivencias respecto al cuerpo erógeno (Schroeder, 2004, p. 170).

La adolescencia es un tiempo de intensidades que recoloca al sujeto en un estado de desamparo frente a sí mismo, siendo el referente necesario para sostenerse y también confrontar. «Nada sucede en el crecimiento emocional que no se produzca en relación con la existencia del ambiente» (Winnicott, 1971, p. 116), «...donde existe el desafío de un joven en crecimiento, que haya un adulto para encararlo» (p. 125). Para que se pueda realizar la necesaria desidealización del adulto y del mundo adulto, es necesario que se encuentre «piedra para tirar».

Hablamos también de un tiempo que debe permitir la pausa y la pérdida de tiempo. Un tiempo donde la moratoria social es necesaria para entender actos adolescentes fácilmente punibles y marginalizantes.

El espacio, y el uso que hacemos de él, deviene un *organizador* de nuestro psiquismo. Es una dimensión irreductible en la búsqueda del reflejo de la imagen propia. Los jóvenes convierten actos compartidos con grupos de pares en pequeños rituales de pasaje. Surgen las conductas osadas, los desafíos y otro-Otro que atestigua. Para ello necesitan disponer de

lugares: en las calles, en el entorno; para vivir, para marcar, para dominar. La ciudad en penumbra, los lugares habitados en la noche *hacen lugar* a una intimidad compartida.

Silva Balerio, en su propuesta de des-encierro, pone de relieve el efecto del uso del espacio-objeto-otro en la producción de sujeto. Le llama:

Un modo de subjetivación cartográfica. Una acción educativa que pone en movimiento la potencia adolescente. Una educación a la intemperie, sin lugares fijos ni edificios que cobijan. Movernos, movilizar, poner en movimiento posibilita que los adolescentes establezcan lazos sociales. Marcan sus cuerpos expuestos a la experiencia y los intercambios que producen. Se conjugan los universales que procura transmitir la educación con las trayectorias singulares de cada uno (Silva Balerio, 2019, p. 143).

Esto supone acompañar, permitir, cuidar sin controlar y encerrar.

Los psicoanalistas hablamos también de un *espacio interno*, de un refugio creado en la intimidad, no consciente pero disponible para recibir las angustias cotidianas, dramatizarlas y encontrarles un destino. Se trata de un espacio imaginario que está en relación *moebiana* con el espacio que ocupa y transita el cuerpo.

Cuesta pensar cómo se dan estos procesos en situaciones de encierro. En circunstancias en donde la privacidad no existe, los objetos personales son mínimos y pueden ser intercambiables, la ropa, la singularidad. El encierro puede ser habitacional, pero también se expresa barrialmente cuando existen limitaciones en las salidas y los paseos, replicantes estas de las segmentaciones urbanas y del control social.

El cuerpo es un lugar al alcance. Podemos considerarlo una metáfora de la subjetividad, donde queda expuesta la biología impertinente, los apremios de lo cultural y la circunstancia singular. Es un lugar a recurrir; ese cuerpo tan propio, y tan ajeno y desconocido a la vez, servirá de lienzo y espejo, espacio ritual para imaginarizar e intentar simbolizar. Los jóvenes dirigen su paciencia y su impulso para diseñarlo, marcarlo con el tatuaje, agujerearlo con el *piercing*; para pintarlo, vestirlo, gozar, disfrutar y sufrir. También para violentarlo, para hacerlo doler en la herida, en el corte, en la pelea. En el extremo, cuando nada genera ilusión de salida,

este cuerpo es atacado como signo de una subjetividad abolida, y puede ser autoeliminado.

El cuerpo se muestra en las redes y las identidades *online*, virtuales, creando un reflejo de sí que a veces parece adquirir vida propia.

El joven —adolescente— experimenta, se ve empujado al reconocimiento de su genitalidad. La sexualidad está siempre, estuvo siempre, pero urge la experiencia sexual y las formas que adquiere varían caso a caso. Los discursos culturales proponen cuestionamientos al binarismo, a la elección de pareja cerrada, a la identidad de género. Muchos adolescentes adoptan estos discursos y defienden las variadas maneras en las que se propone la diversidad sexual, retomando con fuerza las nuevas apuestas feministas y la búsqueda de una libertad siempre anhelada.

**FILIACIÓN Y DESAFÍO:** El niño, en su afán epistemofílico, es un teorizador de la realidad, necesita elaborar teorías que estarán sostenidas en sus amores cercanos, se pregunta por los orígenes. Elabora las llamadas primeras *teorías sexuales infantiles*. En situaciones favorables construye un relato de la realidad amparado en la cultura familiar, la novela familiar, los mitos cotidianos que organizan ese grupo donde crece. Dejar de ser niño conlleva también repreguntar la historia. El adolescente buscará referentes para realizarlo: para rebelarse, desafiar, sostenerse. Necesita de un relato, aunque lo deses-time y lo critique para sustituirlo por uno que forme parte de su discurso.

Pensando en el joven internado, nos volvemos a preguntar: ¿dónde se realiza la pregunta? ¿Cuál es la herencia? ¿Hay filiación para reconocer y repreguntar? Si se trata de jóvenes que han permanecido separados de sus «familias», de sus originarios entornos de identificación, de adultos y actividades de su inicial comunidad: ¿Cómo se arma la necesaria novela familiar? Necesitamos de una historia —relatada por otros, fantaseada, encubierta en nuestros recuerdos— que nos identifica a cada humano como singular en lo social.

No podemos desconocer preguntas que nos interpelan siempre, pero nos acucian en el encuentro con el otro con la realidad, cuando ponemos a prueba quienes somos: ¿De dónde vengo? ¿Quién me convirtió en un sujeto querible y valioso o todo lo contrario? ¿Hubo origen? ¿Quién me convirtió en lo que soy?

«[En 1991] un adolescente que vivía en una residencia institucional, cada vez que subía a un ómnibus, repetía la frase: «¡Iname, ojo los bolsos!», expresando con crudeza la convicción que tenía del lugar social que le otorgaba estar internado en el INAME<sup>6</sup>» (Silva Balerio & Domínguez Collete, 2017, p. 37).

¡Cuánto dolor y fuerza en la expresión que pone de manifiesto la necesidad de ser reconocido, exponiendo la herida «despreciable» como marca de la que agarrarse! Nos recuerda el cuplé de *Agarrate Catalina* en el Carnaval del Uruguay (2011): «Yo soy el error de la sociedad. Soy el plan perfecto que ha salido mal»

LA CREATIVIDAD Y EL ARTE: Afortunadamente, este ineludible recorrido adolescente toma forma también en la producción artística, donde crear y recrear la expresión de la pregunta acerca de sí y del mundo-otro que habita. Despiertan gran interés en los jóvenes las artes visuales, los murales, los *graffitis*, el arte callejero. También la escritura en formas nuevas y las lecturas recomendadas según nuevos temas que empiezan a interesar. El contenido de las producciones es muy variado y cabalgará entre la reacción y la verdadera rebeldía, la autoafirmación, la evocación de su presencia velada.

La propuesta de D. Silva y el grupo que integra es la de crear «una partitura a dúo» entre el educador y el joven, que incluye en la metáfora la habilitación y autorización al sujeto, redimensionando su palabra y su potencial creador. «La verdad le hace lugar al saber no sabido del inconsciente» (Leiva, 2004). Cuando un sujeto crea y produce, algo no sabido encuentra un camino para enunciarse, pero difícilmente este acto pueda alcanzar su sentido en soledad, mucho más tratándose de un joven adolescente que ha estado encerrado.

El uso de la música puede dar lugar a ilusionar con la creación del objeto. Ese uso estructurante de subjetividad que a la vez que es ofrecido por otro, el medio ambiente, también es creado por el sujeto. Este encuentro

6 INAME (Instituto Nacional del Menor), hoy sustituido por INAU (Instituto del Niño y Adolescente del Uruguay), principal organismo rector de las políticas de infancia y adolescencia en el país.

es posible tanto a través de la música escuchada como la creada o producida. Escuchar música, asistir a toques de bandas, hacer música, aparecen también como instrumento para el agrupamiento, la identificación con los pares y la pertenencia a un grupo, aunque sea a veces efímero.

En parentesco con estas se encuentran las llamadas *tribus urbanas*, donde se recrean también imaginarios de pertenencia, identificaciones, adopción de modos de existir. Se establece una comunidad emocional, al decir de Maffesoli (1990). Surgen y se transmiten nuevas formas de socialización.

Estas nuevas formas incluyen cada vez con mayor naturalidad la comunicación virtual —como señalamos antes—, los encuentros en las redes, los comienzos donde lo desconocido se busca a distancia, en la virtualidad, en *nuevas plazas*.

#### 4. El otro en la sustitución y recreación de cuidados, ¿repara la red?

¿Pensar en un hijo institucionalizado —como se acostumbra a decir cuando pasa al cuidado del Estado— es pensar en padres destituidos? Pensar en alternativas al encierro vuelve la mirada a aquellos que también quedaron abandonados en su función, más allá de las razonables justificaciones. En situaciones de máxima frustración, de pérdida o desvalimiento, la capacidad de respuesta del auxiliador se ve muy afectada. La «herencia adquirida» de la propia vulnerabilidad hace valer su peso. Como plantean Silva y Domínguez, «las dificultades para cuidar que enfrentan los adultos en circunstancias de vida complejas son frecuentes, —de las que sabemos— no son responsables exclusivos» (Silva Balerio & Domínguez Collete, 2017, p. 68).

El cuidador actúa en un escenario complejo que lo confronta con sus ilusiones y sus propios desvalimientos, lo ubica ante una interpelación ética. Se cuestiona y se discute el lugar de las instituciones de amparo como únicas en la función protésica de un grupo familiar, como sustitutos del grupo de referencia, como representantes del discurso habilitador.

Pensar en recrear el cuidado nos reafirma en que el reconocimiento de la singularidad no escapa a la dimensión social siempre presente. Cuando pensamos en restaurar la red, se evidenciaría un corrimiento desde la sustitución hacia la restitución de funciones, lugares, posibilidades.

Proponer alternativas al encierro implica creer que «no todo está perdido» y a la vez abandonar la apuesta omnipotente a la sustitución, aunque por momentos parezca un proyecto más ambicioso. Es dirigir la mirada hacia los adultos vulnerables, desvalidos para cuidar. Y es también acompañar en la salida, no volver a abandonar.

«El educador oficia de portero, enseñante y mediador entre el adolescente y la cultura. En este escenario, el educador pone en acto una potencia, es un compositor» (Silva Balerio, 2019, p. 143).

#### ADENDA

El 13 de marzo de 2020<sup>7</sup> se exhorta a permanecer en casa, comienza la cuarentena en Uruguay.

Confinamiento, distanciamiento físico, máximos cuidados de higiene, es lo solicitado y acatado por la mayoría de los uruguayos. El mundo entero enfrenta una pandemia, el contagio del coronavirus. En nuestra memoria no hay registro de haber sido protagonistas de un acontecimiento con tal magnitud universal. El discurso global propone al otro-semejante como posible enemigo, posible mensajero de contagio, enfermedad y muerte.

El confinamiento se realiza en nuestras casas, con las personas que la habitan. Esta situación nos afecta de múltiples maneras. Sin embargo, solamente pretendo puntualizar esto: que somos afectados por el aislamiento y la modificación abrupta de nuestros hábitos sociales. Surgen las soluciones sustitutivas a la comunicación, a la expresión de los afectos, a los traslados. Claramente la virtualidad ocupa la escena. Es enigmática la comprensión de lo que nos pasa y el sentido que tendrá esta experiencia que de principio ha resultado ominosa.

Ante la paradoja y las distancias abismales con el encierro que trato de pensar en este relato: ¿Podrá esta experiencia de aislamiento ayudarnos a comprender algo del efecto del crecer encerrados en la subjetividad de un niño o un adolescente?

7 Ese viernes 13 de marzo de 2020 en la mañana, la Asociación Psicoanalítica del Uruguay retomó el diálogo con los autores en la última reunión abierta y presencial previa a la cuarentena.

El encierro, el aislamiento, el no contacto, son medidas restrictivas de la libertad. Implican obediencia, sumisión, vivencias de esclavitud. ¿Cómo pensar el futuro? Tal vez lo que hemos aprendido con generaciones de jóvenes y niños encerrados nos sirva también para pensar los encierros —sabemos que diferentes— de las generaciones víctimas de la pandemia. ♦

## RESUMEN

Este trabajo nos ofrece aportes psicoanalíticos para pensar los procesos de subjetivación en situaciones de encierro en niños y adolescentes. La autora dialoga con las propuestas de Diego Silva Balerio desde la Pedagogía Social para el cuidado de niños/as y adolescentes en situación de máxima vulnerabilidad y las alternativas a la internación y la des-internación. Retoma la pregunta: ¿se pueden sustituir funciones llevadas a cabo por los familiares? ¿Qué se juega cuando se sustituyen? Propone pensar cómo en los Centros de internación se conjuga el efecto del *dispositivo de poder* y el efecto del *desamparo estructural*. Describe algunos aspectos de las adolescencias y su apremio ante las preguntas acerca de su existencia e identidad y cómo pensarlo en situaciones de encierro.

*Descriptor:* ADOLESCENCIA / INSTITUCIÓN / CIENCIAS SOCIALES / SOCIEDAD / SUBJETIVACIÓN / DESUBJETIVACIÓN / ABANDONO / RESILIENCIA

## ABSTRACT

This piece of work gives us psychoanalytic contributions in order to reflect upon the processes of subjectivation in children and adolescents in lockdown situations. The author exchanges with Diego Silva Balerio's proposals coming from Social Pedagogy concerning the attention to children and adolescents in maximum vulnerability situations and the alternatives

to hospitalization and discharge. The author takes up the question: Can family roles be substituted? What is at stake when this happens? She also proposes to reflect upon the way in which the effect of the power device and the effect of structural helplessness combine in internment centers. Some aspects of adolescence are described and their urgency when facing questions about existence and identity and how to understand this in lockdown situations.

*Keywords:* ADOLESCENCE / INSTITUTION / SOCIAL SCIENCES / SOCIETY / SUBJETIVATION / DESUBJETIVIZATION / ABANDONMENT / RESILIENCE

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Calmaestra Fernández, A. (2017). Giorgio Agamben, ¿Qué es un dispositivo? seguido de El amigo y de La Iglesia y el Reino, *Eikasía*, 75, 332-337. ISSN-e 1885-5679.
- Casas de Pereda, M. (1996). Metapsicología del objeto y los fenómenos transicionales. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 83, 50-62.
- Dobon. (2015). Duelos Congelados. En *Consecuencias subjetivas del terrorismo de estado*. Buenos Aires: Grama.
- Freud, S. (1895). Proyecto de Psicología. En *Obras Completas. Vol. I. Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en la obra de Freud* (pp. 325-393). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1905). Tres ensayos de Teoría Sexual. En S. Freud, *Obras Completas Tomo VII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giorgio Agamben. (2015). *¿Qué es un dispositivo? seguido de El amigo y de La Iglesia y el Reino*. Barcelona: Anagrama.
- Kachinovsky, C. (2005). Multiplicidad de las identidades en un tiempo de exclusiones. *Relaciones. Serie: Los diferentes VII*. Recuperado de: <http://www.chasque.net/frontpage/relacion/0404/identidades.htm>
- Kachinovsky, C. & Sopena, A. (2004). *Importancia de la música en el proceso adolescente. Música, rock y tribus urbanas*. Recuperado de: <https://www.apuruguay.org/sites/default/files/Kachinovsky-Sope%C3%B1a.pdf>
- Leiva, J. L. (2004). *Autorización y saber*. Trabajo presentado en las Jornadas Aniversario 30 años de Escuela (1974-2004). Escuela Freudiana de Buenos Aires, Buenos Aires. Recuperado de <http://www.efba.org/efbaonline/leiva-11.htm>
- López Brizolara, A. L. (2003). *Ser adolescente después de la modernidad*. Recuperado de: <https://analilopezbrizolara.wordpress.com/2009/11/>.
- López Brizolara, A. L. (2005). Ritualidades Contemporáneas en la adolescencia. *A Cien Años de los «Tres Ensayos para una Teoría Sexual» Hospital Pereira Rosell*. Montevideo: Revista APPIA.
- López Brizolara, A. L. (2011). Espacios creados, espacios conquistados. *Pertenencias y procesos de subjetivación*. Montevideo: Inédita.
- Maffesoli, M. (1990). *El tiempo de las Tribus*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Schroeder, D. (2004). La confrontación adolescente hoy: Aspectos imaginarios y simbólicos. *Revista APPIA*, 15, 170-180.

- Schvarstein, L. (1991). *Psicología social de las organizaciones. Nuevos aportes*. Buenos Aires: Paidós.
- Silva Balerio, D. (2019). Experiencias de institucionalización en la adolescencia: ambivalencias entre una subjetivación cartográfica y la circulación social endogámica. *XXXII Seminario de psicopedagogía Social*, (págs. 140-144). Barcelona.
- Silva Balerio, D., & Domínguez Collete, P. (2017). *Desinterrar, sí. Pero ¿cómo?* Montevideo, Uruguay: UNICEF.
- Wald, A. (2018). *Notas sobre vulnerabilidad y desamparo en la infancia*. Obtenido de APURUGUAY.ORG: <https://www.apuruguay.org/apurevista/2010/16887247201812708.pdf>
- Winnicott, D. (1971). *Realidad y Juego*. Buenos Aires: Gedisa.

## NOTAS

### ORGANIZACIONES E INSTITUCIONES

Estos términos, en el lenguaje corriente, se usan muchas veces como sinónimos. También podemos pensarlos como diferentes si tomamos los aportes de la Psicología Social. Según Leonardo Schvarstein:

Se definen las instituciones como aquellos cuerpos normativos jurídicos culturales compuestos de ideas, valores, creencias, leyes que determinan las formas de intercambio social. Así, sexualidad, vejez, trabajo, salario, tiempo libre, justicia, religión, son instituciones universales que se particularizan en cada sociedad y en cada momento histórico. Una institución es un nivel de la realidad social que define cuánto está establecido. Se relaciona con el Estado que hace la ley y desde este punto de vista no puede dejar de estar presente en los grupos y en las organizaciones (...) Estos efectos permiten comprender lo *instituido* como aquello que está establecido, el conjunto de normas y valores dominantes, así como el sistema de roles que constituye el sostén de todo orden social. (Schvarstein, 1991, p. 26) ...Por el contrario para entender la dinámica del cambio social, es necesario reconocer la presencia de una fuerza *instituyente*, constituida como protesta y como negación de lo instituido. El cambio social resulta de la dialéctica que se establece entre lo instituido y lo instituyente. La fuerza instituyente que triunfa se instituye y en ese mismo momento por el simple efecto de su afirmación y consolidación, se transforma en instituido y convoca a su constituyente. Las instituciones caracterizadas de esta manera, son abstracciones. Las organizaciones son su sustento material el lugar donde aquí se hace materializan desde donde tienen efectos productores sobre los individuos, operando tanto sobre sus condi-

ciones materiales de existencia como incidiendo en la constitución de su mundo interno. Las organizaciones desde este punto de vista son mediatizadoras en la relación entre las instituciones y los sujetos (Schvarstein, 1991, p. 27).

En este lugar se ubicarían los centros de cuidado como organizaciones que reproducen los instituidos, donde el trabajo propuesto por los autores con los que dialogo es el de generar un cambio social, instituyente.

# Una intervención psicoanalítica a *Las Hortensias* de Felisberto Hernández



ANA MARÍA CHABALGOITY<sup>1</sup>

Uno solo puede acercarse a la lectura de *Las Hortensias* desde su subjetividad, de manera análoga a como lo expresa el propio autor (Hernández, 1955) en *Explicación Falsa de mis cuentos*:

Mis cuentos no tienen estructuras lógicas. Lo más seguro de todo es que yo no sé cómo hago mis cuentos, porque cada uno de ellos tiene su vida extraña y propia. Pero también sé que viven peleando con la conciencia para evitar los extranjeros que ella les recomienda (pp. 77-78).

Cada párrafo de este célebre cuento de Felisberto logra despertar en el lector multiplicidad de imágenes, recuerdos, emociones, sensaciones, al tiempo que convoca su curiosidad por ir más allá de lo que lo racional y lógico *dice decir*. Vivencias y experiencias familiares, extrañas, inquietantes, ominosas, van sucediéndose desde su inicio para ir desterrando las certezas que las narrativas racionales permiten inventar.

Es que en *Las Hortensias* se describe de manera magistral los modos en que los seres humanos van construyendo diferentes modos de ligazón de su subjetividad con la de los otros, de ahí con la realidad compartida para irse retrayendo gradualmente en los diferentes escenarios imaginarios que se van entramando con «los pobladores del mundo interno», parafraseando la forma en que Melanie Klein da cuenta de las fantasías inconscientes y sus contenidos.

<sup>1</sup> Miembro Titular de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. amchabal@adinet.com.uy

Tal vez, sería más preciso decir co-construyendo, porque la intersubjetividad y sus efectos están presentes tanto en el armado de la estructura psíquica como en su deconstrucción, en la desarticulación y fragmentación de la imagen corporal y en el derrumbe del sujeto psíquico, donde la aparición de lo otro hace desaparecer al otro.

El sujeto adviene en la vincularidad y la locura es «locura de a dos», recordando el clásico texto de Harold Searles (1959) *El esfuerzo por volver loco al otro*<sup>2</sup>. En el contexto de este cuento el peculiar vínculo que se escenifica entre la pareja protagonista recrea estos modos singulares de relación caracterizados por la comunicación paradójica.<sup>3</sup>

Los diferentes párrafos de *Las Hortensias* otorgan narrativa al gradual desmoronamiento psíquico de un sujeto cuando se va resquebrajando la dinámica de su delicado funcionamiento psíquico. Muchas veces este derrumbe es un camino sin retorno y la discriminación entre un «adentro» y un «afuera» se anula radicalmente. De un modo admirable y detallista, Hernández le ofrece imágenes y palabra escrita.

Al decir de Carol Prunhuber (1986),

La metáfora representa, la imagen crea. (...) La aproximación de Felisberto a la metáfora está animada por el mismo pensamiento. (...) La escritura es el suelo que permite la imaginación con su caudal de imágenes que la aproximan a otro ritmo (...) La imagen puede insinuarle al hombre el roce que vive, algo que parece no tocar fondo, pues lo que nos entrega no es una cosa fija sino el movimiento de una palabra por pronunciar y que nunca se pronuncia (pp. 46-48).

2 Searles, H.; *Esfuerzo por volver loco al otro*, EEUU, 1959. En la psiquiatría encontramos diferentes escritos que trabajan en diversos contextos este rasgo de ciertas locuras: recordemos a Searles y los llamados «delirios comunicados o compartidos». Desde mediados del siglo XIX, Laségue y Falret, G. Clerembault y posteriormente J. Lacan se han interesado en ellos, aún con otras formulaciones como la *folie à deux*. La «locura de a dos», tomado como modo de comunicación paradójica entre Horacio y María evoca el «esfuerzo por volver loco al otro».

3 Racamier, J. P-C.; Del artículo *Entre humor y locura* en la Revista Internacional de Psicoanálisis de Familia, 1973.

No debemos obviar que la lectura de *Las Hortensias* suele convocar excesos y angustia que cuestionan al lector, por lo que quisiera evitar el peligro de permanecer escudada en explicaciones teóricas acerca de los modos en que el sujeto se desarticula, se fragmenta, (se enloquece, diríamos en un lenguaje coloquial) ya que ello sería, en mi parecer, un reduccionismo psicológico que dejaría afuera la complejidad del funcionamiento psíquico y daría vida al tiempo que mataría una vez más a Las Hortensias, a las Eulalias y a las Herminias de este cuento.

Acercando palabras de Prunhuber,

Para intentar la búsqueda de Felisberto debe partirse de lo ingenuo y no situarse en la llegada elaborada del conocimiento. Lo racional sólo puede captar fragmentos de lo real que nunca podrán ser integrados. Por ello él prefiere la oscura claridad que le entregue el mundo sin conceptuarlo, sin disipar lo ambiguo del movimiento del ser (Prunhuber, 1986, pp. 22-23).

Estas características, junto a la semejanza con la producción onírica que su desestructurante modo de escritura logra plasmar, ha colocado este cuento en el centro de varios y excelentes escritos psicoanalíticos, de profusos ensayos y críticas literarias, así como de diversas puestas escénicas.

Porque no es a través de la región de lo consciente que él desentraña sus textos, sino a través de la penumbra del sueño, o de la duermevuela. A través de la memoria, el agua y el silencio, que constituyen el prisma de la muerte, Hernández se acerca también a la vida, renace.

...Porque en este escritor no puede esclarecerse ningún rincón. De ahí su riqueza. Cada nuevo descubrimiento abre una nueva incógnita que incita a penetrarle. Y ante esa multiplicidad, ante esa diáspora, la única vía es el mundo de lo sensible, la expresión poética. Porque en el mundo de Felisberto, apenas nos acercamos a las imágenes, éstas comienzan a cobrar un sentido de revelación, situándonos frente a un elemento misterioso cuya esencia se ignora y desea conocerse (Prunhuber, 1986, pp. 21-23).

Su potencialidad creadora es entonces pródiga en dar nuevos y renovados frutos. Haciendo uso de esta posibilidad germinal, propongo

un acercamiento a través de un juego ficcional que implica un diálogo con sus protagonistas para irles señalando e interpretando algunas características de sus acciones, de sus vivencias y del complejo vínculo que fueron construyendo entre ellos y con las muñecas, tan semejantes a los humanos, «aunque más altas» que las mujeres comunes. Muñecas que Facundo, su fabricante, va creando a pedido de Horacio. Las «Hortensias» irán cobrando un protagonismo similar al de María y Horacio y sobre el final de este cuento darán paso a las «Herminias» y las «Eulalias», para dar cuenta de que las «Hortensias», objeto acompañante (fetiche en el sentido winnicottiano en tanto ilustra un modo de uso del objeto que encontramos en la patología de la transicionalidad), ya no logran dar consuelo ni contención a Horacio. Ellas también se tornan objetos bizarros y terroríficos.

La conversación imaginaria que desarrollaré toma prestado un modo de acercamiento a los objetos que el arte y la arquitectura nos han enseñado, el de intervenir un texto literario. Pretendo ingresar en él y transformarlo transitoriamente en otro texto que dará cuenta del particular encuentro de quien escribe con las palabras y emociones que habitan esta creación literaria. En ese entretejido iré introduciendo algunas nociones psicoanalíticas que la narrativa de *Las Hortensias* ilustra de modo excepcional.

Este gesto espontáneo de apropiación fugaz da paso a otras creaciones en ese espacio intermedio de la potencialidad transicional. En esa zona el uso lúdico de los objetos adquiere primacía, en tanto acto creador, en el discurrir existencial de los seres humanos.

En el análisis de los personajes de *Las Hortensias* resaltamos el hecho de que su autor logra dar cuenta a través de sus personajes de formas de constitución del Yo en relación al otro y su deconstrucción en relación a lo otro. Personajes en los que la escritura ocupa el lugar del Otro, en tanto creación fundada en el lenguaje.

Carguemos de tinta la lapicera y comencemos entonces a escribir esa suerte de carta imaginaria a Horacio y a María, tratando de internarnos con ellos en los laberínticos caminos de una erótica de la vida y de la muerte, de la lucidez y de la locura, del exceso y de las ausencias o más bien de las carencias. Junto a ellos asistiremos a una cotidianeidad donde lo inanimado cobra vida y lo animado se cosifica.

—Estimado Horacio, ¿ese ruido que lo acompaña será eso «otro» del que escribió Felisberto? <sup>4</sup>, ¿Eso «otro» del que tenemos noticias, pero de lo que poco o nada sabemos y que sin embargo habita cuál extranjero en nuestra propia morada? ¿Eso «otro» del que el autor dice no saber, pero a lo que desea acercarse con sus montajes escénicos dotados de irrealidad?

Tal vez sea imperioso para usted vivenciar el ruido de las máquinas como ruido que proviene del «afuera» para no transformarse usted mismo en esos maniqués que tanto lo inquietan y atemorizan, al tiempo que lo atraen y fascinan.

Ruido constante que en tanto presencia lo acompaña desde los comienzos de su escritura. Ese ruido marca el ritmo de un intenso sufrimiento. A veces parece desaparecer y se lo nota aliviado. Pero dura poco ese estado emocional. El ruido retorna en compases que lo aturden y anuncian otras presencias. Intuimos que solo logra apaciguarlos bebiendo una y otra vez el vino tinto de Francia. O cuando escucha el sonido musical que Walter (el pianista) hace brotar de su piano. O en la soledad de su dormitorio, donde logra descansar al evocar «el ruido atenuado de las máquinas» en su infancia.

Observamos con pesar que el barullo que lo invade y confunde está poblado de sentimientos de culpa y remordimientos por una traición que solo ocurre en su imaginación o que acontece con muñecas que no tienen vida, y que intenta una y otra vez recordárselo a sí mismo. ¿Para qué? ¿Cuánto esfuerzo para no perderse en los bordes cada vez más imprecisos entre un «adentro» y un «afuera»! Su intimidad con las Hortensias, ¿lo preservan del terror al encuentro íntimo con el cuerpo y la subjetividad del otro? ¿Tanto teme la presencia de lo vivo? Lo otro presente también en el otro y no solo en usted, ¿es lo que le resulta ominoso? Las sorpresas de María mostrándose estruendosa y exuberante en su modo de presencia lo espantan y lo sumergen en un estado de profundo malestar y angustia.

4 «Porque no creo que solamente deba escribir lo que sé, sino también lo otro», (Hernández, 1942. p. 169). En *Por los tiempos de Clemente Colling*.  
Para encontrar otras perspectivas sobre este tópico remitirse a Cancio, B. (2011); *Lectura Psicoanalítica de «Las Hortensias» de Felisberto Hernández*.

«Es necesario que la marcha de la sangre cambie de mano» (pp. 19-20), expresa de modo manifiesto en su sueño. Urge un cambio, es imperioso que se altere el orden de las cosas, de su vida. ¿Acaso es necesario que la presencia se torne ausencia y la ausencia se deje ausentar? ¿De qué excesos y de qué carencias se está defendiendo imperiosamente? ¿Modos de presencias que resultan invasores? ¿Formas de ausencias que convocan el vacío?

Por un instante él se había olvidado que Hortensia no estaba; y esta vez, la falta de ella le produjo un malestar raro. María podía ser, como antes, una mujer sin muñeca; pero ahora él no podía admitir la idea de María sin Hortensia; aquella resignación de toda la casa y de María ante el vacío de la muñeca, tenía algo de locura (Hernández, 1949, pp. 32-33).

Lo que sí asegura el anuncio escrito del fabricante de las muñecas, es que finalmente encontrará ese silencio, esa calma que parece no encontrar.<sup>5</sup>

Estimado Horacio, estos modos que delinean su erotismo tal vez tienen, junto a los diferentes escenarios que ordena montar a sus empleados detrás de las vitrinas, la función de intentar mantener unido lo que amenaza con desarticularse y fragmentarse desde el interior mismo de su Ser.

Pero tampoco estas aventuras nocturnas logran su objetivo de brindarle deliciosos placeres. Allí también se decepciona y otra vez queda solo, otra vez se la tiene que ver con la angustia agonística, con la angustia sin nombre, dando cuenta así del desgarramiento interior que lo atormenta, aunque insista en colocarlo en el afuera.

Usted y María luchan por encontrarse para salvarse del naufragio que se avecina en sus diferentes presagios y en el entramado vincular que construyen con esos personajes-muñecas que parecen mirar pero no miran, que parecen existir pero no viven, y que poco a poco van inundando su casa, su subjetividad, en mente y cuerpo.

5 Reza el volante: « ¿Es usted feo? No se preocupe. ¿Es usted tímido? No se preocupe. En una Hortensia tendrá usted un amor silencioso, sin riñas, sin presupuestos agobiantes, sin comadronas.» (Hernández, 1949, p. 59).

Horacio, usted piensa en la muerte física de su esposa María, pero tal vez, a través de ella, lo que percibe es su propia muerte psíquica. La presente y lo acecha como lo suele espiar María queriéndolo sorprender gratamente, o «la señora Eulalia», la muñeca de cabellos rubios que intenta sustituir la partida-ausencia de María en «la casa negra» y que tanto se parece a una espía que Alex, su empleado, conoció en la guerra. ¿Habría mejor escritura de la persecución en el amor?

Es que poco a poco lo humano que lo rodea se va convirtiendo en relaciones con muñecas que ya no logran calmarlo y parecen decirle, «Nosotras somos muñecas; tú arréglate como puedas» (p. 61). La puntiaguda cola del frac del pianista, los gestos, los movimientos más inocuos y sutiles de los objetos, de la naturaleza, se transforman en «pájaros de mal agüero», o en «bichos» que amenazan y anuncian al modo de «presagios», lo que ¿en María? y sus empleados son solo creaciones fantásticas acordes a sus extravagantes manías.

Entre tanto, María intenta huir, resguardarse en su soledad o buscar el abrigo de alguna voz familiar y conocida que la ancle nuevamente en un mundo compartido, en el que continúa esperándolo.

Y Facundo, el fabricante de muñecas, de Hortensias blancas, mestizas y negras, tiene el «poder» de darles vida o matarlas, acorde a los laberínticos caminos del deseo y del goce. El erotismo está así ampliamente desplegado y delineado.

Esta irrealidad y ajenidad que habita degustando vino tinto de Francia, le facilita su repetido deambular, noche tras noche, entre los escenarios protegidos por vitrinas que encierran historias de lo otro. Historias de muñecas a las que hace «vivir» y que reflejan el lugar de lo otro que se va apoderando de su existencia, de sus emociones<sup>6</sup>. ¿Busca usted, incesantemente escenas-espejos que lo reflejen en una unidad corpórea con una narrativa propia? Pero ya es tarde: sus rituales de acción, sus montajes escénicos repetidos noche tras noche solo muestran historias de amores no correspondidos, de abandonos, de muertes, y ya en su anunciado des-

6 Con la finalidad de enriquecerse con otras aproximaciones acerca de esta temática ir a Guerra, V. (1995). *Aproximación psicoanalítica a «Las Hortensias»*.

enlace trágico emergen pedazos de cuerpos que no logran reunirse en un cuerpo unificado.<sup>7</sup> Ya no se sabe si la sangre va o viene por arterias y venas.

Y junto a usted, María, esa mujer que intenta desesperadamente una mirada que la identifique en su mismidad... espera angustiada y evoca en ella otra mirada vacía e inmóvil, la de su propia madre. ¡Llora en vano María!

María intenta provocar en Horacio algo semejante al deseo con sus estruendosas risas y sorpresas de «espía». Sin embargo, no ve, o —ve y no quiere ver— que Horacio se va yendo poco a poco... sus acciones de «espía» solo logran alejarlo cada vez más. Usted, María, en tanto presencia excesiva, se torna para su esposo ominosa, inquietantemente familiar y extraña. Las muñecas, sus muñecas, sí son previsibles e identificables: son ausentes en su presencia. Pero también lo dejan solo: son ausentes en su presencia. Horacio busca consuelo amoroso e íntimo en ellas al tiempo que huye despavorido de usted. Busca desesperadamente la ausencia que anuncia la presencia, no la invasión que intenta encubrir el vacío.

Sus supuestos diálogos se van entramando en una atmósfera onírica, en el intento de otorgar sentidos y expresar sus afectividades. Intentos que nunca logran su objetivo y nos encontramos con cada uno de ellos transitando por sus diferentes galaxias con sus soledades que duelen al lector frente a la imposibilidad del encuentro. Como duele la imposibilidad de comunicarse de Mattia y Alice, los jóvenes personajes de *La soledad de los números primos* (Giordano, 2013). Aun cuando ambos también estén intensamente unidos en el sufrimiento.

Las palabras, las frases que se dirigen entre Horacio y María quedan generalmente sueltas, inconexas, y eso parece incomodarlos. Ellos no logran encontrar un camino de salida de ese encierro especular en el que han quedado atrapados.

Ambos intentan convocar la función *reverie* de su partenaire, pero esta parece no estar internalizada en María, y menos aún, en Horacio.

Evocamos aquí unas estrofas de R. Tagore que sirven de epígrafe a Donald Winnicott para presentarnos su artículo *Objetos Transicionales y*

7 A modo de encontrar otras consideraciones sobre estas tópicas remitirse a Fernández, A (1984) *Acercamiento al Universo de Felisberto Hernández; el existir en un tiempo sin tiempo.*

*Fenómenos Transicionales* (1951): «A orillas de un mundo sin fin dos niños juegan...», metaforizando en ritmo de verso ese encuentro singular entre el yo y el tú, esa orilla en donde arena y playa se confunden, son una y otra a la vez, y no lo son, paradójicamente. Da cuenta así de un espacio potencial, transicional, donde adviene el acto creador, el juego, la cultura. Espacio potencial en el que habitamos el mundo, se experimenta la vida y advenimos como sujetos de deseo... si todo va bien.

Junto a la *transicionalidad* en Winnicott encontramos la *paradoja* como expresión de un pensamiento que exige mantener la tensión, el conflicto, la unión y el corte, la indiscriminación y la diferenciación, la dependencia y la separación. Y «en un *continuum* entre la paradoja y la creatividad se sitúa la capacidad de jugar» (Equiza, 2012).

¿En qué se diferencia el jugar como fenómeno transicional y creativo del uso que hace Horacio de las construcciones escénicas con las Hortensias, resguardadas detrás de cada vitrina para que el vidrio evoque su cualidad de recuerdo? En ellas no falta trama ni enigma. ¿Son creaciones lúdicas?

No. No es un juego este uso de las Hortensias que marca irreversiblemente el devenir existencial de María y Horacio. Es que el «como sí», el valor ficcional, metafórico del jugar, reiteradamente se hace trizas y nos internamos en la pesadilla de lo imaginario inundando la existencia; donde lo real se hace presente con su valor descarnado que nos sumerge en lo incognoscible y en lo abrumador de aquello imposible de ser aprehendido. Hortensia es muñeca, pero se acerca a la convicción de estar dotada de sentimientos y de vida propia. Ella es ser vivo, a la vez que objeto inanimado. La máquina que hace ruido coexiste con Horacio, pero está afuera del sujeto, no se la vive como caos interior. Realidad y ficción se confunden y se funden en armados mecánicos, repetitivos, inundados por la emoción que no encuentra tope a su descarga directa.<sup>8</sup>

En esas orillas Felisberto crea, en esas orillas Horacio enloquece, enmudece... y María, cómplice y víctima, dice no entender, mientras sigue desvariando en sus propios escenarios internos, veremos por cuanto tiempo...

8 En la patología de la transicionalidad ¿de qué manera Felisberto y Horacio —como el mar y la arena— por momentos se recubren y por momentos se distancian?

La sexualidad polimorfa infantil parece ser lo único genuinamente vivo que enciende en los párrafos de este cuento algo semejante al deseo..., pero rápidamente se apaga; la cuchillada debajo de los senos deja salir el agua que se creía calor humano y vivo...

Parece que ya no la hay, solo queda un líquido transparente que se derrama entre las sábanas... Y nuevamente se delinea otro trazo del erotismo de Horacio.

Y frente a sus celos y enojos, creyendo que su esposo cortejaba a una invitada, no puedo dejar de decirle María, ¡ojalá que el vino derramado sobre el mantel fuera en honor a la inquietud deseante de Horacio hacia una de las bellas mujeres que asistieron al evento en su casa negra!, ¡ojalá el deseo se hubiera hecho carne y no tan solo materia informe, insípida!

Y aunque María exclame con dolor y sorpresa «¡está loco!», ya es tarde, Horacio ya se fue... él también es muñeco ahora y aletea en un huir frenético del mundo de lo humano.<sup>9</sup> ♦

9 Podemos leer la erótica de Horacio, y sus parafilias con las muñecas, como forma de expresión de un erotismo donde se busca la presencia a través de la ausencia, dadas las dificultades en la estructurante alternancia rítmica del encuentro-desencuentro entre el sujeto y sus «objetos significativos».

## RESUMEN

Texto que plantea que no puede uno meterse en los relatos de Felisberto sin experimentar lo que Julio Cortázar (1975) revela en el prólogo a sus novelas: «la indecible toma de contacto con lo inmediato, con todo eso que continuamente ignoramos o distanciamos en nombre de lo que se llama vivir». En *Las Hortensias* (1949) el autor despliega su narración sin enunciarla desde la primera persona, inspira un abordaje del contenido en su urdimbre y su trama interior. Jactanciosa objetividad que solo aparentemente la despoja de sus lazos internos con otras narrativas, en favor de la íntima dramaticidad y el acabado montaje escenográfico que este trasluce.

En este Trabajo el autor propone un modo de acercamiento a este cuento a través de la escritura de una carta imaginaria dirigida a sus protagonistas. Considera que este modo de intervenir el texto literario presupone atenerse al principio de que es mucho más lo que el arte de las letras puede informarle al psicoanálisis, que los vacilantes tanteos que este ensaya con respecto a aquél. Desde esta perspectiva plantea que *Las Hortensias* expresa en clave literaria mucho de lo que el psicoanálisis tiene para decir acerca del Yo, de lo otro y de la relación al otro.

*Descriptor:* YO, OTRO, DERRUMBE, LOCURA, FICCIÓN, LO SINIESTRO

*Obra-tema:* Las Hortensias, Hernández, F.

## ABSTRACT

One cannot plunge into Felisberto's narrative without experiencing what Julio Cortázar (1975) reveals in the prologue to his novels, «the inexpressible contact with immediacy, with all we continuously ignore or distance ourselves from, in the name of what we call living». The fact that *Las hortensias* (The hydrangeas, 1949) the author deploys his narrative without resorting to first-person narration inspires an approach to the content of its internal warp and weft. Boastful objectivity which only in appearance deprives it from the internal bonds with other narratives, in favor of the intimate drama and the finely finished montage it suggests.

In this paper, the author proposes a way to approach this place by writing an imaginary letter to its main characters. It considers that this method of intervention into the literary text presupposes adhere to the principle that literature can inform psychoanalysis better than the hesitant explorations the latter directs to the former. *Las hortensias* expresses in literary key much of what psychoanalysis has to say about the Ego, the other and the relation to the other.

**Keywords:** EGO, OTHER, BREAKDOWN, MADNESS, FICTION, THE UNCANNY

**Work-subject:** Las Hortensias, Hernández, F.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Cancio, B. (2011). Lectura psicoanalítica de Las Hortensias. En *V Jornadas de Literatura y Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Fronteras Móviles y Correspondencias*. Organizado por APU, Montevideo. Recuperado de: [https://www.apuruguay.org/sites/default/files/Programa-11-05-11\\_o.pdf](https://www.apuruguay.org/sites/default/files/Programa-11-05-11_o.pdf)
- Casas, M. (2003). La paradoja de la destrucción organizante. En *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 98, 117-136.
- Cortázar, J. (1975). Prólogo. En: Hernández, F. (1960). *La Casa Inundada y otros cuentos*. Barcelona: Lumen.
- Díaz, J. P. (2015). *Felisberto Hernández. Vida y Obra*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Equiza, C. (2012). Donald Winnicott: vocabulario esencial [Lacruz, J., 2011]. *Aperturas Psicoanalíticas. Revista Internacional de Psicoanálisis*, 040. Recuperado de <http://www.aperturas.org/articulo.php?articulo=0000737>
- Fernández, A. (1984). Acercamiento al Universo de Felisberto Hernández; el existir en un tiempo sin tiempo. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 1(3).
- Freud, S. (1919). *Lo siniestro*, GW Band XII 227; SE vol. XVII, 219; AE vol. XVII, 230.
- Freud, S. (1986). Proyecto de una psicología para neurólogos. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. 1, pp. 323-393). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado [1895-1950]).
- Freud, S. (1985). Psicología de las masas y análisis del yo. En J. L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas: Sigmund Freud* (Vol. 18, pp. 63-126). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1921).
- Giordano, P. (2013). *La soledad de los números primos*. Buenos Aires: Salamandra.
- Gómez Mango, E. (1970). Lídice (ed.). *Felisberto Hernández. Notas Críticas*. Paysandú: Fundación de Cultura Universitaria.
- González, M. C. (2011). *Felisberto Hernández. Si el agua hablara. Estudio de su obra y de la recepción crítica en la prensa periodística y revistas (1942-1964)*. Montevideo: Rebeca Linke Editoras.
- Guerra, V. (1995). Aproximación psicoanalítica a «Las Hortensias» de Felisberto Hernández. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 82, 209-218.

- Hernández, F. ([1942] 2015). Por los tiempos de Clemente Colling, En *Felisberto Hernández. Narrativa Completa*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Hernández, F. ([1949] 2016), Las Hortensias. En *Las Hortensias y otros relatos*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Hernández, F. ([1955] 2016). Explicación falsa de mis cuentos. En *Las Hortensias y otros relatos*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Klein, M. (1921). El desarrollo de un niño. En *Obras Completas de Melanie Klein*, Barcelona: Paidós.
- Lacan, J. ([1962-63] 1996). *Seminario 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. ([1953-54] 1981). *Escritos I*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. ([1954-55] 1983). *Escritos II*. Buenos Aires: Paidós.
- Prunhuber, C. (1986). *Agua, Silencio, Memoria y Felisberto Hernández*. Caracas: Academia Nacional de la Historia.
- Racamier, P. C. (1973). Entre humour et folie. *Revue Française de Psychanalyse*, 4. 655.
- Searles, H. (1959). Esfuerzo por volver loco al otro, *British Journal of Medical Psychology*, 32(1), 1-18.
- Vermeylen, M., Darchis, E. (2016). La Transferencia Paradójica. Diccionario. *Revista Internacional de Psicoanálisis de Pareja y Familia*, 15. Recuperado de: <https://aipcf.net/revue/wp-content/uploads/2017/07/Diccionario.pdf>
- Winnicott, D. ([1951] 1991). Objetos transicionales y fenómenos transicionales. En *Exploraciones Psicoanalíticas I*. Buenos Aires: Paidós.
- Winnicott, D. ([1963] 1993). *Realidad y Juego*. Barcelona: Editorial Gedisa.

# Una lectura clínica de *Las Hortensias* de Felisberto Hernández



---

ENRIQUE R. TORRES<sup>1</sup>

Cuando comienza el relato las cartas están echadas; o mejor, el escenario montado, ya que la trama se desarrolla en un ambiente deliberadamente escenográfico.

De hecho, uno de los ejes del relato rueda sobre una serie de *representaciones* en las que los personajes se desdoblán y combinan con muñecas, en especial la llamada Hortensia. Así como en el desenvolvimiento de un libreto teatral las personas de la realidad ficcional son expresadas por actores, aquí una buena parte de los roles son jugados por muñecas, en un movimiento que hace converger la imaginación proliferante de Horacio con la disposición con la que su mujer, María, se ofrece en un comienzo al juego de los reemplazos prestando su segundo nombre a la muñeca principal, y esta a su vez al título de la obra. La danza de sustituciones atraviesa, por tanto, no solo los distintos planos de la ficción, sino también los de la realidad. Se trata desde luego de una obra literaria, pero nada nos impide echar sobre ella la mirada de la clínica psicoanalítica, y advertir que en la esfumada frontera atravesada en uno y otro sentido, fatalmente se rozan los bordes de la angustia, de lo siniestro, de la perversión y de la psicosis. No es empero sino con un cierto sentimiento de profanación, —acentuado por la pequeñez de nuestro aporte comparado a la magnitud de lo que ella nos enseña—, que los psicoanalistas abordamos, sin develarlo, el misterio de la obra de arte.

1 Miembro Titular de la Asociación Psicoanalítica de Córdoba. [enriquerafaeltorres@gmail.com](mailto:enriquerafaeltorres@gmail.com)

La pareja de Horacio y María comparten con Macbeth y Lady Macbeth, y también con Yerma, el oprobio de la infertilidad. En esas dos obras universales, la ausencia de hijos procura ingredientes principales al crimen; en la nuestra, como un sustrato esencial de la trama, los motivos trabajados por la lógica del delirio. En distintos momentos, ese factor subyacente de la trama sale a la superficie, como cuando Horacio *razona* que Hortensia, como María, no llegará a tener ningún hijo (capítulo I), o cuando María declara (capítulo IV): «Hortensia es como una hija nuestra». Lo de él no parece surgido de una esperanza frustrada, sino más bien de la bruma narcisista que impone que ninguna intrusión, tercera y filial, altere el microclima creado con María, con excepción de las criaturas que su propia cabeza engendra, que la suplantán y prescinden de ella, amortiguando y quizás anulando de esa manera el impacto inasimilable que la otredad del sexo de la mujer como tal le depararía. Brotadas de un imaginario forzado a recrear figuras que recompongan su fantasma vacilante, sus criaturas traspasarán la barrera de lo ilusorio para devenir reales, dotadas por momentos de autonomía y casi de emoción; reavivarán incluso el erotismo adormecido de su «creador» hacia estas «hijas», entibiadas más por ese hálito incestuoso que por el agua caliente que hace circular en su cuerpo inerte el arte de Facundo, el fabricante de maniqués y muñecas. María, en cambio, honra su histeria dando su aprobación a la llegada de Hortensia, a la que regalará la mitad de su nombre y más de la mitad de su vida libidinal, conservando para sí, el solo goce-tormento de la contemplación fantaseada de los supuestos amores incestuosos de su marido con las muñecas; y también el de interrumpir intempestivamente la escena que fantasea mediante la estrategia de la sorpresa, como quien irrumpe bruscamente en el fragor de una escena primaria para estupefacción de todos. Habiéndose hecho reemplazar voluntariamente por Hortensia, afirma en ello quizás su aversión estructural por el sexo y elige la sustitución de su cuerpo por el de una muñeca en el acto sexual; pero este juego de avenirse al montaje y escabullirse de él conlleva el riesgo de quedar ella realmente fuera de escena, riesgo que combate mediante las intromisiones repentinas. Para ello, no escatima siquiera el uso de disfraces o de maquillajes, entintándose incluso para simular ser la muñeca negra que Horacio, ya sobre el final, ha escogido de *partenaire*; muestra aquí «el revés de la trama», invirtiendo

el mecanismo que ha trastocado lo vivo en inerte al hacerse suplantar por Hortensia: ahora es ella en cuerpo vivo quien sorprende a Horacio cuando este creía tener en la cama, acostada a su lado, una muñeca negra. Sin duda el costado más neurótico en los protagonistas de esta *nouvelle*, no sin algunas pinceladas perversas, está representado por María, sin perjuicio de que por momentos su fantaseo la envuelva en el abrazo más delirante de su marido. Como no podía ser de otra manera dada la estructura que la sostiene, es ganada por los celos, montando el tablado en el que alternativamente juega el papel de la excluida de la escena amorosa, o bien de la que delega por procuración su deseo en «la otra mujer»; pero esta es una muñeca, lo que agrega un imposible más a su pregunta siempre vana acerca de la esencia de la feminidad. Tampoco falta en María el rol de la esposa desairada por su marido, la histérica por su amo, y buscará quien la defienda contra ese Otro malvado, incomprensivo y desertor —que ni siquiera le ha dado hijos— en el que por momentos se ha convertido Horacio; lo encontrará en esa tía solterona donde ha ido a buscar refugio y letra para los reproches que ella misma no se decide a proferir.

La ausencia de hijos es el parámetro de comparación con Macbeth y con Yerma, una serie a la que podría sumarse el Presidente Schreber, cuya esterilidad, al igual que en Horacio, dio pasto a no pocos elementos de su delirio. Hay un momento en el cuento en que la infecundidad emerge en el penoso pensamiento de Horacio de que uno de los dos, él o María, debía sobrevivir al otro, pues obviamente no habría, si no, nadie para dolerse por sus ausencias. En las tragedias evocadas de Shakespeare y de García Lorca, el destino de no dar vida se redobra y se sella con el de dar muerte violenta. También aquí, en *Las Hortensias*, el crimen se hace presente bajo la forma vicariante y repetida, apenas metonímica, del acuchillamiento de la muñeca por parte de María, actos donde se hacinan indiscerniblemente las figuras gozantes del suicidio, de la venganza, del femicidio, del uxoricidio, y —no muy lejos—, del delirio de auto-punición. Si es María la que empuña a escondidas los cuchillos, es Horacio quien la encubre, borra sus huellas o quizás presta secretamente su complicidad en esos actos criminosos.

En efecto, a Horacio lo visitan «presagios» que en él cobran visos de *certeza*: uno particularmente insistente es el de la muerte próxima de su mujer. La adquisición de muñecas que la representan y la reemplazan y

que obedecen relativamente a los propios designios ¿es una tentativa de conservarla si muriera o el presagio nace de un deseo de muerte y de sustituirla por algo/alguien engendrado a su imagen y semejanza? Así como ha neutralizado lo inasimilable del Otro del sexo sustituyéndolo por las quimeras de su imaginación, Horacio atempera lo inquietante de la presencia de lo ominoso en el curso de la obra, dando todo el crédito a su ilusión taumatúrgica: el ser inanimado de la muñeca cobra vida, figura clásica de lo siniestro, o aparece la silueta del doble —doble de María, pero también de Horacio mismo—, jaqueando la autonomía de los protagonistas. Pero Horacio parece disfrutar de estas «creaciones», mientras puede sostener la ilusión de su autoría y gobierno, como si no advirtiera —aprendiz de hechicero— la transformación gradual de esas criaturas fantásticas en cosas reales; efecto de la descomposición progresiva de su imagen especular, esos objetos han cobrado vida propia y gozan a su vez de él. Efectivamente, se aprecia en el curso del relato la creciente dispersión de la imagen corporal, desparramándose su yo en las figuras multiplicadas de las muñecas: Hortensia, Eulalia, Herminia. Más adelante se rehúsa, haciendo tapar los espejos o inclinarlos de tal forma que reflejan solamente las cosas del suelo o los pies, a enfrentar su propio rostro; o lo cubre con un antifaz, horrorizado quizás de encontrar allí no otra cosa que algo que lo mira, sin que sea él el mirante. Algo propio, enajenado pero no desaparecido del mundo de las cosas —el *objeto (a) mirada*— ha escapado de su lugar de ausencia imaginaria, insinuándose amenazadoramente en ese mirar sin ojos desde el otro lado del espejo. Tal sucede, por ejemplo, cuando, confesando sin darse cuenta su delirio, explica a unos invitados las escenas que él contempla (capítulo III): «es como si le abriera (a la muñeca) una rendija en la cabeza..., me quedo con ese recuerdo como si le robara una prenda íntima [...]; tengo la ilusión de extraer (un recuerdo) de un cadáver, y hasta espero que el recuerdo se mueva un poco...». Luego, temiendo sin duda delatarse como un loco, admite solo para sí que «él ha sorprendido muchos movimientos raros». Escombros fetichistas o *voyeuristas* del naufragio psicótico entran al servicio de su delirio, mientras a la descomposición imaginaria le sigue el despedazamiento del cuerpo: no compone ya escenas con muñecas enteras, sino con miembros separados, piernas y brazos, que no logra compaginar en una escena asediada por la incoherencia.

El creciente aislamiento en que Horacio se interna, hace que los «ruidos», presentes y continuos desde el comienzo, provenientes de las máquinas de una supuesta fábrica vecina, develen su verdadero carácter alucinatorio: en un pasaje en que está alejado de su casa, son reemplazados precisamente por un «zumbido de oídos» (capítulo V); su distorsionada sonoridad de voces se hace ahora manifiesta e incluye la propia, cuando en una sonorización del pensamiento su voz comenta sus acciones: «Está abriendo el cajón. Ahora este imbécil le saca la tapa al tintero. Vamos a ver cuánto tiempo dura la vida» (capítulo VIII). Lentamente, como en una involución catatónica que le hace adoptar la rigidez de una muñeca y también la fijeza de sus ojos «como de vidrio» (capítulo X), se repliega del mundo, abandonando incluso el ya deslibidinizado de sus muñecas, y orienta sus pasos hacia los ruidos de las máquinas, hacia el *objeto (a)* voz del que nunca lograron separarlo sus fantasmagorías escénicas. ♦

## RESUMEN

El autor concentra el análisis de este cuento a través del tema de la esterilidad que afecta a la pareja de Horacio y María, comparándolos con otras dos parejas o mujeres que soportan el mismo problema: Macbeth y Lady Macbeth de Shakespeare y Yerma de García Lorca. El problema que insta a estos últimos al asesinato, en nuestros personajes induce a recrear la escena del crimen por el apuñalamiento de una de las muñecas, Hortensia, en torno a las cuales se desarrolla la mayor parte del drama. Además, la falta de hijos es el material latente con el que se construye la neurosis de María y la gradual psicosis de Horacio, y concluye en una clara descompensación de Horacio, quien muestra progresivamente rasgos de perversión, momentos ominosos, cierta inamovilidad catatónica e incluso fenómenos alucinatorios. El cuento y su entendimiento psicoanalítico han sido leídos con una orientación freudiana y lacanianiana, con especial mención al *objeto (a)* bajo sus manifestaciones de *mirada* y *voz*.

*Descriptores:* FICCIÓN / ESTERILIDAD / DELIRIO / LO SINIESTRO / IMAGEN / OBJETO «A» / LOCURA / ESCENA

*Obra-tema:* Las Hortensias/Hernández, F.

#### ABSTRACT

The author focuses the analysis of this story through the subject of sterility affecting the couple of Horacio and María, and compares them with other two couples or women bearing the same situation: Shakespeare's Macbeth and Lady Macbeth, and García Lorca's Yerma. The problem that instigates the latter to murder, in our characters leads to recreate the scene of the crime by stabbing one of the dolls, Hortensia, around which most of the drama is developed. Besides, childlessness is the latent material with which both María's neurosis and gradual Horacio's psychosis are built of, and ends in a clear disarrangement in Horacio's temper, who progressively shows traits of perversion, uncanny moments, some catatonic motionless and even hallucinatory phenomena. The story and its psychoanalytic understanding are read with a freudian and lacanian orientation with a special mention to object «petit a» under its manifestations as glance and voice.

*Keywords:* FICTION / STERILITY / DELIRIA / THE UNCANNY / IMAGE / OBJECT [PETIT] A / MADNESS / SCENE.

*Work-Subject:* Las hortensias/Hernández, F.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Freud, S. (1919), *Lo siniestro*, G.W., XII, 227; S. E. XVII, 219; A.E. XVII, 230.
- Hernández, F. (2016). *Las Hortensias y otros relatos* (Prólogo de Julio Cortázar). Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Lacan, J. (1994). *Seminario 10. La angustia* (1962-63). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1984). *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1985). *Seminario 3. Las Psicosis* (1955-56). Buenos Aires: Paidós.

# *Las cenizas del cóndor,* ¿arderán por siempre?



---

LUIS CORREA AYDO<sup>1</sup>

Intentaré en este trabajo realizar algunas reflexiones enmarcadas en el psicoanálisis sobre el tema de la violencia, sus efectos traumáticos y la posibilidad o no de superarlos a nivel social, a partir de la novela *Las cenizas del cóndor*, del escritor uruguayo contemporáneo Fernando Butazzoni (2014).

## LITERATURA Y PSICOANÁLISIS

Antes de iniciar el recorrido propuesto debo hacer algunas precisiones. Me cuento entre los que *no* creen que la literatura sea un campo de aplicación del psicoanálisis, sino un instrumento para conocer mejor la insondable subjetividad humana. Y tal vez también una herramienta para cambiar el mundo. Tiene pues, con el psicoanálisis, esos dos objetivos comunes: saber y transformar; pero ambos lo hacen por caminos independientes. Subordinar uno al otro solo puede significar hacer mala literatura o mal psicoanálisis. Huiremos pues de las clásicas observaciones acerca de lo que «quiso decir» el autor, o de los elementos personales que lo motivaron a escribir sobre un tema. No obstante, es indudable que la literatura es un canal privilegiado para investigar la subjetividad, sobre todo por el efecto que produce en el lector. En ese sentido, puede sostenerse que el Complejo de Edipo como teorización psicológica no proviene de la obra

1 Miembro Habilitante de la Asociación Uruguaya de Psicoterapia Psicoanalítica. lcorreay@gmail.com

del autor Sófocles, sino de la mente del lector Freud, que reflexiona sobre su propia neurosis a la vez que se siente fascinado por la lectura de *Edipo rey* (Freud, 1897, p. 307).

Acompañamos la postura de Edmundo Gómez Mango (2005), quien sostiene que la zona común entre el psicoanálisis y la literatura tiene que ver más con la temática humana que con el modo como la aborda cada uno. Desde esa posición ha propuesto una relación entre ambos campos disciplinares, sobre la que dice: «... más allá de la «aplicación» de un método a un objeto, más que de la «exportación» de un sistema de pensamiento a otro, lo que me parece fecundo, y siempre actual, es tratar de entrevistar lo que ambas actividades, la literaria y la psicoanalítica parecerían mirar juntas, en una misma dirección», «Más que de «aplicación», la relación de la palabra poética y el psicoanálisis me aparece como fundadora.» (Gómez Mango, 2005, p. 319)

En consecuencia, invirtiendo el sentido de la postulación de un psicoanálisis aplicado a la literatura, proponemos un camino inverso en tanto intentamos una literatura aplicada al psicoanálisis. Seguimos en esto a Pierre Bayard, quien plantea su metodología a través de la pregunta: «¿Cuál es la originalidad que la obra de tal autor, si se toman en serio las formulaciones que propone sin tratar de hacerlas coincidir con las teorías conocidas, está en condiciones de aportarnos en el terreno de la psicología?» (Bayard, 2009, p. 45). Este mismo autor sostiene además que, desde el punto de vista de la psicología, los grandes autores lo son porque, ya sea a través de la observación o la autoobservación, son capaces de suponer una formulación organizada del mundo mental. Y esto es así porque alguien que se ha dado a sí mismo el oficio de narrar, expresar y describir sus estados de ánimo o los de sus personajes; necesariamente habrá producido alguna reflexión sobre la memoria, el deseo, el duelo, las relaciones humanas (Bayard, 2009, p. 51). El psicoanálisis es tal vez el mejor ejemplo de cómo pueden las teorías psicológicas servirse de ese material para sistematizarlo con un enfoque científico. Pero el lector común, no psicoanalista, puede también hallar en algunas de las obras que lee, ecos de sus propias vivencias o, a veces, moldes que parecen preparados para vaciar sus contenidos emocionales más tormentosos y desestructurados. El propio Freud da cuenta de esa experiencia: «A nosotros, los legos, siempre nos intrigó po-

derosamente averiguar de dónde esa maravillosa personalidad, el poeta, toma sus materiales [...], y cómo logra conmovernos con ellos, provocar en nosotros unas excitaciones de las que quizá ni siquiera nos creíamos capaces.» (Freud, 1908[1907], p. 127).

#### UNA EXPERIENCIA DE LECTURA

Por todo lo dicho, remarcamos que no nos proponemos una disección explicativa de la novela, sino reflexionar sobre una experiencia de lectura. Una lectura sobre hechos que este lector puede referir a momentos de su propia vida. Una experiencia que lo ha conmovido y le ha causado admiración. Y también gratitud. Hace falta mucho coraje intelectual, y por qué no, del otro también, para emprender la escritura de una novela como esta. Obra testimonial de un periodista que, sin embargo, hace literatura y no crónica, distinguiendo las reglas de los dos oficios. Es como escritor que Butazzoni le concede a la imaginación sus potestades; como el paleontólogo reconstruye el esqueleto entero a partir de algunos huesos que han desafiado a los siglos<sup>2</sup>. Algunos hechos de la realidad que se han filtrado al silencio criminal de los opresores, son aquí, valga especialmente la metáfora, los huesos a partir de los cuales el novelista construye su relato. No intentaré formular una ontología del arte, pero desde las imágenes en las paredes de las cavernas, la relación entre el mundo y su representación, ha seguido una dialéctica compleja donde ambos se van modificado mutuamente. Es decir: no todo lo que se nos relata en esta novela sucedió tal cual se cuenta, pero los hechos reales y documentados<sup>3</sup> que sustentan la

- 2 La pieza original de la que el autor dice nació la novela es la palabra «hijo» que su mujer señala en el esquema que Butazzoni periodista hace con la transcripción de la difícil primera entrevista que sostuvo con la protagonista, Natalia-Aurora (O.C. pp. 192 y 198).
- 3 En el epílogo de la obra *Después de las cenizas* (O.C. pp. 751 y siguientes.), Butazzoni hace la lista de los numerosos documentos consultados y testimonios recogidos para escribir esta novela. La investigación abarca desde memorias de agentes del KGB hasta una entrevista inverosímil en un pueblito perdido de Venezuela. Los archivos que componen ese respaldo documental son más de veinte, y corresponden a seis países diferentes. También da cuenta, en esa nota final, que hasta los personajes fruto de su imaginación, como Juana, la mujer del rifle, se inspiran en personas reales, ignorados protagonistas de una historia reciente, aún por contarse.

narración son suficientemente consistentes como para sostener un efecto de verdad. Una verdad que agradecemos, porque nuestras sociedades necesitan reconocerse en ella, más allá de los fuegos del odio, de la impotencia por la denegación de justicia, de las explicaciones que simplifican la historia al servicio de ciertos intereses políticos.

Pero aún más, la gratitud hacia el autor no se agota en reconocer que haya sido capaz de afrontar los desafíos éticos y estéticos que comporta su obra. También es de agradecer que, sin la falsedad de una neutralidad imposible, la novela se aparte del panfleto, de la simplificación ideológica, de la construcción esquemática de buenos y malos. Los asesinos, violadores y torturadores, sin dejar de ser lo que la Historia para siempre ha señalado que son, también son captados aquí en toda su perversa humanidad, en un enfoque que nos recuerda que repudiar al monstruo, como si fuera de otra especie o de otro planeta, lo único que hace es dejarnos librados a nuestro propio estupor y rabia impotente. Y, por supuesto, expuestos a que la historia se repita. Si algo hemos aprendido de Freud los psicoanalistas, es que no sirve de nada detenerse ante las puertas del infierno, solo imaginando lo que hay allí dentro. Conocer, entender, aceptar la complejidad de la condición humana y atreverse a investigarla, son las llaves que nos pueden librar de las servidumbres, aliviar el *pathos* inherente a la existencia humana, tan complejo en los medios como simple en las metas. Esto que vale en el plano personal, si habláramos del cambio psíquico al que apunta el proceso terapéutico, creemos que vale también en el plano colectivo. El paciente rehistoriza su biografía para desligarse de la repetición infinita de sus síntomas. Del mismo modo, las sociedades humanas, más allá de la memoria y los olvidos, necesitan comprender sus procesos para no quedar sujetas al ciclo de ilusiones idealizadas y horrores tangibles. Y esto, me animo a decir, es más importante aún que el castigo a los culpables. Hay algunos pocos que están presos, pagando a medias por los horrores perpetrados. Otros con responsabilidades parecidas están libres y eso resulta perturbador. Pero más estremece la convicción de que si las condiciones se dieran, otros como ellos, hoy totalmente libres y a la luz, ocuparían el mismo lugar siniestro que ellos ocuparon. Como dice Marcelo Viñar: «El pasado precursor es complejo y atravesar sus enseñanzas deja muchas áreas de ignorancia acerca del manejo de la destructividad

humana.» (Viñar, 2019, Seminario *Brecha* n.º 1743). La novela que aquí nos convoca colabora a rellenar esas lagunas, porque además de estar llena de acción, de personajes inolvidables y escenas de feroz patetismo (es decir, de ser muy buena como novela), se acerca a sus personajes, especialmente a los femeninos, mostrando pliegues insospechados: Aurora se mete en la guerrilla más por amor que por ideología, Juana la ayuda a cruzar la cordillera sobre todo por solidaridad femenina, Katia se olvida que su deber es ser una pieza en el ajedrez global, para arriesgarlo todo por una sola persona...

#### ALGO MÁS QUE UNA NOVELA HISTÓRICA

Voy a referirme ahora a algunos aspectos de esta novela que me han interesado particularmente. Fue en la segunda lectura de la misma, la que hice para escribir este trabajo, que advertí un detalle del relato que se me había escapado en primera instancia. Cuando el libro llegó a mis manos la primera vez, bastó que leyera la contratapa para saber que tenía al menos un punto de contacto con una novela anterior del mismo autor, *El tigre y la nieve* (Butazzoni, 1986): la relación sentimental entre un militar y una prisionera. Un tema perturbador sin dudas, que incomoda de entrada a quien siente inclinadas sus simpatías hacia el lado de los vencidos. Pero en la relectura de *Las cenizas...* encontré una confesión reveladora de Ricardo-Juan Carlos, el joven que a diez años del suicidio de su padre adoptivo, el militar Manuel Docampo, intenta dejar atrás una década de «temor y remordimiento», pone en marcha la investigación del periodista y a la vez siembra el germen de la novela. Cuando Fernando-protagonista le pregunta por qué lo ha elegido a él para entregarle el cassette en el que el Capitán suicida deja grabada su confesión, le dice:

—Usted escribe novelas... Yo leí *El tigre y la nieve*. Algún día podrá contar también toda esta verdad (Butazzoni, 2014, p. 56).

Una vez más comprobamos hasta dónde la literatura puede introducir cambios en la realidad. Y es curioso que lo que se espera de la novela, en palabras de Juan Carlos, sea contar *la verdad*, o sea algo que parece opuesto a su naturaleza ficcional. Ahora, si bien la escritura de la primera novela condiciona a la segunda, obviamente esto no ocurre mecánicamente, sin

que el autor tome la decisión de volver al tema. ¿Por qué lo hace? Al respecto Fernando Butazzoni ha dicho:<sup>4</sup>

Desde hace más de treinta años lo que hago, con algún paréntesis, es investigar y escribir sobre asesinatos... En mi caso no desde la novela negra, policial o como se la quiera llamar, sino desde la memoria política. He tratado de ser un testigo y un narrador de esa violencia... porque me parece importante sostener un lugar que tiende a oscurecerse siempre... En ese ámbito, la «resistencia» es una clave del análisis de la violencia. Muchas veces me he preguntado qué significa resistir. Quiénes son o fueron resistentes, en qué consiste haber resistido, cómo se manifestó esa actitud. Y me he preguntado si nosotros, «testigos no íntegros» (como dice Agamben) podemos entender esas resistencias, y las consecuencias de las mismas. (Butazzoni, 2019, mail personal)

Es interesante la referencia a Giorgio Agamben, quien ha sostenido que la palabra del «testigo no íntegro» no tiene el valor de comunicar los hechos, sino de comunicar que los hechos no se pueden comunicar (Bilder, 2013). El testigo integral, el que ha pasado por toda la peripecia del horror, del campo de concentración, del centro de tortura, o está muerto o ha sobrevivido a una experiencia que no puede ser aprehendida totalmente por el lenguaje. Y, sin embargo, como en el proceso analítico, el novelista —«testigo no íntegro»— lucha por atar al símbolo, al significado que se escabulle.

Compartiendo este posicionamiento con el autor, este lector cree, además, que el trauma histórico del terrorismo de Estado no podría ser reparado por ninguna justicia humana, aunque hubiera existido la voluntad política de intentarlo. Decir esto no significa ninguna renuncia al derecho de exigir verdad y justicia. Y no solo reconociéndoselo, como a veces se dice, a los deudos de los desaparecidos o a las víctimas directas del robo de identidad. Pensar así es privatizar la ética y desconocer que es *la comunidad toda* la agraviada por la desmesura de esos crímenes. Pero considero

4 Mail personal enviado por Fernando Butazzoni el 1º de abril de 2019.

que hasta en la hipótesis de un funcionamiento pleno del orden jurídico, aún las penas más severas se hubieran quedado muy por debajo del daño ocasionado. Tampoco se trata de conceder por anticipado ningún perdón a quienes ni siquiera se arrepienten de sus acciones<sup>5</sup>. Y menos considerar los acontecimientos desde la perspectiva de una lógica de enfrentamiento entre dos bandos, la llamada «teoría de los dos demonios», que olvida que la responsabilidad del Estado, como expresión política de toda la ciudadanía, es mayor que la de cualquier agrupamiento partidario por violento o disolvente que pudiera ser, ya que atenerse a sus propias reglas —las del Estado— es la fuente de su legitimidad.

¿Y entonces qué camino tomar? Sin dudas no el de las generalizaciones surgidas de la ideología. Hay que tomarse el trabajo de entrar en los detalles, en las complejidades de las vidas reales que están detrás de la imagen de los héroes, de las víctimas, de los criminales. Eso es lo que debemos hacer los psicoanalistas con nuestras herramientas. Y eso hace esta novela con las armas de la literatura. Construida como un mosaico, sus capítulos, por lo general breves, van siguiendo a los diferentes personajes en dos épocas distintas (el tiempo de la historia a narrar y el *a-posteriori* de la reconstrucción de los sucesos). Estas historias personales se entremezclan y se determinan mutuamente, a veces por azares o imprevistos y otras veces como consecuencia de decisiones, siempre tomadas en un contexto de incertidumbre moral. Centrémonos en el personaje de Natalia. ¿Puede una militante política veinteañera, cuyo compañero chileno ha sido masacrado en los comienzos de la dictadura de Pinochet, sentir amor por un militar uruguayo que forma parte del mismo esquema represivo? ¿Puede criar a un hijo del fallecido, que muere sin saber que iba a ser padre, como si el niño fuera hijo del Capitán uruguayo? ¿Qué pensar de que esta verdad no le sea revelada al propio hijo, aun cuando este ha alcanzado la mayoría de edad? Para contestar estas preguntas habría que *ser* Natalia; es decir: huir despavorida de un refugio clandestino en un

5 Al escribir una primera versión de este trabajo, el conocido represor José Gavazzo declaró en un reportaje realizado por Paula Barquet en la edición del diario *El País* del 5 de mayo de 2019, que no cambiaría cien años de cárcel por un pedido de perdón que no cree que deba realizar.

suburbio de Santiago cercado por la DINA y ser la única sobreviviente, descubrir de manera indudable que está embarazada mientras zumban las balas, cruzar a caballo y a pie la cordillera de los Andes en los comienzos del invierno para ser apresada en la Argentina y caer, sin esperanza de salvación en la más horrible sala de torturas del Buenos Aires de la triple A. El capitán uruguayo Manuel Do Campo, en misión oficial en Buenos Aires, logra salvarla y salvar al hijo que lleva en sus entrañas, ayudado por una espía rusa y corriendo riesgos que no se fundan en ninguna convicción ideológica, ya que en todo lo demás sigue siendo una pieza del régimen del terror. ¿Basta eso para reparar, para perdonar, para agradecer, para quererlo...? A usted lector, a mí, tal vez no, pero usted y yo no somos Natalia. Un abismo existencial nos separa de ella, testigo íntegro de esta historia. Butazzoni se aproxima todo lo posible a los bordes de esa brecha sin sutura posible. Y logra, con una piedad por su personaje que en nuestras letras solo conozco en Paco Espínola, darnos una idea de todo lo que los seres humanos pueden resistir al servicio de cumplir con lo que Freud decía era tarea primordial del ser vivo: sobrevivir (Freud, 1919). Y que se silencien los juicios morales de quienes no han tenido las manos en el fuego. Admiramos el coraje del torturado que mantuvo la boca cerrada: me honré con la amistad de uno de ellos que pagó su heroísmo con una muerte prematura. Pero, ¿quién puede juzgar al que fue quebrado por la asfixia, por los golpes, por las quemaduras de la picana, por la violación..., al que no pudo enloquecerse temporalmente para resistir más allá de la locura de la cárcel y sucumbió al cáncer o al suicidio?

#### EL OTRO COMO ENEMIGO

*Las cenizas del cóndor* nos sitúa de una manera muy original frente a las dicotomías político-ideológicas que, forjadas en el pasado reciente, aún influyen en el clima social de nuestros días. La metáfora del título remite al fuego de los enfrentamientos y al infierno del terrorismo de estado. La primera literatura conocida, la épica, nació para narrar la grandeza de los guerreros. Obviamente no podía haber nada de grandeza épica en un relato sobre la sordidez de la represión que fue planeada y ejecutada bajo el nombre del cóndor. Pero, a pesar de su extrema crudeza, el relato elude

colocar al lector en un estado de violencia subjetiva. No simplifica las acciones de sus protagonistas y a pesar de los horrores que todos viven y algunos producen, la novela deja siempre margen para reflexionar sobre la complejidad de las motivaciones conscientes e inconscientes de los actos humanos. Por eso permite pensar qué cosa es un enemigo, y cómo se transforma en tal ese mismo que en otras condiciones históricas podría ser nuestro semejante. Tomemos un pequeño desvío para entender mejor este asunto.

La reacción orgánica a las situaciones de estrés agudo (*arousal* o excitación), manifestada a través de acciones de lucha o huida, es quizás el mecanismo evolutivo que está en la base de nuestra relación problemática con los otros. Es necesario subrayar que, si bien es un mecanismo condicionado por el sustrato bioquímico, su inicio es psicógeno, ya que se pone en marcha en función de una evaluación de riesgo que incluye desde muy temprano elementos de aprendizaje. Es un mecanismo compartido con muchas especies de vertebrados y aún de otros animales menos complejos, que parece resultar conveniente para preservar la vida ante la amenaza de predadores o de otros animales que disputan un territorio, o el uso de sus recursos (Mackal, 1979).

Por otra parte, nuestra especie, como en general las de otros mamíferos y especialmente los primates, tiene desde sus orígenes evolutivos un marcado funcionamiento social que privilegia los vínculos de cooperación y de afecto y en general tiende a la protección de los individuos que no han alcanzado la adultez. Por supuesto que, tal como podemos observar en muchas especies cercanas, esta convivencia tiene sus reglas y jerarquías, en el mantenimiento de las cuales la violencia se expresa constantemente, siguiendo los patrones de la reacción ataque-huida. Pero, en general, estas expresiones de violencia apuntan a la sustentación de la estructura del grupo, por lo que en condiciones de estabilidad ecológica no compromete la vida de los más débiles, más allá de mantener su sometimiento. La célebre expresión de Hobbes acerca de que «el hombre es el lobo del hombre» no podría ser más injusta hacia los lobos, quienes resuelven sus disputas de liderazgo y sus conflictos reproductivos con peleas que concluyen con las señales de sumisión del derrotado. Parece que al lobo triunfante, una vez establecido el dominio, no le interesa terminar con la vida de un congénere

con quien en otro momento tal vez comparta las sofisticadas estrategias de caza grupal de su especie (Sanmartín, 2002)

Es decir que entre los animales, cuando se enfrentan individuos de la misma especie, normalmente basta la extinción de la amenaza para que el más fuerte renuncie a continuar con la agresión, mientras que en el ser humano esta inhibición de la agresión está condicionada por factores aprendidos de tipo cultural, especialmente los sistemas de creencias. Y estas creencias pueden desatar un odio destructivo capaz de causar el aniquilamiento del otro sin una mayor ganancia visible, como el restablecimiento del orden o la reparación de un daño previo. Es como si, a diferencia de lo que ocurre en el mundo animal, el enemigo no fuera reconocido como parte de la misma especie. Preguntarse por qué el ser humano es capaz de sobrepasar esa necesidad funcional en el uso de la violencia, nos remite enseguida al ámbito de la filosofía. Y entre los aspectos más inquietantes a los que puede llevarnos esa reflexión es interrogarnos si no será justamente ese desborde de lo pulsional lo que nos caracteriza y nos ha otorgado, mal que nos pese, el lugar que ocupamos en el mundo. Nos hacemos cargo de que la idea de que lo específicamente humano no se debe a la capacidad para dominar la pulsión, como lo postulan todas las corrientes espiritualistas, sino a las dificultades para controlar y encauzar su exceso, derivamos del pensamiento freudiano una paradoja que no está formulada de ese modo en sus obras. Pero estamos dispuestos a sostener que está implícita en algunas de ellas y especialmente en *El malestar en la cultura*. André Green parece advertir esto mismo cuando se refiere al posicionamiento anti espiritualista de Freud: «Las tesis de Freud combaten esa concepción. Ante todo, porque el hombre representa una continuidad del linaje animal. Y cuando se lo compara con el animal, aparece mucho más investido por los datos pulsionales, porque la diferencia entre el instinto y las pulsiones enriquece a estas con todos los recursos de la astucia y la inteligencia puesta al servicio de sus metas» (Green 2014, p. 156, subrayado nuestro).

Recordemos entonces que el psicoanálisis ha sostenido siempre que las pulsiones humanas se diferencian de los instintos de los animales en su magnitud y empleo. Si pensamos en las pulsiones libidinales, por ejemplo, frente a la mayoría de las especies que cuentan con periodos regulares de disponibilidad sexual, el ser humano, desbordando la función reproduc-

tiva, puede experimentar la atracción sexual en todo tiempo y bajo las formas más variadas. Lo mismo ocurre con las pulsiones destructivas. Sobrepasan en mucho los sistemas de ataque y defensa que le permiten al resto de las especies obtener presas o huir de los depredadores. Solo el ser humano es capaz de crueldad, de ejercer la agresión sin finalidad asociada a la autoconservación. Freud, desde los comienzos de su trabajo, extrajo del exceso pulsional libidinal su teoría sobre el psiquismo individual y su entendimiento de la patología neurótica. Sobre el final de su obra avanzó bastante por el camino de entender algunos de los problemas de la sociabilidad a partir del plus de agresión humana, que llegó a definir como pulsión de muerte. Podemos pensar que, al igual que la idealización libidinizada de los padres o sus sucedáneos nos protege del sentimiento de indefensión, la destructividad humana está al servicio también de evitarnos reconocer la fragilidad inherente a nuestra condición. De ese modo, la ilusión del enemigo a derrotar, del competidor a vencer, o del rival a desplazar permite circunscribir a un ámbito exterior al yo, la sensación de amenaza. Reprimida la idea de que el desamparo, la enfermedad, el dolor y la muerte acaecen por obra de circunstancias que no podemos dominar, solo queda proyectar en algo o alguien —«otro»— la causa de esos sufrimientos. En un extremo, este mecanismo llega a la construcción de la figura del enemigo, lo cual acarrea dos consecuencias. En el plano personal, le permite al sujeto expulsar de sí y proyectar en el otro, anómalo o monstruoso, los contenidos inconscientes destructivos y transgresores. Y en el plano cultural, circunscribe las agrupaciones humanas (etnias, naciones, creencias...) y las clasifica según los mismos mecanismos, produciendo afiliaciones opuestas y organizando los diferentes sistemas de confrontación, desde los más civilizados, como el debate de ideas, a los más violentos, como las guerras. Cuando desde un grupo, en alguna circunstancia histórica particular, se puede culpar a otro grupo de algo amenazante o injurioso que otorgue excusa a la violencia, la intensidad y profundidad del proceso de construcción previa del enemigo-monstruo, da la medida de todo el odio destructivo que se puede desencadenar. De este modo, la patología social da soporte a la patología individual, y se permiten, se toleran o se incentivan conductas que en circunstancias «normales» serían consideradas criminales. Pero ese modo de funcionamiento social tiene sus fallas

y no siempre es fácil establecer la frontera y definir el campo de combate, sobre todo cuando se observa de cerca a los individuos, trascendiendo la consideración de lo masivo. La coexistencia, en las mismas personas, de rasgos de personalidad que desearíamos fueran incompatibles entre sí es muy perturbadora.

Luego de estas rápidas consideraciones teóricas volvamos a la novela para detenernos en una escena que ilustra justamente lo que venimos diciendo. Cuando el narrador protagonista obtiene el permiso de la viuda para inspeccionar el estudio del capitán Docampo, observa con detenimiento y sorpresa sus objetos personales, especialmente las fotos y los libros.

En cierto sentido, quizá, era probable que esa habitación guardara varios secretos, no solo de los fatídicos momentos que precedieron al suicidio del excapitán... El tipo debió ser un padre cariñoso, y también un esposo amable. Por lo que podía observarse a simple vista, era un lector refinado, o por lo menos un buen coleccionista de títulos. Y muy probablemente además, un eficaz torturador y un asesino.

Me estremecí, porque intuí que el gesto de Aurora no era inocente. Ella me había permitido asomarme al cerebro y al corazón de un hombre de nuestro pasado más siniestro, aquel que ni siquiera ahora – treinta años después – éramos capaces de mirar sin aprensión (Butazzoni, 2014, p. 427).

La perplejidad del narrador se debe a que, en el fondo, se resiste a la posibilidad de llegar a entender conductas humanas que rechaza tan profundamente. Solo a través de una desidentificación radical con el horror, nos sostenemos ante él sin entregarnos a sus leyes. Parece que únicamente podemos lidiar con la existencia del mal cuando lo segregamos totalmente de lo que aceptamos como propio de nuestra condición humana. Pero no puede perderse de vista que es exactamente ese el proceso con el que se montan los centros de tortura y los campos de concentración. Resulta imposible para el hombre una mirada como la de Dios, que mira todo y comprende todo. La dialéctica próximo-extraño nos envuelve y, a veces, nos ahoga.

De esa manera, la propia cultura que nos ha permitido llegar a las puertas del Olimpo convertidos, gracias a la tecnología, en los dioses protésicos de los que Freud habla en *El Malestar en la Cultura* (Freud, 1930, p.

90), ha generado una necesidad que nos parece hartamente primitiva de dividir el significado de la realidad del otro en términos opuestos: semejante o enemigo, tal como se interrogaba el título de un estupendo volumen que compiló Marcelo Viñar (Viñar et al., 1998). De manera análoga al modo como la realidad interna es percibida en términos de conflicto psíquico, la realidad externa, el mundo y los otros, son vistos también según un esquema dialéctico. Dioses buenos y dioses malos o demonios, santos y poseídos, conforman los sistemas de creencias con los que las religiones articulan la subjetividad e intentan controlar la conducta de los individuos y la marcha de las sociedades. Tomando ese mismo lenguaje, Freud sintetiza la historia de la cultura humana:

Y ahora, yo creo, ha dejado de resultarnos oscuro el sentido del desarrollo cultural. Tiene que enseñarnos la lucha entre Eros y Muerte, pulsión de vida y pulsión de destrucción, tal como se consume en la especie humana. Esta lucha es el contenido esencial de la vida en general, y por eso el desarrollo cultural puede caracterizarse sucintamente como la lucha por la vida de la especie humana. ¡Y esta es la gigantomaquia que nuestras niñas pretenden apaciguar con el «arroró del cielo»! (Freud, 1930, p. 118).

Sin entrar en la cuestión sobre si el psicoanálisis comporta una postura pesimista o no sobre el destino de la humanidad, cabe preguntarse sobre el desenlace de ese combate cósmico. Hay quienes, como Green, creen que la cultura «lejos de conseguir humanizar al hombre, fracasa en la mayoría de las ocasiones» (Green, 2014, p. 156), y que, en consecuencia, la obra de desilusión sistemática que Freud comenzó con el descubrimiento del inconsciente culminaría en el plano colectivo con su demostración de que ‘«las normas que nosotros mismos hemos creado no nos protegen y nos benefician a todos» (Freud, 1930, p. 85).

Otros autores dentro del campo psicoanalítico piensan que el mayor mérito del psicoanálisis es que, sin desligarse de la biología, muestra a lo humano como un «modelo para armar», como un proceso capaz de construirse a sí mismo y del que, por lo tanto, no está dicha nunca la última palabra. Quienes sostienen esta posición no descartan que, superada la acotada perspectiva con la que los seres humanos suelen medir la

historia a partir de su propia condición mortal, pueda advertirse un lenta pero definida acción civilizatoria por la cual los aspectos libidinizados en los lazos interpersonales podrían ir adquiriendo mayor protagonismo y amplitud, afectando de manera cohesiva a círculos cada vez más amplios (Naijmanovich, 2019). Tomamos acá el concepto de *trabajo de cultura* (*Kulturarbeit*) introducido por N. Zaltzman (2007), según el cual es posible identificar procesos de elaboración que son a la vez intrapsíquicos y transindividuales y que, en consecuencia, afectan al desarrollo del sujeto, pero también y simultáneamente a la evolución de los grupos humanos. Es necesario aceptar que un proceso de esa naturaleza es difícil de identificar desde la escala temporal humana individual, pero puede suponérselo, por ejemplo, en el modo como un patrón de comportamiento de base biológica como el tabú del incesto se fue transcribiendo en un paradigma cultural como el complejo de Edipo. Y a veces, en ciertas coyunturas especiales, se podría asistir a un momento de salto cualitativo en ese proceso de trabajo de cultura. La escala planetaria de nuestra historia humana y la interconexión de su proceso con el equilibrio de la naturaleza son, al fin de cuentas, descubrimientos bastante recientes que pueden abrir nuevas perspectivas para la evolución futura de la humanidad.

Esta clase de procesos solo puede tener lugar por la vía del ideal del yo, como introyección de valores y prácticas de convivencia que requieren como precondition la posibilidad del reconocimiento intersubjetivo. En esta posición destacan algunas psicoanalistas y feministas como Jessica Benjamin (1996) y Nancy Chodorow (2003), quienes hacen una crítica rigurosa sobre la ideología de la civilización occidental y logran develar que muchos de nuestros «supuestos básicos» en materia de género, dominación y violencia, han sido tan eficaces como carentes de fundamento, incluyendo, por supuesto, a una parte del andamiaje teórico del propio psicoanálisis.

Así, por ejemplo, la psicoanalista feminista chilena Lorena Biason (2020), al interrogarse sobre los traumas históricos del pinochetismo en su país, retoma el paralelismo del trabajo de la cura en el análisis individual, con el trabajo de la cultura en el plano colectivo y dice:

El trabajo de cultura requiere una mayor conciencia de Humanidad, cuyas representaciones, como el concepto jurídico de crimen contra la humani-

dad, resulten inscriptas como capital de ideas colectivas e individuales, Y, como mencionaba Freud, al quedar inscriptos por vía de la instancia del yo, estos conceptos hacen posible modificar las metas instintivas de las conductas criminales. Lo más humano de lo humano. Tomando estas ideas es que se hace posible pensar en un nuevo lazo social (Biaison, 2020, p.157).

Creemos que esta es la única vía por la cual la noble consigna del «Nunca más», puede superar la condición de una ilusión y convertirse poco a poco en realidad.

#### MÁS ALLÁ DEL DESEO DE VENGANZA

Ahora bien, si lo que acabamos de plantear como apertura de otros horizontes para la humanidad es posible, solo el transcurrir de los siglos lo dirá. Mientras tanto, cada uno se ve envuelto en los conflictos de su tiempo y en las pasiones que los alimentan. Es evidente que uno no puede acercarse a los temas que plantea *Las cenizas del cóndor*, sin experimentar una marea interior de violencia que jaquea por su intensidad la posibilidad de pensar. Pero no podemos renunciar a intentarlo, y la construcción narrativa de la propia novela, que no apela abusivamente a lo patético a pesar de lo desmesuradamente cruel de su materia narrativa, me parece un apoyo extraordinario para ello.

El psicoanálisis, que ha teorizado tantas cosas de la mente humana, tiene sin embargo algunas lagunas que deberíamos afrontar. Por ejemplo: ¿qué hay sobre la venganza? Poca cosa en realidad. Es verdad que el concepto no resulta muy prestigioso entre intelectuales, pero en él se basa la primera noción de justicia que conocemos: «ojo por ojo, diente por diente»<sup>6</sup> Intentemos aclarar el término y algunas de sus connotaciones. La palabra *venganza* tiene su origen en el latín (*vindicare*) y su raíz, *vir*

6 La referencia más común a esta sentencia, conocida como Ley del Talión (del latín, *talis*, idéntico) es del Antiguo Testamento, datable hacia 1445 a.C. (se cita en Éxodo 21:23-25, en Levítico 24:18-20 y en Deuteronomio 19:21.), pero el criterio jurídico ya había sido expresado en el Código babilonio de Hammurabi (1760 a. C.). Su formulación alude a un principio de justicia retributiva: la sanción que se impone debe de ser equitativa y recíproca con el crimen cometido.

(fuerza), es la misma de la cual proviene la palabra violencia. Pero venganza no significa en su origen dañar al que se considera responsable de un daño previo, sino que *vindicar* es la acción del *vindex*, el vengador, y este lo que hace es, *con fuerza (vis)*, *señalar (index)* al culpable. Tal vez la venganza no deba ser necesariamente una réplica del crimen, sino un acto con efecto público que connote el repudio del culpable. Ahora bien, tal vez en el mundo de los ángeles sea posible abstenerse del odio, pero en el de los humanos el deseo de venganza violenta es tan antiguo como la especie. Y aunque se disfrace en relatos imaginarios, estamos muchas veces tomados por el deseo de hacer al otro el daño que nos ha causado a nosotros o a nuestros seres queridos.

Sin embargo, me atrevo a postular que en *Las cenizas del cóndor* se da un paso más allá. En la mitología griega se cumple el *alastor* o destino de sangre; esto es: la serie de crímenes que de generación en generación se repiten en una familia como consecuencia de un crimen original que, al romper el orden, debe ser vengado mediante otro homicidio y este a su vez vengado por otro y así sucesivamente. De esta fuente de sangre nacen las sagas de las antiguas tragedias. La historia de Edipo ilustra lo inútil que resulta oponerse a su inexorable cumplimiento. ¿Estamos, pues, nosotros también atados a un irremediable destino histórico de carácter sangriento, que de tanto en tanto demanda su cuota de muerte y sufrimiento? Tal vez no.

Ya Esquilo, el más humanista de los trágicos griegos, en la *Orestíada*, ofrece una posibilidad diferente. El protagonista de la trilogía, Orestes, ha matado a su madre Clitemnestra para vengar la muerte de su padre Agamemón. Clitemnestra encontró justificación para el asesinato porque su marido había consentido en sacrificar a la hija menor de ambos, Ifigenia, a fin de que los dioses le concedieran el viento necesario para que los barcos de la enorme armada que comandaba pudieran poner proa a los diez años de guerra y los siglos de gloria que le traería la victoria en Troya... Al culminar la trilogía, Orestes es perseguido por las Erinias, furias vengativas que lo acorralan en la Acrópolis. Allí es juzgado, y Atenea, diosa de la sabiduría, transforma el carácter de las divinidades persecutorias convirtiéndolas en las mensajeras de las súplicas que los humanos dirigen a los dioses (Euménides). Si bien no absuelve a Orestes, corta la cadena de venganzas, con lo que simbólicamente se establece un orden de convivencia superior.

Los pueblos arrasados por la guerra o el terrorismo de Estado se enfrentan siempre a dilemas de este tipo. Por eso los «testigos no íntegros», un coro de millones de ciudadanos en esta tragedia latinoamericana contemporánea, aunque no podremos seguramente lograr justicia plena, podemos al menos tratar de escapar al mandato implacable de la venganza y el odio, a la reproducción infinita de la violencia, a la deslegitimación sistemática de las instituciones. Entender, aprender, transformarnos, prevenir... construir una subjetividad más compleja y civilizada. La tarea es, ni más ni menos, intentar elaborar un trauma colectivo. Trabajo de cultura, según decíamos antes.

René Girard, uno de los críticos shakesperianos que más ha estudiado la dimensión política y moral en las obras del gran dramaturgo, ha dicho:

Pese a todo lo que se diga, hay algo excepcional en la aptitud de la cultura moderna para contemplar el homicidio colectivo en su verdad, en otras palabras, para interpretar los 'efectos chivo expiatorio' como fenómenos sociopsicológicos en vez de como epifanías religiosas... (Girard, 1995, p. 378)

El lento, y a veces zigzagueante proceso cultural que ha venido desligando las acciones humanas de los mandatos divinos, reubica las responsabilidades morales y nos muestra en el espejo un rostro que no quisiéramos ver. Si procuramos detallar más este enfoque descriptivo, las aproximaciones comprensivas serán necesariamente interdisciplinarias. Desde nuestro lugar de psicoanalistas, como teóricos de la subjetividad humana, partiendo de la base de que esta no es nunca un producto puramente individual, cabe preguntarse: ¿Qué función cumple el deseo de venganza en nuestra economía psíquica?

Kancyper sostiene que el rencor ofrece la ilusión inconsciente del control omnipotente sobre el objeto odiado (Kancyper, 2010). Pero hay un inconveniente: este mecanismo defensivo le concede presencia psíquica al enemigo y en tanto no podamos elaborarlo, aún le da poder. En nuestro contexto histórico posdictadura, que es también el de la novela y el del novelista, podemos decir que los criminales son conscientes de ese poder. Por eso no quieren negar lo que hicieron ni pedir perdón, porque la grandeza del asesino consiste en ser un gran asesino. No puede esperarse más

que sigan siendo coherentes con lo que siempre fueron: dominados por una suerte de narcisismo maligno, solo pueden ensayar la manipulación psicopática de los hechos (Manuel Laguarda, 2020) y ofrecer un ejemplo engeguedor de la desmentida. No pueden ni quieren negarlo todo, porque solo exhibiendo un indicio de lo que son y han sido capaces de hacer alientan la ilusión de mantener algo de un poder que solo reconoce la lógica del dominio o la sumisión. Pero, a la vez, no quieren ni pueden decirlo todo, reconocerse criminales y aceptar que haya una institución de justicia superior que pueda condenarlos con razón. Se presentarán siempre como víctimas de una venganza política judicializada, ejercida en nombre de una sociedad malagradecida que les lleva cuenta de los delitos, pero no les reconoce que estuvieron en posición de hacerlo aún peor.

Las cenizas del cóndor dejarán de arder cuando se deje de soplar sobre ellas para intentar dispersarlas en la niebla de una guerra que nunca existió, o para atizar sus brasas con la sorda expectativa de una venganza que solo puede rebajarnos a ser como ellos.

#### CONCLUSIONES Y APERTURAS

Si como dijo W. Baranger «el trauma tiene su propia memoria» (Baranger, 1987, p. 771), hay que decir también que esta memoria afecta, naturalmente, la representación del pasado; pero sobre todo compromete la ideación de un futuro posible. El sujeto quiere conjurar el daño anterior, pero al mismo tiempo, y dado que lo característico de lo traumático es la vivencia de la repetición inminente, queda, como dice Kancyper, condenado a ser «un centinela varado en su puesto» (Kancyper, 2010, p. 163). Repetir, o recordar para elaborar, he aquí una vez más la bifurcación psíquica que define el destino de la memoria. Por un lado, la permanencia consciente del odio puede ser funcional a la fantasía inconsciente de mantener controlado al objeto amenazante, a costa de conservarlo mentalmente presente de manera indefinida. Pero, por otro lado, la negación, defensa implícita en la apelación a *mirar para adelante y olvidar el dolor*, tantas veces oída en nuestro país como defensa del voto para confirmar la ley de caducidad (el voto amarillo), nos deja a merced del mal, sin aprendizaje y sin reparación, y, como enseña el psicoanálisis, sin que desaparezca a nivel inconsciente.

En ninguno de los dos polos hay elaboración. Los psicoanalistas ayudamos a destejer historias personales para volver a entramarlas en formas más cohesionadas y vitalmente útiles. Los novelistas pueden, incluso más que los historiadores, ayudar a la sociedad a hacer otro tanto con su historia colectiva. Y Fernando Butazzoni nos hace este servicio, bajo la forma de gran literatura. ♦

## RESUMEN

El terrorismo de Estado ha dejado huellas traumáticas en nuestras sociedades latinoamericanas. La novela de Fernando Butazzoni (2014) *Las cenizas del cóndor*, basada en hechos reales, nos permite indagar sobre los mecanismos subjetivos de sobrevivencia y sobre las posibilidades de elaboración de los traumas individuales y colectivos, aun cuando la obtención de justicia y el conocimiento pleno de la verdad resulten escamoteados. Los acontecimientos de la historia reciente interpelan al psicoanálisis acerca de algunos aspectos de la condición humana, particularmente sobre si es posible trascender el deseo de venganza y evitar la perpetuación de la violencia latente.

*Descriptor:* LITERATURA / MEMORIA / TERRORISMO / VIOLENCIA / TRAUMA / VENGANZA / SOBREVIVIENTE / OTRO / CRUELDAD / EL MAL / HISTORIZACIÓN / TORTURA

*Obra-tema:* Las Cenizas del Cóndor, Butazzoni, F.

## ABSTRACT

The state terrorism has left traumatic traces in our Latin American societies. Fernando Butazzoni's novel (2014) *Las cenizas del cóndor* «The ashes of the condor», from its title in Spanish], based on real events, allow us to inquire about survival subjective mechanisms and the possibilities of

elaboration of individual and collective traumas, even though when justice acquisition and complete knowledge of the true turn out to be whisked away. The events of recent history question psychoanalysis about some aspects of the human condition, especially whether it is possible to go beyond the desire for revenge and avoid perpetuation of latent violence.

*Keywords:* LITERATURE / MEMORY / TERRORISM / VIOLENCE / TRAUMA / VENGEANCE / SURVIVOR / OTHER / CRUELTY / EVIL / HISTORIZATION / TORTURE  
*Work-subject:* Las Cenizas del Cóndor, Butazzoni, F.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baranger, W. (1987). El trauma psíquico infantil de Freud a nosotros. *Revista de Psicoanálisis*, 44(4), 745-774.
- Barquet, P. (2019, mayo 5). Gavazzo y el traidor del PVP que desató la matanza. Entrevista en el diario *El País* de Montevideo. Recuperado de: <https://www.elpais.com.uy/que-pasa/gavazzo-traidor-pvp-desato-matanza.html>
- Bayard, P. (2009). *¿Se puede aplicar la literatura al psicoanálisis?* Buenos Aires: Paidós.
- Benjamin, J. (1996). *Lazos de amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*. Buenos Aires: Paidós.
- Biason, L. (2020). ¿Qué podemos aprender de la violencia política y social de Chile? Entrevista en *Equinoccio, Revista de Psicoterapia Psicoanalítica*, 1(1).
- Bilder, M. (2013, agosto). El estatuto del sobreviviente testigo en G. Agamben: algunas problematizaciones. Trabajo presentado en las *IX Jornadas de Investigación del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata*. La Plata, Argentina.
- Butazzoni, F. (1986). *El tigre y la nieve*. Montevideo: Banda Oriental.
- Butazzoni, F. (2014). *Las cenizas del cóndor*. Montevideo: Planeta.
- Chodorow, N. (2003). *El poder de los sentimientos*. Buenos Aires: Paidós.
- Freud, S. (1988). *Obras Completas: Vol. 1. Correspondencia con Fliess. Carta 71 del 15/10/97*. (1892-99). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1988). *Obras Completas: Vol. 9. El creador literario y el fantaseo*. (1908). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1988). *Obras Completas: Vol. 21. El malestar en la cultura*. (1930). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1988). *Obras Completas: Vol. 14. Nuestra actitud hacia la muerte*. (1919). Buenos Aires: Amorrortu.
- Girard, R. (1995). *Shakespeare, los fuegos de la envidia*. Barcelona: Anagrama.
- Gómez Mango, E. (2005). Poesía y psicoanálisis. En *Psicoanálisis y literatura*. Montevideo: APU.
- Green, A. (2014). ¿Por qué las pulsiones de destrucción o de muerte? Buenos Aires: Amorrortu.
- Kancyper, L. (2010). *Resentimiento terminable e interminable*. Buenos Aires: Lumen.

- Laguarda, M. (2019, mayo 6). Intervención en *La Tertulia*, espacio del programa radial *En Perspectiva*, a propósito de la entrevista a José Gavazzo en el diario *El País*. Recuperado de: <https://www.enperspectiva.net/home/motivaciones-contradiccion-perfil-psiquiatrico-jose-gavazzo-manuel-laguarda/>
- Mackal, P. K. (1979). *Teorías psicológicas de la agresión*. Madrid: Pirámide.
- Najmanovich, D. (2019). De la pedagogía de la crueldad a la ecología del cuidado. Conferencia dictada en el *X Congreso de FLAPPSIP Figuras actuales de la violencia. Retos al psicoanálisis latinoamericano*. Montevideo, Uruguay. Recuperado de: [https://www.youtube.com/watch?v=\\_kghQRzBZKM](https://www.youtube.com/watch?v=_kghQRzBZKM)
- Sanmartín, J. (2002). *La mente de los violentos*. Barcelona: Ariel.
- Viñar, M. (2019, abril 17). El voto verde tres décadas después. En semanario *Brecha*, Número 1743. Recuperado de: <https://brecha.com.uy/el-voto-verde-tres-decadas-despues/>
- Viñar, M. (Comp.) (1998) *¿Semejante o enemigo? Entre la tolerancia y la exclusión*. Montevideo: Trilce.
- Zaltzman, N. (2007). *L' esprit du mal*. París: Éditions de l' Olivier.

# *e-laboratorio de niños*<sup>1</sup>. Trabajando en tiempos de COVID 19<sup>2</sup>



PATRICIA ARÉVALO PLÁ<sup>3</sup>, ELIKA CAPNIKAS<sup>4</sup>, VERÓNICA CORREA<sup>5</sup>,  
SANTIAGO FERNÁNDEZ<sup>6</sup>, JOSÉ GALLEGOS<sup>7</sup>, DINA GONNET<sup>8</sup>,  
JACQUELINE HIRSCHFELD<sup>9</sup>, ILANA LUKSENBURG<sup>10</sup>, PATRICIA  
NATALEVICH<sup>11</sup>, PATRICIA SINGER<sup>12</sup>, SOLEDAD SOSA<sup>13</sup>

La elección del título para esta presentación, *e-laboratorio*, nos encontró jugando con las palabras y su polisemia, tal vez como una forma de presentificar el juego, al que sentíamos estábamos en riesgo de perder en nuestro encuentro con los niños.

- 1 En diciembre de 2019 surgió un virus en Wuhan, China, que se propagó por todo el mundo declarándose una pandemia por la OMS. Alcanzó a Uruguay el 13 de marzo 2020.
- 2 A partir de ese momento hubo un drástico cambio en la vida social y económica de nuestro país, ya que como medida principal contra la propagación del virus se implementó un confinamiento social. Esto determinó que nuestro trabajo solo pudiera realizarse virtualmente.
- 3 Miembro Asociado de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. [patriciaarevalopla@gmail.com](mailto:patriciaarevalopla@gmail.com)
- 4 Miembro Asociado de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. [elikacap@gmail.com](mailto:elikacap@gmail.com)
- 5 Miembro Asociado de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. [vero.correa2008@gmail.com](mailto:vero.correa2008@gmail.com)
- 6 Miembro Asociado de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. [santiagofernandezdeleon@gmail.com](mailto:santiagofernandezdeleon@gmail.com)
- 7 Miembro Asociado de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. [josegallego.perez@gmail.com](mailto:josegallego.perez@gmail.com)
- 8 Analista en formación. Instituto de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. [dinagon@adinet.com.uy](mailto:dinagon@adinet.com.uy)
- 9 Miembro Asociado de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. [jacque67@hotmail.com](mailto:jacque67@hotmail.com)
- 10 Analista en formación. Instituto de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. [ilanaluks@gmail.com](mailto:ilanaluks@gmail.com)
- 11 Miembro Asociado de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. [pnatalevich@gmail.com](mailto:pnatalevich@gmail.com)
- 12 Miembro Asociado de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. [patriciasinger@adinet.com.uy](mailto:patriciasinger@adinet.com.uy)
- 13 Analista en formación. Instituto de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. [lic.soledadsosagutierrez@gmail.com](mailto:lic.soledadsosagutierrez@gmail.com)

Es así, que *e-laboratorio* revela algunos de los sentidos que este espacio está teniendo para nosotros en la actualidad; *e* en el lenguaje propio de internet, como prefijo, refiere a la versión electrónica de un determinado concepto. Por ello nos resuena en lo que sentimos como una migración del conocido set analítico a la versión remota, electrónica o virtual.

El fenómeno pandémico impacta profundamente en la dimensión social que nos implica a todos. Nos coloca en simultaneidad con nuestros pacientes como espectadores y partícipes de una realidad, compartiendo de una forma muy pregnante la contundente escena social que se desce-rrajó ante nuestros ojos.

¿Cómo rescatarnos de una inercia paralizante? ¿Cómo mantener la asimetría con la nueva escena que estamos viviendo? ¿Cómo seguir sosteniendo nuestra escucha y el despliegue de lo íntimo?

¿Cómo ahora poner el cuerpo sin el cuerpo? Un enorme desafío, y es desde este impacto que sentimos al Laboratorio como *e-laboratorio*, en tanto lugar de encuentro que nos ayuda en la labor de ligazón de este acontecimiento, para hacerlo representable, y en un a posteriori conceptualizar nuestra práctica.

Esta situación, como cualquier otra, podría llegar a tener un efecto traumático en función de su articulación con la historia vital de cada niño y cómo sea resignificada.

No tenemos pretensiones de desarrollos teóricos en este momento, por la particularidad que marca este tiempo; solo queremos compartir este intercambio a través del espacio fermental en el que ha devenido el Laboratorio para nosotros. Es momento ahora de transcurrir la experiencia que impacta en nuestro oficio y en nuestras personas.

La llegada de la Pandemia a Uruguay nos encontró, en el Laboratorio de niños, preparando un trabajo para el congreso de la Federación Psicoanalítica de América Latina, a desarrollarse en Montevideo, en setiembre de 2020, en el que reflexionábamos sobre los dispositivos electrónicos en la infancia y su articulación con la estructuración psíquica. Nos preguntábamos si eran «cruz o palanca», confesando nuestra ajenezidad a la esencia de estos, sintiéndonos extranjeros en los parajes virtuales. Con el confinamiento exhortado a que realizaran las personas, esos mismos instrumentos y dispositivos, en forma vertiginosa, se transformaron en los

vehículos a través de los cuales se nos hacía posible continuar trabajando con nuestros pacientes. Paradoja a la que nos enfrentó la vida.

Se nos impuso la nueva realidad y nos vimos obligados a renunciar a nuestro consultorio, a sus materiales, juguetes, cajas de juego y sobre todo renunciar al encuentro presencial con los niños, motor de nuestro trabajo en transferencia. Esto nos llevó a preguntarnos si sería posible generar otro tipo de encuentro con ellos.

Fue unánime el desconcierto y diversas las estrategias y reacciones que tuvimos. Unos optamos por suspender todas las consultas con los niños, otros por mantener el contacto, pero solo con los padres en un primer tiempo. Algunos y de a poco empezamos a atender por video llamadas, Skype, Zoom.

En cada reunión del Laboratorio, que esperábamos con gran entusiasmo y ansiedad, fuimos tratando de procesar entre todos las nuevas experiencias que íbamos cosechando semana a semana, producto de los cambios de encuadre obligado. Poniendo en palabras la frustración, el impacto, nuestro dolor, nuestras ansiedades y los diferentes movimientos y malestares que provoca toda esta nueva realidad en cada uno.

Ensayábamos las nuevas herramientas y plataformas, entre nosotros, explorando las posibilidades de juegos e interacción que ofrecían. Teníamos que ganar esa familiaridad con el nuevo lenguaje en un terreno en el que los niños son nativos.

Poco a poco, fue apareciendo lo novedoso, cosas del orden de lo inédito en el trabajo con los niños y el análisis, de a poco y con mucho trabajo, se fue reanudando, en pequeños gestos, en sucesos mínimos y sutiles pero significativos.

Como en el juego, barajar y repartir de nuevo, se pusieron a la orden del día las resistencias de los niños, de los padres y de nosotros los analistas. Hoy, más que nunca, el análisis queda determinado por un trabajo de co-construcción del analista junto a los padres. La posibilidad de seguir sosteniendo el análisis de los hijos depende de la transferencia previa de los padres con el analista, de las rivalidades, pero también del compromiso y las alianzas.

Reafirmamos que el tratamiento se sostiene por la apuesta libidinal tanto del niño como del analista. El buscarse cada vez, con la ilusión de

recuperar el espacio de intimidad y encuentro, con la esperanza de reencontrar algo que se relanza una y otra vez.

En los niños más grandes nos conmueve ver como usan sus auriculares o le gritan a sus hermanos que no se metan, buscando la intimidad que por momentos se ve amenazada. También nos emociona recibir el mensaje de los propios niños a la hora pautada para empezar la sesión.

Nos instalamos en esta paradoja aceptándola, sabiendo que no la vamos a poder resolver y sí usándola para crear un espacio de producción significativa en el encuentro con nuestros pacientes. Al tolerar esta situación, sosteniendo las tensiones y ansiedades que surgen, intentamos lidiar con nuestras pérdidas, dando lugar a lo creativo y rico en el encuentro lúdico. Entendemos aquí lo creativo como la capacidad de jugar, y en este momento, el estar vivos.

Esta nueva situación nos enfrenta a diversos desafíos. Los niños más pequeños a veces necesitan a un adulto para que les dé apoyo tecnológico para tener su sesión. En otros casos, como estamos viendo en situaciones regresivantes, no les resulta posible separarse de uno de sus padres; la sesión virtual se torna un forcejeo con el celular o la laptop. El analista corre el riesgo de sentirse paralizado, observando algo que ocurre en «otra casa». Cuán distinto podemos manejarlo en el consultorio, con otros tiempos, la presencia física de los tres, los cuerpos, las miradas, la respiración. Cuántas veces ante una situación así, ¿invitamos al padre a pasar y tener una sesión conjunta? Ahora, en la virtualidad, también algunos de nosotros hemos optado por mantener una sesión por video llamada con el niño y uno de los padres. Un nuevo desafío, con dificultades a sortear.

#### ¿RENUNCIAR O RE-ENUNCIAR?

A partir de la lectura de un texto de Carlos Nemirovsky esta pregunta comenzó a cobrar fuerza. ¿Estamos renunciando o re-enunciando?

Sentimos que el Laboratorio devino elaborativo, que pudimos recrear un espacio institucional que nos devuelve el investimento de nuestra función analítica. La incertidumbre en el trabajo analítico es constante y propia del análisis, pero en estos tiempos donde se convulsiona el encuadre,

tan reasegurador para nosotros, se vuelve más acuciante la pregunta: ¿qué estamos haciendo?

Procesando las pérdidas, las limitaciones y los tropezones que nos vamos dando, también vamos, paradójicamente, encontrándonos con maneras creativas que nos permiten pararnos mejor frente a la pantalla, para ir al encuentro con el paciente. Es desde este lugar que nos sentimos re-enunciando, construyendo nuevas formas de trabajar analíticamente con niños, con la «ilusión» de que sea algo temporario, acompañando esta circunstancia sanitaria.

Pero también nos preguntamos, ¿qué permanecerá de estos cambios?, ¿cuánto se transformará nuestro trabajo analítico a futuro?, ¿qué huellas-nuevos enunciados dejará esta pandemia?

#### REPENSANDO EL FORT DA, LO POTENCIAL Y CREATIVO

Hoy en la virtualidad, la escena se abre en cada pantalla con la palabra: «¿Estás?» La presencia del analista está construida frágilmente desde la mirada, (¿imagen?) y la voz. Si pensamos la mirada como objeto pulsional, nos preguntamos: ¿qué estatuto tendría hoy la mirada a través de imagen? ¿Cómo pensar la mirada desde la imagen virtual? ¿La imagen sin mirada?

Nos encontramos con nuestros pacientes en la paradoja: «estar-no estar y estar no estando». Tuvimos que reconstruir nuestro posicionamiento a través del uso de los dispositivos de una forma que nos alejara de la omnipotencia o de la impotencia, dos caras que nos podrían haber llevado a una situación persecutoria o de desamparo. Nos rescatamos así, de una posición tanto maníaca como melancoliforme.

La pérdida se pone mucho más de relieve porque está fragilizada la presencia. No tenemos la materialidad que antes nos sostenía desde otros canales sensibles que daba la presencia real, como el tacto, el olor, el consultorio a puertas cerradas como extensión del cuerpo del analista. Estamos como en una preparación angustiada porque la pérdida está subrayada por nuestra notoria vulnerabilidad, apoyada y dependiendo hasta en las posibilidades del Wifi. Temiendo y preguntándonos cada vez, si podremos ofrecer un ámbito en el que se pueda desplegar el campo transferencial.

Nos encontramos con que para el niño el momento de cortar la video-llamada es un momento muy distinto, privilegiado; quieren ser ellos los que tienen el control de interrumpir la conexión, haciéndonos desaparecer. Del mismo modo, muchos se van de la pantalla y no los podemos ver. Asimismo, la dificultad de separación se expresa en el pedido de cortar al unísono, juntos. También cuando enfocan la cámara en cualquier escenario de la casa, un techo, la cama, el piso, en un intento de elaborar la pérdida, como el nieto de Freud que arroja el carretel y luego lo trae para reencontrarlo.

En Freud, este juego del carretel es una respuesta a la ausencia de la madre, para tolerar la espera, creando un juego, un espacio de mediación de la satisfacción de la pulsión, en un trabajo de simbolización. La ausencia se inscribe como una pérdida que lo lleva a un trabajo de elaboración psíquica, reconociendo la alternancia presencia-ausencia.

Paulatinamente, nos fuimos encontrando con un trabajo en potencia, que nos llevó a buscar nuestra propia plasticidad psíquica, a la vez de ir aprendiendo en forma rápida un lenguaje nuevo, como quien emigra del terreno del consultorio conocido al terreno tecnológico cuasi desconocido como medio de trabajo.

Los analistas sabemos que estamos siempre «emigrando» de los saberes totalizantes y las certezas, pero esto se impuso diferente. Obligados a dejar algunos de nuestros referentes conocidos del encuadre, nos encontramos como los emigrantes que se enfrentan al aprendizaje de nuevos lenguajes, nuevos códigos. Lo que nos era *familiar* del trabajo, abruptamente debió transformarse, arrojando un velo *unheimlich* con ello. Lo familiar rápidamente puede volverse ominoso.

Rescatamos la imagen del emigrante porque el análisis es andar, es el camino. No hay lugar donde llegar. Vemos aquí una experiencia que nos sacude algunas certezas.

Como analistas nos ofrecemos en transferencia a «ser usados como objeto» de un modo creativo, habilitador y elaborativo de las ansiedades y angustias en juego. Nos ofrecemos a estar disponibles y acompañar, como objeto a ser usado

En relación a la transferencia, es de subrayar que esta situación de mundos superpuestos, que nos empareja a todos, atenta contra la asimetría en la que descansa el posicionamiento analítico. Pensamos que es la trans-

ferencia y el campo analítico lo que nos coloca en otro lugar específico y diferente de los otros actores y referentes con los que cuenta el niño y su familia. Nuestra especificidad es el trabajo *con* y *en* transferencia, sosteniendo el lugar de supuesto saber, desde la demanda inconsciente que nos es dirigida y lo que nos sostiene desde nuestro encuadre interno en este contexto de cambios.

#### LA FANTASÍA DEL NIÑO Y LA EXHIBICIÓN DE LO ÍNTIMO

Un elemento fuerte de este drástico cambio de encuadre es el hecho de que nosotros, los analistas, hemos entrado a las casas de los pacientes. Es casi una constante que los niños nos muestren su casa, su dormitorio, sus juguetes, sus mascotas o nos hagan saludar a sus familiares.

El predominio de la imagen y su captura es innegable. ¿Cómo se juega en la transferencia este aspecto invasivo, *voyeur* y exhibicionista? Nos preguntamos si la realidad virtual, pero realidad al fin, hace obstáculo al despliegue fantasmático del niño, así como también en la mente del analista.

Son comunes los intercambios entre nosotros, compartiendo la sorpresa de conocer a través de la pantalla aspectos de la casa o de la familia del niño que eran imaginarizados, de otra manera. Al respecto, compartimos nuestro malestar por tener que presenciar tantas escenas. En nuestro oficio trabajamos con la realidad psíquica del niño, pero ahora nos sentimos muchas veces avasallados por la información que estamos obligados a presenciar. Ya no es solo la realidad psíquica. ¿Qué hacer con lo que vemos? *¿Hay una afectación en la abstinencia del analista?* ¿Podemos a partir de esta experiencia repensar el concepto de abstinencia? Todos estos son aspectos, creemos, que deben ser trabajados y sostenidos del lado del encuadre interno del analista, que queda tensionado por esta exigencia externa.

#### ENCUADRE SIN CUERPO

¿Es el encuadre lo que más está en jaque? Todos nos confesamos agotados por esta nueva modalidad de trabajo: cansancio psíquico, físico, la voz, la mirada sostenida tantas horas tratando de reconstruir el encuentro a

través de la pantalla. En un trabajo en que ponemos el cuerpo, con esta nueva forma, generamos la ilusión que estamos, pero sin estar físicamente. ¿Hasta dónde estas limitaciones son las que tratamos de compensar? y quizá ¿es desde allí que deriva nuestro mayor cansancio?

También «por y en» el cuerpo se centran ahora nuestros temores: por el virus desconocido, por nuestros seres queridos. Esa dimensión del cuerpo también está presente y nos atraviesa, en cada uno con resonancias diversas.

¿Cómo se despliega el cuerpo erógeno en transferencia sin su materialidad? Se deben disponer de recursos simbólicos mínimos suficientes para lograr metaforizar la presencia en ausencia del analista. Pero la experiencia transcurrida nos lleva a pensar que tal vez sí sea posible con algunos niños, con poca disponibilidad simbólica, trabajar con esta modalidad remota.

Asimismo, esta situación nos impide poner el cuerpo para contener los desbordes de los niños, contención entendida como interpretación en acto que implica poder calmar al niño con nuestro cuerpo.

#### ECOS DE INCERTIDUMBRE

En psicoanálisis sostenemos la incertidumbre de lo incognoscible de cada uno, razón y corazón de nuestro trabajo. Esta contingencia, marcada por la incertidumbre social colectiva, se enlaza y resignifica en la historia de cada uno. Es así que entendemos se trata de dos tipos de incertidumbres, una de las cuales hace a la especificidad de nuestro oficio y la otra de índole social. Es en los pliegues íntimos de la interfaz de estas dos dimensiones que el trabajo trata de ahondar, haciendo dialogar el impacto de lo real con los efectos del inconsciente en el trabajo con nuestros pacientes.

Señalamos una vez más, que esta situación externa ha puesto en tensión la abstinencia y la transferencia en nuestro quehacer con los pacientes. Quedó en evidencia más que nunca que lo que nos sostiene, pese al cambio real en el encuadre, es nuestro encuadre interno. Sabemos que esto, como todo lo que sucede en el campo transferencial, debe ser integrado en el trabajo con el paciente.

Estamos en tiempos de transcurrir la experiencia, sabiendo que mucho quedará a futuras resignificaciones. Aun así es este un intento de poner

en palabras y rescatar la especificidad y compromiso con nuestro oficio, siempre uno a uno, siempre artesanal y abierto a la incertidumbre, que en este caso se redobla por el eco con el afuera. ♦

## RESUMEN

La elección del título para esta presentación, *e-laboratorio*, nos encontró jugando con las palabras y su polisemia, como una forma de presentificar el juego, al que sentíamos en riesgo de perder en nuestro encuentro con los niños.

Es así, que *e-laboratorio* revela algunos de los sentidos que este espacio está teniendo para nosotros en la actualidad; *e* en el lenguaje propio de internet, como prefijo, refiere a la versión electrónica de un determinado concepto. Por ello nos resuena, en lo que sentimos como una migración del conocido *setting* analítico a la versión remota, electrónica o virtual.

Se nos impuso la nueva realidad y nos vimos obligados a renunciar a nuestro consultorio, a sus materiales, juguetes, cajas de juego, y sobre todo al encuentro presencial con los niños, motor de nuestro trabajo en transferencia.

Esta situación externa ha puesto en tensión la abstinencia y la transferencia en nuestro quehacer. Quedó en evidencia más que nunca, que lo que nos sostiene, pese al cambio real en el encuadre, es nuestro encuadre interno. Sabemos que esto, como todo lo que sucede en el campo transfe-rencial, debe ser integrado en el trabajo con el paciente.

*Descriptor:* PSICOANÁLISIS DE NIÑOS / INTERNET / LO VIRTUAL / FORT-DA / IMAGEN /  
ENCUADRE PSICOANALÍTICO / TÉCNICA PSICOANALÍTICA EN NIÑOS / PSICOANALISTA / CAMPO  
PSICOANALÍTICO / RESILIENCIA / VULNERABILIDAD / REGLA DE ABSTINENCIA / INTIMIDAD  
*Descriptor candidato:* pandemia

## ABSTRACT

The selection of this title «e-lab», came across us playing with words and its polysemy, as a way to presentify game, which we felt was at risk of being lost in our encounter with the children.

Thus, «e-lab» partly reveals what this space means to us nowadays. «e» according internet's proper language, as a prefix, refers to the electronic version of a specific concept. Therefore, it rings a bell in what we feel as a migration from the well-known analytic setting to the remote, electronic or virtual version.

As this new reality was imposed, we were forced to resign our offices, its materials, toys, game boxes and above all, the face-to-face encounter with the children, our jobs motor.

This external situation has made abstinence and transference of our daily lives uneasy. It was made redundant, more than ever; that what hold us together, in spite of the undeniable change regarding framing, is our inner framing. We know that this, like everything that happens in the transference field, must be integrated in our job with the patient.

*Keywords:* PSYCHOANALYSIS OF CHILDREN / INTERNET / THE VIRTUAL / FORT-DA / IMAGE / ANALYTIC SETTING / PSYCHOANALYTIC TECHNIQUE IN CHILDREN / PSYCHOANALYTIC FIELD / RESILIENCE / VULNERABILITY / RULE OF ABSTINENCE / INTIMACY / PSYCHOANALYST  
*Descriptor candidato:* pandemic

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baranger, M., Baranger, W. & Mom, J. (1982). Proceso y no proceso en el trabajo analítico. *Revista de Psicoanálisis, Argentina*, 39(4).
- Freud, S. (1920). Más allá del principio de placer. En *Obras Completas*, Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- Guerra, V. (2005). Subjetivación en la adolescencia y cambios culturales; ¿nuevas formas de inscripción? *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 102, pp. 41-60. Montevideo: Asociación Psicoanalítica del Uruguay.
- Meltzer, D., Bremner, J., Hoxter, S., Weddell, D. & Wittenberg, I. (1979). *Exploración del autismo; un estudio psicoanalítico*. Buenos Aires: Paidós.

- Missonnier, S. (2015). Nuevos territorios: lo virtual. En: *Culturas adolescentes: subjetividades, contextos y debates actuales* (Cap. 10). Buenos Aires: Noveduc.
- Nemirovsky, C. (s.f) Hacer psicoanálisis hoy "encuentros sin cuerpos" [Comunicación en Facebook]. Winnicott Argentina (23 de abril de 2020). Recuperado de: <https://www.facebook.com/groups/1451204084996427/permalink/3117087115074774/?sfnsn=mo>
- Pelento, M. L. (2004, setiembre 1 al 3). La adolescencia y los objetos culturales. Conferencia presentada en Coloquio *Pensar los Adolescentes Hoy; en la Frontera de lo Psíquico y lo Social*, Montevideo.
- Ponzoni de Teuten, A. (2015). Exploraciones virtuales en la adolescencia. En: *Culturas adolescentes: subjetividades, contextos y debates actuales* (pp. 169-174). Buenos Aires: Noveduc.
- Ulriksen de Viñar, M. (2008). Construcción del encuadre en psicoanálisis de niños. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 96, 24-30.
- Winnicott, D. W. (1968). El uso de un objeto y la relación por medio de Identificaciones. En: *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa.

# Movimientos psicoanalíticos en tiempos de viralidades



GRISELDA REBELLA<sup>1</sup>

## INTRODUCCIÓN

La situación de cuarentena por la pandemia de Coronavirus del año 2020 nos ha llevado a cuestionarnos si es posible escribir sobre una experiencia mientras se está viviendo. Implica acercarnos a la incertidumbre del momento para ir pensando, escuchando, estimulando nuestra necesidad de comunicarnos e intercambiar sobre lo que hacemos. Hemos compartido ideas acerca de cómo transformar los análisis «de diván» en un encuentro por Skype, Zoom o videollamada, y cómo instrumentar el análisis de niños sin la participación del cuerpo presencial de ambos y el juego compartido. ¿Cómo se ve afectada la estructuración psíquica del niño cuando el contacto físico con los otros, que es un aspecto fundamental, hoy se ha visto restringido? El abrazo y el beso que antes se le pedían al pequeño, se ha limitado, al igual que el conocer de los límites corporales, que se potencia literalmente tocando y rozando al otro semejante.

Nos preguntamos acerca de la resignificación del lugar del otro, del cuerpo, del espacio yo-no yo y su construcción en la mente de los tempranos. Los conceptos de adentro y afuera, interno y externo, han sido convocados para repensarse una y otra vez, desligándose de los mandatos «reales» de emergencia sanitaria, para posicionarnos desde el pensamien-

1 Psicoanalista. Miembro Asociado de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. [grisr@netgate.com.uy](mailto:grisr@netgate.com.uy).

to psicoanalítico. El impacto inicial de la pandemia nos llevó a reflexionar, en nuestra comunidad psicoanalítica, aproximando experiencias de distintos países y culturas, con diferencias teóricas, pero también de entornos, fantasías y grados de peligrosidad, conscientes e inconscientes. Estas divergencias en vez de separarnos nos han unido, encontrándonos pensándolas y relativizándolas juntos. Es entonces, que surge la tentación a la escritura siguiendo la convocatoria de la Revista, que propone una transmisión sobre el tema del Otro-Yo-otro, ¿desde Lacan, Freud, Klein, Bion o Winnicott? Cuán variado se tornó el espectro en nuestra mente, sabiendo que cada uno ha aportado generosamente con su pensamiento frondoso en torno a esos aspectos. Los analistas muchas veces nos definimos por las líneas teóricas que elegimos o privilegiamos, a la vez que las instituciones estimulan y forman a sus candidatos y analistas, de manera plural.

Concordando con Arbiser (2009), planteo la importancia de compatibilizar las convergencias y discriminar las divergencias entre los diferentes autores psicoanalíticos con los que nos nutrimos y que nos han legado un valioso «arsenal» teórico. El psicoanalista en general, más allá de sus preferencias teórico-técnicas, suele ser plural y permeable, y pone a trabajar en su mente, frente a la clínica, diferentes paradigmas.

Muchas veces se ha planteado que las teorías a las que nos acercamos, junto al análisis personal, a la experiencia de vida y de la clínica, las supervisiones y el encuentro con maestros y pacientes, van creando una verdadera caja de herramientas siempre disponible en sesión.

En nuestro medio Fanny Schkolnik (2016) plantea para las diferentes teorías y técnicas psicoanalíticas una «zona de cruce» por donde pasan todas ellas, ubicando allí la necesidad del paciente de «un mayor conocimiento de sí a través de la experiencia de análisis» y a «los pilares de la técnica (asociación libre, encuadre, transferencia y regla de abstinencia)» (p. 186). De esta forma, dice Alizade (2002), «el analista forma escuela por sí mismo, aunque profese en una capilla determinada. En las profundidades de su ser es único: sin saberlo quizá es analista propio, y no tiene otro potencial analítico.» (p. 1). Tomaré conceptos básicos de tres autores clásicos, pero no por eso menos vigentes en la medida que nos permiten reflexionar críticamente. Intentaré mostrar cómo pueden colaborar, in-

tegrados en la mente del analista, al «mayor conocimiento de sí» que el paciente requerirá del trabajo clínico posible.

#### ENTRAMADO TEÓRICO-CLÍNICO

El concepto del «yo» en psicoanálisis no deja de ser un tema complejo y las diferencias teóricas en torno a su génesis en forma y tiempo parecen ser radicales. Freud, Lacan y Klein vivieron guerras y posguerras, y, aun así, mientras afrontaban esa dura realidad, pudieron desarrollar su teoría y transmitir su técnica y su clínica generosamente. En este 2020 de hoy, salvando las distancias, en los webinarios y seminarios donde se plantea el psicoanálisis en tiempos del Covid 19, se ha recurrido frecuentemente a ellos para recordar el legado que nos han dejado.

Sigmund FREUD necesitó de construcciones míticas para postular la existencia del aparato psíquico y sus orígenes. Algunos conceptos se conforman en forma ambigua, posibilitando una manera de pensar en la que al momento de nacer el hombre cuenta con cierto psiquismo y las posibilidades dadas para la formación paulatina del aparato, pero también otra en la que ya estaría conformado desde el comienzo de la vida, como un continente a la espera de contenidos. El aparato psíquico, así como sus concepciones de yo real primitivo, yo-placer purificado, yo real definitivo, sentimientos y fantasías inconscientes, conscientes y preconscientes, la alucinación fallida en sus posibilidades de examen de la realidad, la negativa, el yo, el ello, el superyó y otros, son conceptos difíciles, cuestionados una y otra vez. «Freud volvió a lo largo de los años sobre la idea de realidad; ¿qué es el afuera y el adentro, la realidad psíquica y la externa?; ¿qué es lo incognoscible?»; ¿cuánto influye la metapsicología del analista en su mente? «Nuestro acercamiento a la realidad como tal, para el psicoanálisis, es distorsionado, selectivo, incompleto.» (Rebella, 2004, p. 64).

Juan es un paciente como podrían ser muchos de los que ha visto un analista de niños hoy, pero a su vez, también podemos decir que el encuentro transferencial hace a lo único y peculiar del entre dos analítico. Con sus 9 años de edad al comienzo del tratamiento, su transmisión de la realidad de sus vínculos es muy distante de la que describen sus maestros y familiares. «*Siempre me están molestando y me dicen adoptado. ¡Yo sé*

*que no soy adoptado, pero si también me dicen engendro, me da una rabia! Me quedo callado, quieto. Es como el juego del congelado.»* Su madre dice que en el colegio Juan pelea con todos, y los maestros y padres de otros niños se han quejado de la agresividad verbal y física que expone frente a sus pares. Genera preocupación que pega, escupe, insulta y muerde. Trabajo en sesión su vivencia de congelamiento, priorizo la realidad psíquica por sobre los discursos del ¿afuera? que se ha colado dentro, tratando de pensar en términos transferenciales el porqué de este desencuentro de «realidades». ¿No las registra? ¿O no puede compartirlas en sesión? En base al material de varios encuentros, pienso que es posible que Juan se estuviera defendiendo «congelando» defensas y recursos que antes le han sido efectivas, pero que hoy no le están ayudando a controlar su rabia e impulsividad que se le escapa y destruye, seguramente generándole tal angustia que lo lleva a desmentir la percepción del acto.

Los modelos que configuran una particular forma de pensar al yo, al no-yo y al otro, también nos aportan si los abordamos con la interrogante clínica respecto a las teorías, ¿quién o qué es el otro?; ¿a quién o qué representa?; ¿identificaciones, representaciones? En cuanto al modelo freudiano, desde los primeros esbozos del adentro y el afuera, vinculados al yo real primitivo, es pensado en 1896 en la carta 52 en torno a la inscripción de huellas mnémicas que investidas dan lugar a representaciones asociadas entre ellas. Según Laplanche (1968), las primeras resultan de la experiencia y del encuentro con el otro y se integran al psiquismo como la reproducción de una percepción anterior. En esta dirección podemos pensar, con prudencia, que Juan expresa los efectos de una huella-representación «congelada» que se coló, siendo más que su contenido propio, para expresarse distorsionando la realidad, sin contemplación por el contexto.

Esta concepción tan ordenada de las huellas mnémicas freudiana, reiterada en *La interpretación de los sueños* (1900), parece derrumbarse en 1924 con su artículo *Notas sobre la pizarra mágica*, donde, en el ámbito de una nueva tópica, compara este artificio con la estructura del llamado «aparato perceptivo del alma». Si bien la huella se vuelve perdurable, está sujeta a las consecuencias de miles de inscripciones superpuestas y a la desfiguración producto del desplazamiento y la condensación, cuestión que rompe con la posibilidad de un registro ordenado cronológicamente.

Entonces agregamos que no es posible extrapolar la experiencia que hace a la representación de «congelamiento» o del «engendro» sin tomar en cuenta las complejidades que desfiguran aquella experiencia original que puede haberle dado lugar y ha condensado distintas vivencias. El concepto de representación como aquello que del objeto viene a inscribirse en los «sistemas mnémicos», alude a sus orígenes. Conformada como resultante de las primeras experiencias del bebé en relación a las mamadas —un color, un olor, la textura del camión de la madre al darle su alimento— surgen las primeras huellas mnémicas, que, investidas, llamamos «representaciones cosa». Encuentro mítico, originario, que marca con las vicisitudes de la experiencia de satisfacción, fundante del aparato psíquico freudiano. Trazas del «otro auxiliador» que lo nominará y señalará con la impronta de su propia expectativa. Para Freud, cada reencuentro genera una marca, pero esta, al igual que el trazo en la «pizarra mágica», nunca es la misma; en el terreno de la experiencia algo de lo diferente, inconscientemente se hace lugar, generando una pérdida. Desde estos orígenes, Freud propone una concepción de incorporación de la experiencia en el psiquismo, compleja y marcada por el encuentro con el otro que va implicándose paulatinamente, al igual que el yo del sujeto.

La «huella» no llega en acto a la consulta, sino que algo es descrito verbalmente de manera antagónica por Juan y por los otros. Freud agregará algo más: «el sistema preconsciente nace cuando esa representación-cosa es sobreinvertida por el enlace con la representación-palabra que le corresponde» (1915b). Este enlace brinda la posibilidad de acceso a la consciencia de representaciones, para poder ser nombradas. Se produce una organización psíquica más alta y el relevo del proceso primario por el secundario que gobierna el interior del preconsciente con los restos de la palabra oída. Ingresa entonces el lenguaje que ya estaba allí, preexistiendo al sujeto y portando su potencialidad simbolizante y la cultura que lo excede. Palabras como «congelamiento», «engendro adoptado», resuenan en mí en dos niveles: el de algo compartido culturalmente y simbólicamente, y también como legado de nuestra historia analítica con Juan, donde remiten a vivencias muy primitivas de rechazo que en parte han sido analizadas. Fantasía de quedar fusionado monstruosamente a su madre, donde tal vez la adopción puede figurarse como un intento de

incluir un otro-tercero separador, «madre biológica» fantaseada, pasible psíquicamente de incorporar un corte necesario para él.

En *Introducción del narcisismo*, Freud (1914) modificará su teoría del yo que surge amenazado desde varios flancos, como gran reservorio de libido que investiría al objeto. Allí dejará claro que, para él, el yo no existe desde un principio, ni tampoco aparece como el resultado de una diferenciación progresiva, siendo que para constituirse requiere de una nueva acción psíquica. Se marcará una diferencia irreconciliable con Klein. Será en 1923, fecha de la nueva tónica, donde la distribución de ello, yo y superyó se superpondrá a la primera de consciente, preconsciente e inconsciente, mostrando un aparato que va cobrando cada vez mayor complejidad metapsicológica, y donde los aspectos inconscientes del yo cobran mayor fuerza teórica, actuando en forma activa sobre el ello.

La amenaza parece surgir desde adentro en Juan, congelándolo en sus posibilidades yoicas de investir al objeto, captando con sus «antenas investigadoras» una realidad percibida a su manera, imposibilitado de ejercer un control sobre la impulsividad del ello. El objeto del que habla Freud tal vez se integró como una representación interna investida, que reaparece en el discurso de Juan de una manera coherente pero empañada por su modo inconsciente de construirla en la peculiaridad del desplazamiento y la condensación efectuada sobre sus contenidos psíquicos.

Melanie KLEIN recoge la complejidad que Freud nos desafía a tomar, partiendo de la metapsicología freudiana, y separándose de ella, para postular un objeto, un yo, un sujeto y un psiquismo diferentes, conceptualizados en un mundo interno pleno de múltiples relaciones de objeto. El yo kleiniano destaca por la precocidad y la fuerza desde el nacimiento para efectuar el primer movimiento de «deflexión hacia el exterior de la pulsión de muerte», que da inicio a una relación de objeto clivada, parcial, construyendo un objeto o «pecho bueno interno» y un objeto o «pecho malo externo», según se viva como gratificante o frustradora la experiencia.

Los padres de Juan transmiten que este no dejaba nunca de llorar desde que nació, rechazando el amamantamiento. La madre no sabía cómo calmarlo hasta que descubrieron que la abuela, con un movimiento arrullador particular, lograba que se calmara; la madre lo comenzó a usar, sin mucho acierto al comienzo. En esa posible inconexión entre madre e hijo, Klein

vería la fuerza de los impulsos pulsionales destructivos, y no tanto lo vincular, sino que el bebé kleiniano parece nacer con muchos más aspectos constitucionales de los que conceptualizara Freud. Los instintos tendrán su expresión mental en la fantasía inconsciente. Por consiguiente, para Klein esta existe desde el comienzo de la vida, así como la pulsión y el yo que la deflecta. Marcado por el encuentro con un objeto construido por él, el adentro y el afuera en esos inicios del psiquismo parece desdibujarse aún más en Klein que en Freud. Para el bebé nunca estarán más distantes, para la teoría kleiniana, nunca más difusos sus límites. Esa madre real de la que habla muchas veces ella pero que no conceptualizó suficientemente en cuanto a lo que pasa en su mente —cuestión que sí tomaron Winnicott (1967) y Bion (1962) — transmite por vías inconscientes más de lo que cree, generando en el ámbito psicoanalítico interrogantes acerca de la construcción del psiquismo, cuando una madre no logra comprender los dinamismos de su bebé y no consigue «calmarlo». Parece perderse la posibilidad de lograr un equilibrio entre satisfacerlo y ayudarlo a procesar la frustración. Con el concepto de «presencia corpórea de la madre» o «madre real» externa, Klein alude a un conocimiento de una realidad fáctica aprehensible solo parcialmente, pero a la que se le dará lugar en mayor medida en la posición depresiva. En la esquizoparanoide, un yo inicial, que es precario y poco integrado, se cliva junto al objeto y la pulsión. ¿Qué pasa con Juan desde esta perspectiva? La posible respuesta se encuentra perdida en la prehistoria de los orígenes. Pero podemos hacer hipótesis pensando el entramado psíquico como un tejido único para cada quien, en el que se exhiben huecos como huellas de la no presencia del objeto. Podría concebirse como una desestimación, donde gran parte de lo que se vivenció en la experiencia no ha dejado objetos o marcas suficientemente simbolizadas de ella, o como una desmentida de la percepción misma del «mundo externo». Podemos también acercarnos a las interrogantes que el discurso verbal y preverbal genera, para pensarlos en los entretelones de la creación de objetos primitivos muy hostiles prontos para ser evacuados, que posiblemente ya desde la oralidad, obstaculizaran el disfrute y construcción de experiencias gratificantes que hacen, al «objeto bueno», núcleo del yo. Cuando Klein describe que el objeto externo se construye simultáneamente con el interno, y la distancia entre ambos cualitativa,

alivia la ansiedad persecutoria, conforma la interrogante ¿de qué externo e interno nos está hablando? «En la mente del bebé toda experiencia externa se entrelaza con sus fantasías, y, por otro lado, cada fantasía contiene elementos de la experiencia real», (Klein, 1952b, p. 63). El otro, que es también un objeto para el bebé, parece ubicarse tanto dentro como fuera según la fantasía del que la construye. ¿Se dificultó su apropiación para Juan? Para Klein, cuando el objeto no ha sido integrado al yo, quedan como partes de este escindidas sin reconocimiento como algo propio. Tal vez la situación descrita desde los padres y maestros respecto de Juan, tiene en común, con estos objetos no asimilados, la sensación de extrañeza frente a algo que se rechaza como propio. Sostiene Hinshelwood que para Klein, en 1946, existen objetos asimilados al yo, junto a otros que no lo logran, «que permanecen ajenos dentro de la personalidad» y que «actúan como cuerpos extraños insertos en el self» (Hinshelwood, 1989, p. 289). El yo puede no tener fuerza para asimilar al objeto sin sentirse avasallado por éste. Es importante considerar el concepto de fantasía inconsciente, para comprender que cuando Klein habla de interno, externo, real, adentro o afuera, habla de un constructo en gran parte subjetivo de algo que es imposible concebir desde la mirada de un ojo desnudo.

El desarrollo del yo y la relación con la realidad dependerán de la capacidad temprana de este para tolerar la presión de las primeras situaciones de angustia, que permitirán que se establezca «gradualmente a partir de esa realidad irreal una verdadera relación con la realidad» (Klein, 1930, p. 226). Hablamos de la fuerza de las pulsiones destructivas y agregamos la complejidad posible en la construcción por proyección de un objeto parcial «malo interno» y «externo», que puede conducir al rechazo del pecho que la madre le ofrece a su hijo.

Klein trae las posiciones como funcionamientos siempre disponibles, que exhiben un dinamismo prendido del concepto de fantasía y que estructuran el psiquismo, (Ogden, 1992). En contacto con el otro, la madre real que existe, obviamente —pero al que el bebé tiene un acercamiento siempre parcializado por sus posibilidades psíquicas y los fenómenos introyectivos y proyectivos— proporciona al principio todo lo que él experimenta como su mundo. Esos esbozos iniciales del yo-no yo-otro-objeto, hacen marca. Los objetos internos pueden ser fantaseados y vivenciados

con la extrañeza que conforma a un otro interno que se puede omnipotentemente externalizar conformando un objeto externo. Este es diferente de la figura de la persona que supuestamente lo porta. «Hay muy pocas personas en la vida del bebé, pero las siente como una multitud de objetos porque se le aparecen bajo aspectos diversos», (Klein, 1952b, p. 63), cada uno estableciendo una relación de objeto particular.

Para Klein, en los comienzos de la vida, el yo no tolera la integración de las emociones contrastantes hacia el objeto-madre y pone en juego defensas extremas para aliviar la ansiedad. Esto crea un mojón para futuros recursos cuando el único alivio es separar objetos, creando uno terrible afuera y otro bondadoso dentro. Así, dice Juan: «*Ellos me molestan*», «*ellos me dicen...*» y luego «*Son molestosos, me insultan, me escupen, son los peores enemigos que puedo tener. Nunca los voy a invitar a mi casa. Yo estoy bien en casa con mi madre y mis juegos, con la computadora. Ahí me siento feliz.*» Parece mostrar por identificación proyectiva, aspectos propios puestos en los pares, creando un objeto persecutorio-otro-externo, y también uno «idealizado», corolario de aquel, expresado como aspectos de su casa-interior. Forma también de proteger al objeto bueno y preservarlo separándolo supuestamente del objeto persecutorio «nunca invitado». Para Klein, el terreno fundacional de la fantasía es tan imprescindible, que sin ella no es posible que exista vida mental. «*Crear fantasías es una función del yo*», lo que «*supone un mayor grado de organización yoica del que postulaba Freud*», y una relativización de toda posible objetividad, (Segal, 1964). De todas maneras, pienso que el mundo «externo» ingresa con hechos de la realidad, elementos simbólicos que no es prudente hacer a un lado. Colaborar a dinamizar los movimientos psíquicos integrativos posiblemente forme parte de nuestra función simbolizante y tercerizadora que permitirá aceptar al otro con sus imperfecciones. Para Klein, el yo se va desarrollando cobrando otras características, al igual que el objeto-otro, que va complejizándose y dejando atrás la claridad esquizoparanoide del blanco y el negro, ganando terreno los grises. Con el fortalecimiento de la posición depresiva surge un creciente sentido de realidad, variedad de gratificaciones, intereses y relaciones de objeto. El bebé sufre procesos de duelo y temor por su fantasía de haber perdido sus objetos más amados y haber dañado al objeto total, fundamentalmente, la madre. Este puede ser

puerta de entrada para que el psiquismo se abra a otros más. Pero estos objetos siempre, a lo largo de la vida, tendrán características subjetivas que el sujeto aportará de acuerdo a la peripecia psíquica presente en su estructura derivada de los avatares de las dos posiciones que ella describe. Cuando el yo no tolera las ansiedades depresivas, propias del duelo, puede volver a modos de funcionamiento más primitivos, esquizoparanoides, que implican ansiedades, fantasías y defensas particulares, como forma siempre disponible de recurrencia. Este yo kleiniano, en condiciones favorables, se va fortaleciendo y comienza a hacer uso de la represión, dándose una división fluida entre consciente e inconsciente.

Al cabo de un año de análisis, Juan dice en sesión: *«Hoy me invitaron a jugar al fútbol, pero no sé si voy a ir [...] Dijeron que solo tenemos la cancha hasta las ocho, y mi madre me puede pasar a buscar a las ocho y media. Si me quedo con ellos ese rato capaz que no me quieren, o me pelean, o capaz que no se queda nadie. [...] Es que no creo que les importe. Si me culpan de algo por el partido porque juego mal, capaz que los reviento.»* En términos kleinianos, muestra un pensamiento oscilante entre interpretar lo que pueda llegar a ocurrir de un modo esquizoparanoide o depresivo. Tiene temor retaliativo a que lo «peleen» como él ha hecho muchas veces. Parecería que está instalándose en la duda, que es propio de un funcionamiento depresivo, pero con incertidumbre y temor a la fortaleza de sus «objetos buenos» para resistir los embates posibles del «objeto malo». Teme entonces tanto al ataque como al desamor y al dolor, sin confianza plena en poder resistir los sentimientos de culpa y pérdida depresivos, teniendo que recurrir a funcionamientos esquizoparanoides que percibe destructivos. Se esboza la necesidad de fortalecer la represión de los impulsos para disfrutar la experiencia. La mirada del otro sobre él como alguien que no importa y al que se puede abandonar, se une y lo marca como un niño que no puede tolerar la frustración de que el otro no esté justamente donde, cómo y cuándo él lo quiere. Juan agrega: *«Yo sé que mi madre cuando me mira no ve el hijo que se imaginaba cuando estaba embarazada. Pero igual me quiere.»* Le pregunto qué se imaginaba la madre y responde que no sabe, pero no era a él. Juan supone el desconocimiento en la mirada de la madre-analista-pares, portando un fantasma desconocido nunca igualado.

Jacques LACAN toma el tema de la mirada en su trabajo sobre «el estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica» (1949), aportando en cuanto a un aspecto que ha sido intenso en el trabajo con Juan. Plantea cómo la mirada podrá ser operativa si en ella porta la habilitación simbólica para descubrir-se y convocar en él, cual el niño en «el estadio del espejo», una identificación posible, una «transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen» (p. 87). La asunción jubilosa de esta, que manifiesta ese pasaje del «cuerpo fragmentado» captado en un a posteriori, a una unificación corporal como paso imaginario que conducirá a la introducción en la matriz simbólica en la que el «yo» (je), se precipitará de la mano del Otro primero, su madre, en un tiempo lógico, no cronológico. Con la importancia de una mirada unificadora sobre la imagen fragmentada del infans, emerge a lo que Lacan llama la «forma ortopédica de su totalidad y a la armadura por fin asumida de una identidad enajenante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental» (Lacan, 1949, p. 90). En ese entrecruzamiento de miradas entre el infans y su madre se encuentra el misterio del otro, una madre que lo mira mirarse pero que a la vez habilita que él mire hacia ella, desprendiendo la mirada de él mismo, apertura narcisística mediante y necesaria, para encontrar la mirada del otro-madre-analista que le permitirá descubrir-se. En ese punto en el que la mirada del niño puede separarse de él mismo para mirar al otro, se encuentran todas sus posibilidades de encuentro simbólico (Guy Le Gaufey, 1998). Desde una vivencia de «cuerpo fragmentado», donde cada fragmento puede ser pensado como un «otro» para el infans, es posible acceder a una unificación corporal en vías a un descubrimiento habilitador de un otro que es y no es él mismo, devolviéndole la mirada desde el espejo. Mirada propia y del Otro que lo mira mirarse y porta en sí mismo la capacidad simbólica de propiciar la unificación de las partes en un todo.

Juan trae a sesión un juego en su celular: «*Mirá, el dinosaurio se forma de dinosaurios pequeñitos. Vos tenés que ir poniéndolos para formar el cuerpo de manera que quede formado el dinosaurio.*» Interpreto que me pide ayuda para que juntando las partes del cuerpo podamos formar la unidad, y él, contento, me mira sonriente captando que entendí. Dice: «*Es así, vos tenés que darte cuenta dónde puede ir, pero si no te imaginás*

*la figura entera es difícilísimo. ¿Lo hacemos?»* Me invita porque confía en que juntos podremos unir lo que a veces siente fragmentado. No es un psicótico, pienso que es un niño estructurándose que está peleando por unificar aspectos, restos de un pasaje por el «estadio del espejo» fallido en parte, pero que ha hecho una marca. Así Juan puede hablar sin saberlo, de obtener el logro de poder «imaginarse» el cuerpo integrado, para poder usarlo como patrón anclado en su mente. El niño construirá su yo (moi) en una identificación imaginaria, especular, con la imagen del otro (pero que lleva en sí prefigurado el je), el semejante, en una alteridad desdibujada pero que dará lugar a una concepción de otro en el sujeto, ordenador de la vida psíquica en un lugar donde este «está capturado en un orden radicalmente anterior y exterior a él, del que depende aun cuando pretende dominarlo» (Chemama, 1998, p. 488). Lacan (1963) va introduciendo complejidades en torno al tema y discrepancias con Freud, respecto al objeto, la angustia, el deseo, lo imposible de ser aprehendido, al adentro y afuera, y la representación que es metapsicológicamente diferente del significante, entre otros. Respecto al duelo, en niveles diferentes de Klein, sostiene que las postulaciones freudianas a este respecto no son suficientes, ya que:

Llevamos luto y experimentamos sus efectos de devaluación en la medida en que el objeto por el que hacemos el duelo era, sin nosotros saberlo, el que se había convertido en soporte de nuestra castración. Cuando ésta nos retorna, nos vemos como lo que somos, en la medida en que nos vemos esencialmente devueltos a esa posición de castración (Lacan, 1963, p. 125).

Hoy nos toca, como psicoanalistas, vivir los tiempos de pandemia, transitando con incertidumbre un aprendizaje y un duelo por las formas de vida y de trabajo perdidas transitoriamente y sustituidas por nuevas que tratamos de asimilar, caminando hacia modificaciones internas-externas para enriquecernos de la experiencia, en una realidad que se ha corrido y vuelto móvil, impidiendo el retorno al mismo lugar. Parecería que las palabras de Lacan nos acercan la noción de reencuentro con nuestra castración que imaginábamos sostenida por ese objeto que hoy duelamos, que nos hace redimensionar la fragilidad del ser humano frente a la posible enfermedad y muerte, precedida por muchas pequeñas «muertes», atravesados por la sexualidad y la idea de finitud. El cuerpo erógeno: ¿es

ausente al faltar del consultorio junto a la concreción del cuerpo a cuerpo del paciente-analista, que se nos ha escabullido?; la voz cambiada de ambos por los artificios electrónicos: ¿genera y mueve otros significantes? ¿Nos encontramos con nuevas formas de mostrar lo mismo o se generó un espacio-otro a investigar? ¿Se puede validar el análisis online? En esta experiencia que está siendo hoy, solo podemos esbozar que en la mayoría de los casos muchos analistas transmiten que hay proceso analítico, tal vez propiciado por lo que permanece en el encuentro. Quizá lo que es posible hacer perdurar más allá de las movidas del encuadre, es nuestra mente analizada que sigue trabajando y ofreciéndose al procesamiento psicoanalítico en sesión, cuestión que los pacientes perciben y responden a ello.

#### AÑO 2020. LA CLÍNICA EN PANTALLAS

Hemos apreciado cómo tanto para Freud como para Klein y Lacan, los orígenes del yo y del otro involucran el claroscuro de conceptos varios.

El año 2020 será recordado como el momento en que el prójimo tomó otra dimensión psíquica transitoria, en un tiempo de encierro. Al principio impactados frente a un virus migratorio que nos igualó en algún aspecto por nuestra fragilidad inmunológica, pero en el que nos permitimos conservar la asimetría clínica necesaria para trabajar. La mirada de las madres de nuestros pacientes ha vehiculizado muchas cosas; puede ser tranquilizadora o inocular miedo, peligro, encierro y para los menos afortunados, engolfamiento y no desarrollo del yo, sino detención, paralización. Vivimos en proceso de permanente movimiento interno para repensar todos nuestros valores y ser más solidarios, pero no es posible generalizar el peligro con que vive el otro la situación, el tipo de cuidados por el que las familias han optado, ni las posibilidades psíquicas con que cuentan. Derrida (1997) reflexiona sobre el lugar del *extranjero* y la asimetría del *anfitrión* que aloja al primero en esa posición. Tomando conceptos de Levinas, él nos habla de dar acogida a la alteridad del otro y de estar abierto a este en una disposición hospitalaria, que no es fácil, ya que esa irrupción del otro en «mí mismo» se establece desde antes de ser «yo mismo», por lo que ambos, tanto el anfitrión como el invitado, son rehenes uno del otro

desde el principio. Ese extranjero seríamos tanto nosotros en la mente de nuestros pacientes, transformados por los fenómenos transferenciales, como ellos, a los que alojamos en nuestra mente analizada y marcada por la alteridad y la terceridad. Todos tenemos un lado extranjero y de par para el otro, que, para algunos, se volvió con la pandemia un posible enemigo, portador de peligro y muerte en su interior, reactivando antiguas vivencias paranoides, similares a las que Klein nos describiera en un funcionamiento esquizoparanoide. Ninguna generalización hoy es posible. Han reaparecido formas xenofóbicas y segregacionistas que creíamos más atenuadas y que necesitamos repensar y darle significación. Freud hablaba de la compulsión a significar del ser humano, pero lo importante es que eso no cierre en este momento posibilidades de entendimiento más plurales.

¿Cómo se va adaptando nuestra función sin perder especificidad psicoanalítica? Según Bion (1962) es la función continente-contenido la que se pone en juego en el analista para hacernos cargo de los aspectos más atemorizantes del paciente y devolverle un contenido más tolerable para su psiquismo (función reverie). ¿Cómo alojar al otro, entonces, cuando hacernos cargo de aspectos tan dolorosos del paciente implica sostener los miedos aterradores potenciados y aumentados por una situación de la realidad donde todos somos pasibles de portar, sin saberlo, un virus tan temido? Al comienzo de la pandemia nuestra mente puede haberse visto disminuida transitoriamente en la capacidad continente habitual, pero rápidamente recuperamos su potencialidad y la asimetría necesaria para trabajar. Janine Puget (1982) sostiene que cuando analista y paciente viven la misma situación, hay que abrirle la puerta a eso en común y trabajarlo, porque la interferencia sino entra de otros modos en sesión, insistiendo y generando efectos y dificultades que, analizadas, portarán algo nuevo. Los cambios que trajo la pandemia tocan nuestros mundos superpuestos, pero no estamos en lo mismo, ya que nuestra historia y lugar es otro. En las sesiones online, parecería que el paciente es anfitrión de nosotros y que somos extranjeros en su territorio al «meternos en su casa». Sin embargo, quizás aquello fuerte, impalpable, pero esencial a nuestra disciplina, permanece, a sabiendas de que el extranjero siempre ha sido mirado con desconfianza en territorio ajeno. Hemos aprendido «mordiéndolo el polvo» de esa experiencia, integrándola para acercarnos a lo inconsciente del

paciente e interpretarlo. Al prestar nuestra mente para pensar contenidos que él solo no puede hacer, nos esforzamos por conservar nuestro lugar de anfitriones en ese lugar psíquico donde nos encontramos, sin perder la asimetría. Para eso es necesario que nuestra mente le siga haciendo lugar a esa función.

Tomaré palabras de Melanie Klein, para pensar el psicoanálisis infantil hoy, ya que fue una analista que trabajó antes, en medio de la guerra y luego de ella. Es importante contemplar al niño en plena estructuración psíquica. Nos decía, luego del análisis de Rita, una niña de 2 años y 9 meses de edad, llevado a cabo en su casa:

Llegué a la conclusión de que el psicoanálisis no debería ser llevado a cabo en la casa del niño. Pues encontré que a pesar de que ella tenía gran necesidad de ayuda y sus padres habían decidido que yo debía intentar el psicoanálisis, la actitud de la madre hacia mí era muy ambivalente y la atmósfera en general era hostil al tratamiento. Más importante aún, descubrí que la situación de transferencia- piedra fundamental del procedimiento psicoanalítico- sólo puede ser establecida y mantenida si el paciente es capaz de sentir que la habitación de consulta o la pieza de juegos, de hecho todo el análisis es algo diferente de su vida diaria del hogar. Pues sólo en tales condiciones puede superar sus resistencias a experimentar y expresar pensamientos, sentimientos y deseos que son incompatibles con las convenciones usuales. (Klein, 1955, pp.131-132).

La situación actual nos relanza interrogantes acerca del encuadre y nos hace recurrir a experiencias previas que no alcanzan para dar luz a lo que estamos viviendo. Se necesita un nuevo faro, que con el tiempo se encenderá con mechas varias que hoy se acercan desde muchos espacios. Casi todos los analistas hemos tenido que atender por video-llamada a pacientes, sea por enfermedad prolongada de estos o por accidentes, embarazos a quietud, viajes u otros. Como le pasaba a Klein allá por 1926, hemos vivido algunos casos en que los visitamos en sus casas, donde a veces la tensión familiar se veía aumentada con nuestra presencia. Vivimos la interferencia de la familia y la posible incomodidad de los pacientes y de las figuras reales de su entorno, expresada en su mirada ante la nuestra para con su

cuerpo en condiciones de intimidad excesiva. También tenemos muy buenas experiencias, pero no desconocemos que se agrega un elemento de importante complejidad que desdibuja mucho el terreno transferencial y hace a la necesidad de analizarlo. En todos los casos los pacientes mostraron su añoranza por las sesiones presenciales que al cabo de cierto tiempo se retomarían. Todos estos momentos dejaron marcas e hicieron su aporte a la peculiaridad de la historia analítica.

Hoy, frente a la pandemia por Covid 19, estas experiencias recordadas distan mucho de lo que estamos viviendo. Cuando interpretamos los miedos y temores que retornan con la afectación del entorno, nos responden, en el juego o verbalmente, que la realidad lo amerita. Los discursos sobre la peligrosidad y las implicancias económicas se han unido a las vivencias de falta de energía y empobrecimiento de recursos yoicos, intelectualizando con conocimientos de la economía de nuestros países que ven en la realidad ir aumentando día a día los números de personas en seguro de paro, o perjudicados en su posición laboral. Nos vemos empujados a pensar formas de cuidar al otro y cuidarnos, afectando lo menos posible el terreno transferencial, sabiendo que esta «realidad» puede volverse un obstáculo. El peligro instalado afuera campea en el interior de las consultas, donde todos podemos ser «virósicos», desprendiendo el término del discurso médico y del lenguaje informático de nuestra era para insertarlo en la fantasía de un peligro invisible que podemos portar cada uno dentro, sin saberlo. Metáfora del discurso freudiano, el inconsciente, la peste, surgiendo desde un «adentro» abierto que construye fantasías sobre algo invisible que siempre lo fue, en discursos con grandes variaciones de contenido: paranoico, obsesivo, neurótico, esquizoide, histérico, psicótico, más anclado en la realidad de la pandemia o más despegado y volátil, que muestra las fantasías engolfantes, desmentidoras, omnipotentes y otras de cada cual. Analizamos el cambio de encuadre, nos planteamos que lo esencial de nuestro trabajo no pasa por el diván, el horario o el lugar, pero todos conocemos las teorizaciones de Bleger acerca de los aspectos depositados en él y los riesgos de moverlo. Releemos sobre encuadre, escuchamos webinaros y teleconferencias de expertos y finos pensadores psicoanalíticos.

En este contexto, relato parte de una conversación telefónica con Juan en los días de interrupción de análisis por la cuarentena voluntaria sugeri-

da desde el Poder Ejecutivo frente a la emergencia sanitaria desde marzo 2020 en nuestro país. En este año de análisis se ha trabajado su tendencia a ubicarse como pseudo-adulto. Aspecto defensivo frente a las vivencias persecutorias que a veces lo atenazaban ante las experiencias dolorosas o frustrantes. Hacía una semana que no nos comunicábamos: P- *«Esta es una situación grave que va a afectar el desarrollo de la economía de todo el país si los gobernantes no hacen algo rápido que evite el derrumbe que se ha vivido en otros países»*. Frente a mi sorpresa que me deja muda, agrega: *«Ni vos ni nadie puede hacer nada si no los dejan»*. Le digo que parece que volvió el adulto que habla desde adentro de él. Entonces rompe a llorar, diciendo: *«Si mi abuela se lo agarra se muere»*. Se me ocurre que la angustia surge al rozar el borde especular que lo sostiene y la posible pérdida que adelanta un duelo que desde ya, desplazado, parece confrontarlo con su propia castración, sin poder hacer nada. Le digo que su familia está haciendo cosas para cuidar a la abuela y que los padres se pueden «derrumbar», pero se pueden recuperar como ha pasado en otras ocasiones, aunque él tema que no lo hagan tan «rápidamente» como lo necesita. Se trata de una intervención que calma el llanto y rescata al niño que, en ausencia de análisis, necesitaba a sus padres «gobernando» con solvencia. Intento pensar analíticamente, pero actuando adaptándome a un modo y contexto nuevo. Juan parece mostrar un aspecto regresivo que se pone al servicio de comunicar y elaborar su desvalimiento. Este es actualizado en transferencia en medio de un encuadre alterado pero sostenido, que permite la emergencia de angustias enmascaradas tras la cáscara del niño-adulto que da cátedra. La intervención de un tercero-analista logra quebrarla, para que surja su lado «niño», asustado y dependiente, a la vez que desconfiado de la posibilidad de ser cuidado por los adultos-padres-analista. Cuando la madre se percata de que el hijo llora, interrumpe la llamada tomando el celular y argumentando que lo va a distraer.

Parecería que Klein tenía razón respecto a la ambivalencia de los padres, que se tornan interferencia para el encuentro, en el ámbito de su dominio, donde se sienten cómodos. Las competencias se refuerzan y seguramente yo represento el objeto que lo angustia y la madre el que lo cuida. Cuidarlo podría ser metabolizar en ella las angustias de él y devolvérselas atenuadas (reverie, en Bion, 1962). Como si las palabras pudieran

contagiar algo de lo que se prefiere callar, «distraer», se acallan. El virus impalpable, mental, se desprende del coronavirus transformándose en un vehículo que cual peste psicoanalítica, traspasa pantallas y celulares y lleva a interrumpir la comunicación con Juan.

Reflexionemos: «¿la situación de transferencia —piedra fundamental del procedimiento psicoanalítico— solo puede ser establecida y mantenida si el paciente es capaz de sentir que la habitación de consulta o la pieza de juegos, de hecho todo el análisis, es algo diferente de su vida diaria del hogar?» «Capaz de sentir...» ¿En 2020, nuestros pacientes son capaces de sentir que al recibirnos en las pantallas en sus propias casas, el análisis sigue siendo algo diferente a su vida diaria del hogar?» Ese yo que para Klein se construye por interiorización de objetos desde el comienzo de la vida, como efecto de las pulsiones de vida y muerte, siendo el objeto bueno su núcleo, ¿está congelado por la invasión de objetos peligrosos en el afuera, hoy? ¿Qué es el afuera? ¿La habitación de consulta? ¿La analista? ¿La pantalla, el celular? ¿Dónde está el peligro? Me encuentro pensando que luego de las postulaciones sobre transferencia (Freud, 1914), de mundo interno (Klein, 1926), de encuadre interno (Bleger, 1967), de campo dinámico (Baranger, 1979), la «habitación» se puede establecer desprendida de lo concreto de la sala en sí, para cobrar un estatuto simbólico, como un espacio «diferente de su vida diaria del hogar». Luego de esa llamada telefónica que intentó ser un puente entre las sesiones presenciales y el tiempo de trabajo por Skype, le reintegramos su carácter simbólico al «lugar» de las sesiones que se reencuadran transitoriamente. Así, tal vez no es la ausencia de encontrarnos en el mismo consultorio lo que afecta nuestro trabajo, sino el impacto de reencontrarnos nosotros mismos cambiados por los elementos nuevos y peleando con la ausencia y la falta que se replica desde otro escenario, sin dejar de producir angustia. El encuentro con la materialidad del cuerpo tridimensional se hizo esquivo, pero pienso que no está perdido, siempre que el discurso lo mantenga en suspenso simbólicamente. Cuerpo de ambos que en su representación, imagen y fantasía parece presente, pero puede vivir en peligro por bombardeos que provienen de diferentes ámbitos.

En el niño hoy nos cuestionamos si la fragilidad más peligrosa de la interrupción de clases y la restricción de espacios de encuentro físico con los pares podría ser la mente de la madre y su familia, cuando ni en lo

individual ni en lo vincular pueden manejar bien situaciones traumáticas y el confinamiento los afecta. El nido acoge, junto a la esperanza y el amor, las fantasías fusionales, edípicas e incestuosas, y lo endogámico puede ganar terreno por legalización simbolizante de la norma «quédate en casa».

Es posible que al trabajo online con niños la falte la posibilidad de sostener con el juego habitual del cuerpo, quedándonos —y no es poco— otras formas lúdicas, la palabra y la imagen bidimensional de la pantalla. La voz transmite mucho en su ritmo, timbre, entonación, intensidad, pero parecería que perdemos una enorme comunicación que proviene del cuerpo erógeno, que en su materialidad tensional produce palabras, parte de los gestos, de la comunicación preverbal, aspectos que los analistas nos hemos acostumbrado a registrar por vías inconscientes e interpretar. Se agrega que nos cansamos mucho tal vez por el esfuerzo de adaptarnos rápidamente y abocarnos a inferir de lo presente, lo ausente. El cuerpo del analista también envía mensajes, usualmente se nos irritan los ojos por el uso inusitado y excesivo de las pantallas, ¿tal vez son mensajeros del dolor psíquico que implica el cambio actual, que posiblemente reedite otros duelos?

Una semana luego de la llamada a Juan, retomamos las sesiones, pero por Skype. Él está muy callado, me muestra sus descubrimientos de juegos compartiendo pantalla y dibuja tres círculos concéntricos. Le digo que parece una estructura muy encerrada, que se ha esmerado en que no haya aberturas. Solo escucho silencio. Interpreto que se siente encerrado. Deja de compartir la pantalla y lo aprecio de cerca con un rostro triste que habla sin palabras. Me dice que no sabe si alguien escucha. Le pregunto quién piensa que escucha y me dice que está solo en la casa. Le digo que entonces no confía en mí. Asiente. Interpreto que no se trata de si hay alguien más conmigo, sino de asegurarse de que yo estoy suficientemente bien como para poder escucharlo. Intenta decirme si yo le aseguro que estoy sola en el consultorio y le surge un lapsus doble diciendo: «¿Estás sola en el parto... cuarto... digo consultorio?» Su rostro enrojece y por la cercanía de la pantalla no es posible ocultarlo. Se abre así todo un trabajo intenso sobre la posibilidad de parir solo, ser parido solo, ser dejado solo; confiar es poder dar a luz a un Juan en transferencia que no se sienta engendro, el sentimiento de no ser cuidado y el agradecimiento por sentir que yo quiero seguir cuidándolo, el temor y deseo que haya un tercero-otro que tercerice,

junto a muchos otros aspectos que retornaron en otras sesiones, abriendo espacio a la sexualidad del cuarto que generaría varios partos simbólicos.

Este fragmento nos permite inferir cómo aún con las pantallas del Skype de por medio, y en la propia casa de los pacientes, un lapsus en transferencia devela su existencia siempre activa ¿Será que la tecnología que la cultura nos provee y que en el 1900 no existía, se ha tornado un instrumento tercerizador? ¿Un aspecto que nos atraviesa proviniendo del mandato exogámico que nos ordena y manda, propiciando desde un «mundo superpuesto», abierto, la comunicación y el trabajo de análisis?

Retomando el texto: «*Pues solo en tales condiciones puede superar sus resistencias a experimentar y expresar pensamientos, sentimientos y deseos que son incompatibles con las convenciones usuales.*» Pareciera que debemos repensar paradigmas, ya que hoy la realidad nos muestra que es posible traspasar las condiciones, repensarlas, contrastar con nuestra experiencia la fuerza y la insistencia de lo inconsciente y lo transferencial. Parecería que nuestros pacientes son capaces «de sentir» la diferencia de lo que hacemos en relación a otras cosas de la vida diaria, como para construir un lapsus. Entonces hoy, la distancia física obligada puede transmitir un mensaje alentador: «todavía te cuido aún sin tocarnos, y puedo «tocar» tu mente si me dejas, considerando cuidadosamente sus fragilidades estructurales.»

Luego de un tiempo, se retomaron nuestras sesiones presenciales con Juan. Llegó feliz de retornar, pero tropezó con la alfombra sanitaria que puse a la entrada de mi consultorio y se ensució de desinfectante en las rodillas. Caído allí, mientras trataba de ayudarlo a levantarse recordé el cuarto del parto y nuestro trabajo en torno a un nuevo nacimiento del análisis. Me pregunté cuánto del regreso simboliza la vuelta al útero materno en transferencia y su necesidad de salir-nacer de una manera diferente, siendo «ayudado» para desligarse del otro que habla en él desde una identificación con un objeto perdido y apropiarse de su lado niño que se transitará con toda la intensidad con la que ha sido resistido. Recordemos el «*atrapamiento en ese orden radicalmente anterior y exterior a él del que depende aun cuando pretende dominarlo*», para mantener las incertezas.

Aún en condiciones poco favorables es posible que los analistas logremos mantener la capacidad de dejarnos sorprender por nuestros pacientes, y por el alcance y límites de nuestro más caro instrumento. ♦

## RESUMEN

La autora toma conceptos básicos de tres autores clásicos, que considera vigentes en la medida que nos permiten reflexionar críticamente, para intentar mostrar cómo pueden colaborar, integrados en la mente del analista, al «mayor conocimiento de sí» que el paciente requerirá del trabajo clínico posible. Partiendo de conceptos básicos freudianos, kleinianos y lacanianos, se interna en las complejidades teóricas de la construcción del yo y del otro, del adentro y el afuera, interno-externo, incluyendo el contexto de la fantasía y la realidad de la pandemia del año 2020, así como la clínica de ese momento. Se acerca a interrogantes acerca de la transferencia y el mantenimiento de nuestro método en las sesiones online. De la mano de un paciente al que nominó Juan, transmite posibilidades y limitaciones de las modificaciones del encuadre, así como del pensamiento plural con que es posible abordar la clínica psicoanalítica.

*Descriptores:* PSICOANÁLISIS DE NIÑOS, MATERIAL CLÍNICO, YO, HUELLA MNÉMICA, SESIÓN, PSICOANALISTA, REALIDAD

*Descriptor propuesto:* pandemia

## ABSTRACT

The author takes basic concepts from three classic authors, which she considers current to the extent that they allow us to critically reflect, to try to show how they can collaborate, integrated in the analyst's mind, with the «greater self-knowledge» that the patient will require of the clinical work possible. Starting from basic Freudian, Kleinian and Lacanian concepts, he delves into the theoretical complexities of the construction of the self and the other, the inside and the outside, the internal- external, including the context of the fantasy and reality of the 2020 pandemic as well as the clinic at that time. It approaches questions about the transfer and maintenance of our method in online sessions. From the hand of a patient whom Juan nominated, he transmits possibilities and limitations of the modifications

of the frame, as well as of the plural thought with which it is possible to approach the psychoanalytic clinic.

**Keywords:** PSYCHOANALYSIS OF CHILDREN / CLINICAL MATERIAL / EGO / MEMORY TRACE / PSYCHOANALYST / REALITY / SESSION

**Candidate keyword:** pandemic

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alizade, A. M. (2002). *El encuadre interno*. Trabajo presentado en el XXIV Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis *Permanencias y cambios en la experiencia psicoanalítica*. FEPAL, Montevideo, Uruguay.
- Arbiser, S. (2009). Las teorías en la práctica psicoanalítica. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 108, 170-197. Disponible en: <https://www.yumpu.com/es/document/read/51760568/las-teorias-en-la-practica-psicoanalitica-asociacion-psicoanalitica>
- Baranger, W. (1994). Proceso en espiral y campo dinámico. En *Artesanías Psiconalíticas*. Buenos Aires: Kargieman.
- Bion, W.R. (1980). *Aprendiendo de la experiencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Bleger J. (1967). Psicoanálisis del encuadre psicoanalítico. En *Simbiosis y ambigüedad*. Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, J. y Dufourmantelle, A. (2000). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Freud, S. (1992). Duelo y Melancolía. En *Obras Completas: Vol. XIV (1915a)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992). El yo y el ello. En *Obras Completas: Vol. XIX (1915b)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992). Introducción del narcisismo. En *Obras Completas: Vol. XIV (1914)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992). Lo inconsciente. En *Obras Completas: Vol. XIV (1915b)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992). Notas sobre la Pizarra Mágica. En *Obras Completas: Vol. XIX (1924)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992). Puntualizaciones sobre el amor de transferencia. En *Obras Completas: Vol. XII (1914)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- García, J., Khouri, M., Orduz, F. (2020). Webinario *Psicoanálisis en movimiento en tiempos de pandemias*. Disponible en: <http://www.fepal.org/es/fepalatendiendolaemergencia-tercera-mesa-de-dialogo-on-line-psicoanalisis-en-movimiento-en-tiempos-de-pandemia-2/>
- Hinshelwood, R. D. (2004). *Diccionario del pensamiento kleiniano*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Klein, M. (1991). Algunas conclusiones teóricas sobre la vida emocional del bebé. En *Obras Completas: Tomo 3. Envidia y gratitud y otros trabajos (1952a)*. Buenos Aires: Paidós.
- Klein, M. (1991). La importancia de la formación de símbolos en el desarrollo del yo. En *Obras Completas: Tomo 1. Amor, culpa y reparación (1930)*. Buenos Aires: Paidós.
- Klein, M. (1991). La técnica Psicoanalítica del juego: Su Historia y significado. En *Obras Completas: Tomo 3. Envidia y gratitud y otros trabajos (1955)*. Buenos Aires: Paidós.

- Klein, M. (1991). Los orígenes de la transferencia. En *Obras Completas: Tomo 3. Envidia y gratitud y otros trabajos* (1952b). Buenos Aires: Paidós.
- Klein, M. (1991). Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia. En *Obras Completas: Tomo 3. Envidia y gratitud y otros trabajos* (1959). Buenos Aires: Paidós.
- Klein, M. (1991). Principios psicológicos del análisis infantil. En *Obras Completas: Tomo 1. Amor, culpa y reparación* (1926). Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1971). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos Uno* (1949). México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2011). La causa del deseo. *Seminario 10. La angustia* (1962-63). Buenos Aires: Paidós.
- Laplanche, J. y Pontalis, J. B. (2012). *Diccionario de Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Le Gaufey, G. (1998). El yo especular según Jacques Lacan. En *El lazo especular. Un estudio travesero de la unidad imaginaria*. Buenos Aires: Edelp S. A.
- Ogden, T. (1992). El sujeto dialécticamente constituido/ descentrado del psicoanálisis. I. Las contribuciones de Klein y Winnicott. En *Libro anual de Psicoanálisis*. Brasil: Escuta Ltda.
- Orduz, F., Ungar V., Bruce J., (2020). Webinario *La alteridad, los valores y el cuidado en tiempos del Covid19*, coordinado por Luis Nagy. Disponible en: [https://www.ipa.world/IPA/en/IPA1/Webinars/los\\_valores\\_y\\_el\\_cuidado\\_en\\_tiempos.aspx](https://www.ipa.world/IPA/en/IPA1/Webinars/los_valores_y_el_cuidado_en_tiempos.aspx)
- Puget, J. y Wender L. (1982). Analista y paciente en mundos superpuestos. Trabajo presentado en la reunión científica de APdeBA en abril de 1982. *Psicoanálisis*, 6(3). Disponible en: [https://www.apuruguay.org/sites/default/files/MUNDOS%20SUPERPUESTOS-%20J\\_%20PUGET%20y%20L\\_%20WENDER-2.pdf](https://www.apuruguay.org/sites/default/files/MUNDOS%20SUPERPUESTOS-%20J_%20PUGET%20y%20L_%20WENDER-2.pdf)
- Prengler, A., Coimbra, R., E., Kohen, G., Palacios, E. (2020). Seminario virtual *Psicoanálisis de niños en tiempos de Covid 19*. Disponible en: [https://www.ipa.world/IPA/en/IPA1/Webinars/Psicoanalisis\\_de\\_Ninos\\_en\\_tiempos\\_del\\_COVID\\_19.aspx](https://www.ipa.world/IPA/en/IPA1/Webinars/Psicoanalisis_de_Ninos_en_tiempos_del_COVID_19.aspx)
- Rebella, G. (2004). Doble inscripción, una conexión posible. *Grafo*, 4. 64-69. Disponible en: <https://pesquisa.bvsalud.org/bivipsil/resource/es/psa-35242>
- Schkolnik, F. (2016). Acerca del concepto de curación. En *Práctica Psicoanalítica. Un trabajo de resignificación y simbolización*. Montevideo: Rebeka Linke.
- Winnicott, D. W. (1997). Papel de espejo de la madre y la familia en el desarrollo del niño. En *Realidad y Juego*. Barcelona: Gedisa.

# Dispositivos psicoanalíticos en la virtualidad



---

SUSANA MARTÍNEZ<sup>1</sup>

Mucho material se ha producido acerca del valor de la pantalla chica como escenario en el cual se expresan y a su vez revierten las modalidades de constitución subjetiva de la humanidad actual; podría recordarse casi como texto fundacional de estas discusiones un clásico de Umberto Eco (1964) que instalaba la reflexión sobre el rol de los medios masivos de comunicación. «Apocalípticos o integrados» eran las categorías creadas por el autor para ubicar a las dos posiciones en que los intelectuales de la época se parapetaban para atacar o defender a la denominada cultura de masas. Luego de más de cinco décadas se asiste a cierto resurgimiento de aquella vieja discusión, solo que ahora la pantalla en cuestión ya no es la de la televisión, o no tanto al menos, sino la pantalla de computadoras o celulares y en particular el papel que las redes o aplicaciones sociales juegan en ellas. De la visión en tiempo real del colapso de las Torres Gemelas por los atentados suicidas del 11/9/2001 se pasó a esta versión contemporánea del tango *Cambalache* con su biblia junto al calefón que son las redes sociales como Facebook, WhatsApp o similares. Justo es, entonces, que los psicoanalistas hayan estado reacios a utilizar estos instrumentos para el desarrollo de su oficio. Instalada la pandemia, no obstante, fueron estos dispositivos los que facilitaron la continuidad de los tratamientos psicoanalíticos e incluso el comienzo de nuevos. Tiempos disruptivos donde la

1 Miembro Asociado de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. [sumart@psico.edu.uy](mailto:sumart@psico.edu.uy)

incertidumbre, las pérdidas, el confinamiento, agudizan el sufrimiento psíquico y demandan, por lo tanto, transformaciones a la herramienta psicoanalítica. Evidentemente, uno de los aspectos centrales que ha resultado afectado es el encuadre, así que se hace necesario revisitarlo para reflexionar acerca de su vigencia.

Bleger (2001) definirá al encuadre como el «no-proceso», habitualmente mudo, habilitador del «proceso» (acontecer analítico); Etchegoyen (1986) previene de este supuesto silencio, podría corresponder a una sordera del analista y no a una infabilidad intrínseca de lo depositado en él; Donnet (1973) lo caracterizará como elemento transicional, no siendo sencillo establecer sus límites. No se trataría «ni de la realidad externa al campo analítico, ni el campo mismo» (p. 4); Laplanche (1987) dirá que habilita una especie de diferencia de potencial entre adentro y afuera, generándose un equilibrio homeostático, permitiendo el despliegue de la transferencia como instrumento de trabajo en la situación analítica.

Para Bleichmar (1987), el cuestionamiento que da origen a estas reflexiones es la pregunta que se plantea Laplanche (1987) acerca de la singularidad de la relación analítica. La situación analítica funcionaría como formación del inconsciente, posibilitando la creación de una nueva neurosis, denunciando los mecanismos con los cuales se constituyó la neurosis infantil generadora de los síntomas. Es una «formación artificial, fabricada, en la medida en que está estructurada por reglas históricamente fechables» (Laplanche, 1987, p. 19). Artificialidad que habilita para la reedición de aspectos fundamentales que explicarían su eficacia.

Algo se instaura para que a continuación, poco a poco algo venga a construirse allí. Es necesario un a priori, un dispositivo y un planteamiento de reglas que instauren el espacio. Y, luego, hay que habitar este espacio mismo, conquistarlo. Pero esta instauración es un proceso y no un acto único (Laplanche, 1987, p. 19).

Es en esta sustitución de la neurosis que motivó la consulta, por la de transferencia, que se genera al decir de Freud «un reino intermedio entre la enfermedad y la vida, en virtud del cual se cumple el tránsito de aquella a esta» (Freud, 1914, p. 156).

Este recorrido mínimo por algunos de los autores clásicos que se han ocupado del tema encuadre permite observar que aún sin estar mediado por lo virtual en términos de pantalla, el encuadre supone algo del orden de lo virtual. El espacio analítico en ese lugar del encuadre que, como le gusta decir a Viñar, es donde todo pasa y no pasa nada.

#### LO VIRTUAL DESDE LA PRIMERA CONSULTA<sup>2</sup>

Juana, madre de Aurora, al pasar por la puerta de una organización comunitaria de un populoso barrio de la ciudad de Montevideo, resulta convocada por un cartel que anuncia atención psicoanalítica online. El COVID-19, la pandemia universal, había llegado a Uruguay y el gobierno había decretado la Emergencia Sanitaria Nacional. En el marco de la misma se encontraban suspendidas todas las actividades que suponían aglomeración de personas y, por lo tanto, las clases, a poco de empezar el año lectivo, habían sido interrumpidas en todos los niveles de la enseñanza. El Poder Ejecutivo había exhortado a la población al confinamiento voluntario, siendo la medida ampliamente acatada por la ciudadanía. Las semanas se fueron sucediendo y las actividades fueron siendo retomadas a condición de que se cumpla con el denominado «distanciamiento social» y las consabidas medidas de higiene y sanitización. Es en este contexto que el Instituto de Psicología Clínica (IPC) de la Facultad de Psicología (FP) de la Universidad de la República (Udelar), en consonancia con los lineamientos establecidos por el Rector, resuelve retomar las actividades de enseñanza de la clínica.

La práctica clínica implica la asistencia de estudiantes del Ciclo de Graduación a diversas instituciones con las que la Facultad de Psicología tiene convenios y acuerdos de trabajo. Habitualmente el estudiante toma a su cargo una consulta en alguno de los servicios, que será luego supervisada por el docente a cargo junto a un grupo pequeño de compañeros que también llevarán sus casos. Es así, entonces, que el cartel que ofrecía días y

2 Material proporcionado por la psicoanalista Magdalena Filgueira, obtenido en su rol de Profesora Adjunta del Instituto de Psicología Clínica de la Universidad de la República.

horas del servicio de atención psicoanalítica referido, muta a la virtualidad. Cambio de espacio y de modalidad, pero no de la vocación de escucha, que es ofrecida y es tomada por Juana que necesita ser escuchada acerca de sus peripecias afectivas y vinculares en relación a su hija de 5 años. Se comunica telefónicamente y se encuadra una primera entrevista a ser mantenida telefónicamente a través de la aplicación WhatsApp.

En función de lo inédito de la situación actual, el IPC resuelve que las consultas sean tomadas inicialmente por los docentes y no por los estudiantes. El día acordado se recibe su llamada a la hora convenida; habla rápido, denotando ansiedad y tornándose algo dificultoso, al comienzo, la comprensión del motivo de consulta manifiesto, así como la conformación familiar de su núcleo de convivencia.

#### UN ENCUENTRO A VOCES

A continuación, se transcriben algunos fragmentos de las entrevistas mantenidas con Juana, mamá de Aurora, por medio de llamadas comunes de WhatsApp. Si bien se reflexionará sobre ellos, estableciéndose algunas líneas de análisis del material, el objetivo central de este texto es mostrar encuentros psicoanalíticos virtuales. Se toman en este apartado fragmentos de dos entrevistas de aproximadamente 60 minutos de duración cada una.

Madre (M) —Mi nena tiene problemas para dormir... y generalmente se hace pichí en la cama... siempre en realidad, yo tengo que lavar todo, todos los días... tiene 5 años, no sabe escuchar, tengo que decirle muchas veces algo para que entienda... también es de tropezarse y caerse.... ¡se cae!... es de pelear... y ahora además se le dio por pegar, pelea con el hermano que tiene 2 años y medio, el otro día en cuarentena se hizo un tajo, le salió sangre... le dieron puntos porque el hermano le tiró un juguete... ella tiene dos hermanos del padre, soy separada del padre... yo vivo con ellos... con mis hijos... la nena grande, no, ella tiene otro padre...

Esta modalidad, de presencia alternativa o de contingencia, como comúnmente se connota a las transformaciones impuestas a la cotidianeidad en virtud de la pandemia, priva de información que habitualmente sería tomada muy en cuenta como lo es la gestualidad y todo aquello que se

transmite más allá del discurso verbal. Es que escucha y mirada van juntas en el encuentro analítico; entonces un tatuaje, un modo de vestir o de sentirse, un tic, una mirada huidiza, un movimiento de manos o de piernas, etcétera, enunciará con más potencia que la palabra dicha. Sin embargo, la viñeta muestra como igualmente es posible que un pedido de ayuda se configure en un encuentro solo de voces. Tal vez no puedan observarse datos de la presentación, aquello que la psiquiatría fenomenológica enseñó y fuera incorporado por su valía, pero igualmente es posible registrar un encadenamiento de padecimientos y síntomas que denuncian un sufrimiento psíquico. Se escucha a una madre desbordada a la que la virtualidad ofreció un camino. Queda establecido entonces el interrogante: ¿Se podrá sortear el obstáculo de la ausencia del *setting* habitual? ¿Sabrá, podrá la analista mantener una escucha psicoanalítica con la madre, con el padre y con la propia niña? Una voz que se expresa con un discurso algo apurado y entreverado que al otro lado del celular se encuentra con el empeño de la escucha analítica:

Analista (A) — ¿Dos hermanos del... padre?

M — Sí, los más chicos tienen el mismo padre, ellos sí en común, falleció una hermana de 10 meses... pero ella, la nena chica, no la conoció, ni sufrió eso... en todo caso la nena grande, que es hija de otra relación anterior... tiene casi 13 años... Lo más preocupante es a la hora de dormir, desde hace 2 meses es bien marcado... pichí siempre se hizo... este año empezó la escuela, fue unas semanas y se cortó, por el coronavirus, ahora le mandan deberes y no quiere hacerlos, dice «no quiero hacer deberes... no quiero hacerlos»... pero me costaba llevarla, dos días no fue, no pudo despertarse... la llevo caminando, a las dos cuabras dice «ya estoy cansada»... [Se escucha la voz de la niña de fondo] por ejemplo ahora... la hermana no está y ella le está revolviendo todo a la hermana... desafía siempre... «¿Podés dejar eso Aurora?» [Dirigiéndose evidentemente a la niña]. No sé qué le pasa, no entiendo por qué hace eso... lo de la hermana fallecida ella no lo vivió, sí lo vivió la nena grande.

En el relato queda subrayado un síntoma: los problemas para dormir, que quedan anudados, cadenas asociativas mediante, a la muerte de una hermana, la separación parental y el ingreso a la escolarización formal, interrumpida muy precozmente por el advenimiento del coronavirus.

En este encuentro a dos voces la niña hace lo suyo para ser incluida y su voz también es escuchada. Sufrimiento y enigma («No sé qué le pasa, no entiendo por qué hace eso») junto a una negación reveladora («Lo de la hermana fallecida ella no lo vivió») convocan a la función analítica. En un encuadre atípico, eso sí. Esta consulta seguramente hubiera transcurrido en un consultorio, o espacio similar, de una institución a la que habrían asistido madre e hija al encuentro de un otro disponible para recibir una demanda. Posiblemente la madre hablaría, como ahora, y la niña haría uso de hojas, lápices y juguetes para aportar su perspectiva de la consulta. Se hubiera tratado de un encuentro donde las voces anclarían en gestos y movimientos de cuerpos tangibles.

La entrevista telefónica a través de la aplicación WhatsApp continuará y así la analista sabrá de la separación relativamente reciente de la pareja parental y del poco contacto que últimamente la niña tiene con el padre, de quien reclama su presencia. También de sus temores a la oscuridad y a las tormentas, que parecen haberse agudizado en el último tiempo.

La disminución del contacto con figuras paternas parece conducir a Aurora a un acercamiento peligroso con la madre, desencadenando una sintomatología fóbica importante. Aparato psíquico en construcción que requiere de la terceridad de la función de interdicción. El siguiente fragmento muestra el desborde y la búsqueda de la ley por parte de la madre.

M —Antes de ayer fue desesperante, unos berrinches horribles, gritaba: «subí el volumen de la TV»; quería despertar al hermano, además se lastima, hemos terminado en la emergencia. Muy acelerada todo el día, no se cansa. Me desafía mucho... quiere tomar mi lugar. El otro día le inventé que había una aplicación que llamaba a la policía por situaciones con niños, ella como si nada, no me da resultado... nada me da resultado.

A —Qué difícil resulta que Aurora quiera ser como usted, tomar su lugar.

La madre trasmite un desborde que parece ir *in crescendo* como el volumen, la contención se muestra fallante y lo que no consigue ser ligado logra su «emergencia» en un cuerpo que se acelera, grita, se golpea y lastima. Cuerpo que tampoco contiene, dando lugar a la enuresis y la encopresis. El intento de contención surge, pero la «aplicación» es falsa y por lo tanto inoperante. La puesta en palabras parece tener cierto efecto y Juana comenzará el segundo encuentro virtual de esta manera:

M —Me quedé pensando todos los cambios que hemos vivido. Después que hablé con usted mejoró un poco, un día incluso no se hizo pichí en la cama, como usted me dijo, quiere ocupar mi lugar, me lo dijo clarito «quiero ser tú, mamá...» sí que quiere ser como yo... yo a veces juego un ratito con ella... me dice «yo quiero ser vos para ganar todo y decidir»... me pregunta, «cuando sea grande ¿me vas a comprar pinturas?». «Le gusta el maquillaje».

La presencia sostenedora de una escucha, aún sin rostro, resultó eficaz, en tanto permitió el desarrollo de cierto trabajo psíquico («Me quedé pensando») que pudo promover momentáneamente la remisión de un síntoma. En la variación discursiva del «ser como yo» de la madre, al «quiero ser tú, mamá» de Aurora se ubica seguramente un aspecto medular del conflicto. Ser como o ser una, disyuntiva ominosa.

M —Ah, me pasó algo especial, que murió la gatita, tenía sus años y venía mal. Se hizo pis, y luego se echó y se murió, la enterramos. Ella enseguida se dio cuenta y me preguntó si se había muerto, se dio claramente cuenta, y dijo «se fue al cielo de los animales...», «se fue al cielo como mi hermana» dijo y yo pensé ¿Qué hago? Y bueno explicarle, ella me dijo «si la hubiésemos llevado a la veterinaria se salvaba». Yo les había dicho que quizá tendríamos que llevarla, pero no dio tiempo»... «¿Me llamaste, mami?» [Se siente que Aurora dice con una voz muy clara]. «No, no te llamé, andá a jugar» [le responde Juana, también se oye la voz del hermano]. Mi hija grande, cuando era chica, creía y me decía «vuelven», por los fallecidos, y hace un tiempo me dice «pah, debe de estar grande», por la hermana.

La muerte otra vez presente, traída en la mascota, que siniestramente se hace pis, como la niña, y muere. Es necesario acotar que la muerte está muy presente en esta familia, involucrando tanto a integrantes jóvenes como ancianos, por enfermedad o por accidentes muy trágicos. La posibilidad de que la gata hubiera podido ser salvada denuncia cierto componente negligente ¿será que algo de lo filicida se está jugando? La analista señala a la madre estas preocupaciones de la niña en torno a la muerte, promovándose en la madre asociaciones que constituyen hilos con los que ir entretejiendo posibles sentidos. Aurora es una niña que

en su filiación queda ubicada luego de la muerte de una hermana. Una muerta-viva que vuelve, se hace grande, configurando una escena que asusta. Seguramente haya que escuchar más sobre este duelo o no-duelo en esta familia y Aurora tiene cosas para decir, porque tal vez ha sido convocada o capturada de algún modo, a pesar de que la madre ahora la mande a jugar.

Al finalizar la segunda entrevista se le propone a la madre el encuentro con Aurora, pautándose que será a través de video llamada, también de la aplicación WhatsApp.

#### AGREGANDO PANTALLA

Para el primer encuentro con la niña se establece que también será virtual, pero por video llamada a través de la aplicación WhatsApp, por lo que a las voces se agregará ahora la posibilidad de la imagen visual. La madre llama a la hora convenida desde el patio de la casa. Aurora es una niña muy linda, de cabello lacio, adornado con una vincha. Me presento a la niña, le digo quien soy, que su madre me ha llamado porque está preocupada por lo que le pasa; Aurora rápidamente me dice «lo que pasa es que tengo pesadillas...» al sostener el teléfono aprieta sin querer el botón de apagar por lo que se interrumpe la comunicación, vuelven a llamar y se retoma el diálogo. Le digo que tenemos que hablar de sus pesadillas, me responde que sí porque la asustan. Me muestra —a instancias de la madre— que hizo un gorro y lo decoró, que era una tarea de deberes escolares. Hay mucha interferencia de sonidos por estar al aire libre; a la niña se le dificulta sostener el celular y hablar mirándolo.

Indudablemente, se consideró que para el trabajo con la niña el canal exclusivamente verbal de la llamada convencional resultaría insuficiente, por lo que se apeló a una modalidad comunicacional que incluyera la imagen. La utilización de la aplicación WhatsApp fue acordada con la madre en función de la disponibilidad tecnológica por parte de la familia. Si bien el Plan Ceibal en Uruguay asegura un laptop para todos los niños en edad escolar, estos dispositivos no siempre se encuentran operativos o no cuentan con las capacidades de conectividad requeridas para el funcionamiento de aplicaciones como Skype, Zoom u otras. Otras veces, el obstáculo no se

encuentra en el ámbito tecnológico, sino en la disponibilidad familiar para el apoyo que la labor requiere. De hecho, una constatación preocupante de las autoridades de la enseñanza pública ha sido que los niños y adolescentes pertenecientes a los quintiles más desfavorecidos de la población son los que han quedado en riesgo de desafiliación del sistema educativo. Estratos medios y superiores han logrado continuar con actividades de aprendizaje en línea; logran conectarse porque cuentan con soporte tecnológico y sostén familiar que lo permite.

Aurora integra una familia poco favorecida, por lo que los recursos con los que se cuenta son acotados, como se verá a continuación.

Se establece un nuevo encuentro con la misma modalidad para la semana siguiente. Nuevamente llaman desde el patio de la casa, al aire libre, por lo que cuesta entender lo que dicen. Aurora habla claro y fluidamente, pero el dispositivo y la exposición al aire no permiten una escucha clara. Pregunto si cuentan con computadora y se propone efectuar la sesión a través de la plataforma Zoom, para lo cual la madre requiere de la asistencia de la hermana mayor (recuérdese que tiene 10 años), quien finalmente logra la conexión, pero el audio de su computadora no funciona, por lo que es necesario retomar la video llamada. Rápidamente Aurora dice: «Tengo las pesadillas y mi hermano me pelea... hace cosas, va al cantero donde esta Mandy, la gata de mi hermana [se refiere a la mascota muerta y enterrada en el patio de la casa], pisaba, le quería sacar las flores que le pusimos» Le digo: «Te preocupas, Aurora, por la gata que murió, la muerte misma es lo que te preocupa, te asusta» Me responde enseguida: «No, eso no... solo las pesadillas me asustan».

Dada la dificultad para escucharla y verla a través de la cámara se decide que la sesión sea corta y se propone a la madre que la siguiente transcurra dentro de la casa, preferiblemente en el cuarto de la niña.

Sin juguetes, hojas y lápices, lo que habitualmente se ofrece a un niño para ir armando texto que relate del sufrimiento, Aurora no tuvo otro camino que el de expresar en palabras lo que le pasa. Parece haber urgencia de ser escuchada, así que ante las dificultades de conexión y luego de restaurada la comunicación, enuncia verbalmente con rapidez y claridad su motivo de consulta: las pesadillas que la asustan. Quedan en su discurso asociadas a la pelea con el hermano, quien mancilla el ritual

funerario para la mascota muerta: vínculo fraterno y muerte. La escena narrada conduce a la analista a otra escena de muerte, donde lo fraterno también está involucrado. ¿Qué retorna en la pesadilla? ¿Se podrán lograr conexiones (no solo tecnológicas)? Este problema de la conectividad presente en el mundo de lo fáctico, ¿constituirá metáfora que remite a otras conexiones?

Para el siguiente encuentro nuevamente llama la madre por video llamada. En esta ocasión la niña está sentada en su cuarto, donde se ven cuchetas. La madre expresa: «Hoy me dijo que quería hablar ella sola con usted, así que las dejo», la madre se retira y la niña se acerca a la pantalla y me dice: «sigo teniendo las pesadillas» Le pregunto: «¿Qué soñas?, ¿Cómo son tus pesadillas?» «Sueño con un robot... me quiere agarrar, quiere robar...» Escucha a su hermano que le dice desde lejos que cambió el canal de dibujitos, por lo que se quiere ir a ver la televisión: «ya lo dije... es eso lo que me pasa... me quiero ir». «Estabas esperando que fuera la hora, ahora habla con ella» le exige la madre, «No. Ya hablé, me quiero ir... no me agarres, déjame...»

#### CAMBIANDO EL ESCENARIO DEL ANÁLISIS

Victoria es una joven veinteañera que había comenzado su análisis de dos sesiones semanales hacía menos de un año cuando su proceso debió trocar diván por pantalla. Así que el encuentro cara a cara que se daba únicamente en el saludo de llegada y de despedida se convirtió en lo habitual. Las sesiones ya no transcurrían en el consultorio sino en una virtualidad que adquiriría también sus propias particularidades. Se mantuvo la frecuencia de sesiones, así como el día y el horario de las mismas. A poco de comenzar esta nueva modalidad de trabajo pude constatar que me llamaba (habíamos pautado que el encuentro se realizara por video llamada de la aplicación WhatsApp) desde su dormitorio y a menudo lo hacía vistiendo en pijamas. A veces el novio, con el cual convive, le alcanza una taza de café y la analista es testigo de la sonrisa estereotipada con que le agradece, pero también de la mirada de odio que al mismo tiempo le dirige. Importa destacar que esta paciente tiene problemas a nivel de la sexualidad, con un apetito sexual muy disminuido y frigidez. Parecía

entonces ponerse en acto en las sesiones, su problemática. Trae su intimidad y a su pareja de forma muy ambivalente; por un lado, lo introduce a las sesiones o al menos no puede ponerle límites y al mismo tiempo manifiesta su odio. Interpretar la situación fue de utilidad, pues permitió que el tenor de su problemática sexual quedara mejor expresado; sin embargo, también fue necesario esperar, dado que el nuevo encuadre lleva a cierta actitud de cautela por parte de la analista. Tal vez en términos de Bleger (2001), es necesario que el encuadre vuelva a quedar «mudo» para lograr interpretaciones efectivas. La transformación del encuadre hace mucho ruido al principio. Esto no es obstáculo para que otras preguntas vayan surgiendo ¿cuál es el sentido de venir al encuentro de la analista en ropas de dormir o esa peculiar escena de tres que se arma? ¿Aspectos homosexuales fusionales con la analista? Sin duda se están poniendo en juego fuertes aspectos transferenciales que incluso el distanciamiento físico y las sesiones virtuales parecen haber favorecido.

Hernán se encuentra en su quinto año de análisis que comenzó luego de un brote psicótico en su adolescencia. Dada su fragilidad psíquica, el trabajo con diván, en tanto promovedor de los aspectos regresivos, fue desestimado desde el comienzo. Fundamentalmente porque no podía ser posible mantener un tratamiento de alta frecuencia, dado que solo le era posible asistir dos veces a la semana. Se trata de un paciente que concurría con estricta puntualidad y asiduidad a todas sus sesiones. El cambio a la virtualidad, que al igual que con la paciente anterior mantuvo días y horarios, pareció ser aceptado de buen grado en un principio. Resultaba llamativo, no obstante, que llamaba para sus sesiones desde un lugar oscuro de su casa, lo que solo me permitía ver el resplandor de su celular reflejado en sus lentes. Oscuridad, resplandor, reflejo, sensaciones que a posteriori pude analizarlas como señales anticipatorias de un derrumbe incipiente. Él decía «esto está raro». A las dos semanas tuvo una descompensación severa que casi determina una internación en una clínica especializada, por lo que fue imprescindible reinstalar el proceso convencional en la presencialidad. El cambio en el encuadre resultó catastrófico para este paciente y se confirmaba aquello de Bleger (2001) de que en el encuadre se depositan los aspectos más psicóticos

y primarios. Hernán se caracteriza por no faltar nunca a las sesiones, llega con puntualidad extrema y siempre muestra señales de inquietud en situaciones excepcionales que me he retrasado. Otro aspecto importante que se perdía en las sesiones virtuales era el componente corporal primario; se trata de un paciente que muchas veces inunda el consultorio con olores corporales intensos.

En ambos casos la plataforma de comunicación virtual elegida fue la aplicación WhatsApp para video llamada de los teléfonos celulares inteligentes de uso habitual. Podría ser materia de discusión si se trata del mejor dispositivo de comunicación. Es posible encontrar estudios que refieren al uso del programa Skype para computadoras personales e incluso a la correspondencia vía correo electrónico o simplemente la llamada telefónica. En la actualidad, por otra parte, han proliferado y se ha hecho un uso extendido de muy diversas plataformas de comunicación. La elección en estos casos relatados fue de común acuerdo con los pacientes, resultando el medio más cómodo para llevar adelante los tratamientos. Las demás plataformas suelen ser utilizadas, por quien escribe, en forma cotidiana con objetivos docentes y/o de intercambio académico, en tanto la video llamada referida es de exclusivo uso para el trabajo analítico, lo que en lo particular permite la necesaria vivencia de intimidad propia de una sesión. Se adiciona el uso de auriculares para garantizar aún más la privacidad. En función de la conectividad, el consultorio habitual también debió ser sustituido por otra habitación no conocida previamente por los pacientes, pero perfectamente asimilable a los fines (pequeño estudio de trabajo). Se presume que la permanencia del espacio físico debiera ser lo deseable dado que se trataría de una transformación menos del encuadre. Como es obvio, el encuadre ofrecido se rige por las reglas de neutralidad y abstinencia del espacio físico habitual. Surge aquí, no obstante, otra línea de reflexión, en función de que ya no se trata de un único encuadre ofrecido por el analista, sino que también el paciente aporta elementos al encuadre físico. Él también elige desde donde quiere/puede comunicarse, y, por lo tanto, generar efectos en el proceso analítico. ¿Deberá encuadrarse de entrada desde donde deberá comunicarse el paciente? ¿Convendrá dejar liberado este aspecto para eventualmente ser trabajado?

## A MODO DE REFLEXIÓN FINAL

Llevar adelante el oficio de psicoanalista en estos tiempos se convierte en un desafío que obliga a la reflexión, porque la caja de herramientas con que se cuenta está siendo puesta a prueba. El distanciamiento físico, formulación más adecuada a la de distanciamiento social, así como la exhortación u obligación, según el país, de confinamiento ha alejado a los analizados de los consultorios. El encuentro cercano, íntimo, a cuerpo presente fue sustituido por un encuentro mediado por pantallas. Este modo de trabajo no surge recién ahora, puesto que la mayoría de los analistas han tenido experiencias en estas condiciones ya sea por razones de salud de sus analizados, geográficas, entre otras; sin embargo, se trataba de una situación más bien excepcional o por lo menos no frecuente. Es decir, que lo que era excepción o práctica de pocos se ha convertido ahora en regla y trabajo de todos.

Se produce una modificación sustancial del encuadre, lo que conduce a revisar una vez más su definición y valor para la práctica analítica. En un rastreo bibliográfico exhaustivo realizado por Schroeder, Bertúa, Francia, Gómez y Ponce de León (2010) en relación al concepto de encuadre en la Revista Uruguaya de Psicoanálisis (RUP) es posible identificar distintas posiciones subsidiarias en general a los marcos metapsicológicos subyacentes. Esto es así sobre todo para definir la función que cumple, porque en lo que atañe a los aspectos más estrictamente instrumentales las diferencias no son tantas y pueden retrotraerse a los «Consejos al médico» enunciados por Freud (1913) en *Sobre la iniciación del tratamiento*. Naturalmente que con el desarrollo del psicoanálisis de niños surgió toda una línea de pensamiento vinculada a la especificidad del encuadre para el trabajo en la clínica psicoanalítica infantil. En este caso, el material ofrecido para el despliegue de la actividad lúdica, así como el lugar de los padres y las variaciones al respecto han constituido los principales aportes. Se incluirá mucho o poco a los padres, se trabajará en consultorio especial con tales o cuales juguetes, pero que el juego y la presencia de los padres son necesarios no se cuestiona. Analistas de niños que vienen desarrollando la técnica del análisis de niños virtual proponen incluir en la sesión virtual algún material de expresión, así como los juguetes favoritos del niño y la posibilidad de asistencia de

los padres, si es necesario. La consigna para el trabajo la plantean como: «vamos a hacer lo que podamos en 45 minutos» (Catz et al., 2020).

Viñar (2002), más del lado de quienes piensan que el encuadre se construye entre dos al modo de una artesanía, plantea que es necesario instalarlo por decreto con una especie de «venga, hable, pague» [refiriéndose al análisis de adultos] (p. 33). Dicho acto tendría el valor de rito de instalación pero que no asegura por sí mismo que un proceso analítico transcurra. El «venga» ahora no es posible, ya no al lugar de antes al menos. El lugar del análisis actual supone un espacio virtual compartido, pero en el que se superponen dos espacios, el del paciente y el del analista, cada uno en el suyo y a distancia. También el «pague» ha quedado afectado, y aquellos viejos trabajos en los que se discutía la aceptación de otros medios de pago de honorarios que no fuera el dinero resultan alejados de la realidad actual. Los honorarios se reciben en las cuentas personales de los analistas por medio de transferencias también online.

El concepto de encuadre interno (Alizade, 2002) ubicó mejor la importancia de la mente del analista en lo que refiere a cuáles son los aspectos más relevantes al momento de reflexionar sobre el encuadre. Esta autora dirá: «Privilegio el encuadre interno como lo que debe estar o lo que hace falta en forma imprescindible para que un tratamiento se juegue bajo el nombre de psicoanálisis» (p. 2).

Los materiales presentados parecen ir en la línea de estos planteamientos; algo parece estar construyéndose sin consultorio ni juguetes, en el caso de Aurora. La disponibilidad a la escucha con cierto instrumento de trabajo ya incorporado se presenta como la condición necesaria para que un proceso psicoanalítico se instale. Se trata de una intervención psicoanalítica aún muy incipiente, pero que muestra potencialidad. Habrá que buscar los caminos para que un cierto espacio físico-temporal quede fijado, en condiciones de intimidad, y que se aseguren elementos mínimos para que se despliegue actividad lúdica. En la medida que se vaya transitando por la experiencia de procesos online, la reflexión posterior imprescindible sobre la práctica permitirá establecer los ajustes necesarios (frecuencia y duración de las sesiones, tipo de juguetes, grado de asistencia de los padres, etcétera). Se trata de un proceso analítico en contingencia mientras la presencialidad no es posible, pero lo que es claro es que no

se puede esperar hasta que ello acontezca. La niña sufre, al igual que la madre, y el oficio de analista supone hacerle un lugar al sufrimiento y ver de lidiar con él. Victoria claramente continúa en proceso, instalada en transferencia, desplegando su conflictiva. La apreciación de la analista fue que era necesario que algo de tiempo transcurriera para que el encuadre volviera a estar «mudo» y la escucha analítica se reinstalara. El cambio del encuadre en Hernán precipitó un desborde psicótico, permitiendo ver la vigencia de sus aspectos primarios que se encontraban muy cristalizados en el encuadre convencional. También fue posible comprobar la importancia de lo corporal; muchas veces se había interpretado desde allí, desde el olor impactando lo sensorial del analista para ser metabolizado en algún afecto y eventualmente, representación que permitiera tejer malla representacional.

A través de esta miscelánea psicoanalítica en tiempos de pandemia se puede pensar que la escucha analítica se mantiene flotante, no se hunde a pesar de las dificultades que se pudieran presentar en la utilización de dispositivos de pantalla.

Podría resaltarse el sostén, el mantenimiento de la posición del analista, como elemento sustancial que abre al despliegue de fantasías en torno a un síntoma escenificado, dado que la madre y la niña realizaban una suerte de puesta en escena en cada video llamada. Es decir, cuánto el encuadre del encuentro por medio de pantallas arma escenas en las cuales se presentan y representan una gran variedad de fantasías. Las imágenes son en dos dimensiones, pero el espacio de la sesión con niños despliega una suerte de teatralización. Las sesiones que transcurrieron en el patio de la casa son elocuentes de esto, en una de las cuales incluso Aurora miraba el cantero en el cual se hallaba enterrada la mascota. También en Victoria y Hernán puede observarse algo del orden de una puesta en escena. ¿Será que la pantalla en tanto imagen bidimensional, lleva al analista a «ver» al modo de película?

Tiempos de pantalla que evocan a la «televisión mural» descrita por Ray Bradbury (1967) en su novela de ciencia ficción *Fahrenheit 451*, cuyo personaje central era un bombero, cuyo trabajo, paradójicamente, era el de provocar incendios, no el de apagarlos, con la finalidad de destruir cualquier biblioteca o libro que fuera encontrado. Las personas vivían en

casas cuyas paredes enteras eran pantallas de TV («televisión mural») e introducían en sus oídos «radios auriculares», permaneciendo inmersas en una especie de *reality show* permanente. Es imposible sustraerse a cierto estremecimiento frente a la relectura de esta novela de la década del sesenta, puesto que si hubiera sido escrita en la actualidad podría ser discutible su pertenencia al género de la ciencia ficción.

Mónaco, en Catz et al. (2020), apelando al concepto bioniano de cambio catastrófico, lo aplica al momento histórico que se vive, en función de su instalación violenta, disruptiva y que impone nuevos modos de funcionamiento. Transformaciones que se imponen pero que también requieren de invariancias para que la estabilidad se mantenga y la continuidad pueda ser asegurada.

Podría plantearse, siguiendo a De Uturbey que «El encuadre formal es uno de los elementos de nuestra identidad de analistas». «Esta imagen de sí, con la internalización del propio análisis y la presencia de una organización edípica sirve de encuadre interno.» (1999, p. 50). La ruptura del encuadre atentaría contra la identidad del analista, quedando interpelada, cuestionada, y requeriría de un plus de esfuerzo para el reposicionamiento de la función analítica. ♦

## RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo reflexionar acerca de los cambios a que se ha visto sometido el dispositivo psicoanalítico habitual por efectos de la pandemia de COVID 19.

Las restricciones al contacto físico, el confinamiento exhortado o exigido en los diferentes países en función de las medidas sanitarias establecidas por los gobiernos, han determinado una transformación en la modalidad del encuentro entre pacientes y analistas. Pantallas de celulares y computadoras se han convertido en los mediadores que posibilitaron durante un tiempo prolongado, aún lo hacen en algunos casos, mantener procesos analíticos, e incluso iniciar nuevos.

Se presentan algunos fragmentos de material con la finalidad de favorecer el intercambio acerca de los efectos producidos por la transformación del encuadre de trabajo. Las diferentes viñetas analizadas permiten visualizar que existen elementos que pueden sufrir modificaciones en tanto otros aspectos adquieren el carácter de invariantes. El encuentro analítico puede producirse a condición de que logre mantenerse la escucha en atención flotante, abstinencia y promoviendo la asociación libre.

*Descriptores:* LO VIRTUAL / INTERNET / ENCUADRE PSICOANALÍTICO / SESIÓN / MATERIAL CLÍNICO / ESCUCHA / IMAGEN / VOZ / CUERPO / PSICOANÁLISIS DE NIÑOS / PSICOANALISTA  
*Descriptor candidato:* pandemia

## ABSTRACT

This paper aims to reflect on the changes to which the usual psychoanalytic device has been subjected for the effects of the COVID 19 pandemic. Restrictions on physical contact, confinement exhorted or required in different countries according to the health measures established by governments, have determined a transformation in the modality of the meeting between patients and analysts. Cell phone and computer screens have become the mediators that enabled for a long time, still do so in some cases,

maintain analytical processes and even start new ones. Some fragments of material are presented in order to promote the exchange about the effects produced by the transformation of the working frame. The different bullets analyzed allow us to visualize that there are elements that may be modified in other respects acquire the character of invariants. Analytical encounter can occur on condition that listening is maintained in floating attention, abstinence and promoting free association.

*Descriptores:* THE VIRTUAL / INTERNET / ANALYTIC SETTING / SESSION / CLINICAL MATERIAL / LISTENING / IMAGE / VOICE / BODY / PSYCHOANALYSIS OF CHILDREN / PSYCHOANALYST  
*Descriptor candidato:* pandemic

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alizade, M. (2002). El encuadre interno. FEPAL, XXIV Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis, Montevideo, Uruguay.
- Bleger, J. (2001). Simbiosis y ambigüedad. Buenos Aires: Paidós.
- Bleichmar, S. (1987). Jean Laplanche: un recorrido en Problemáticas. *Revista Asociación Escuela Argentina de Psicoterapia para Graduados*, 14, 7-29.
- Catz, H. et al. (2020). *Psicoanálisis de niños y adolescentes. Trabajando en cuarentena en tiempos de la pandemia*. Buenos Aires: Ricardo Vergara Ediciones.
- De Uturbey, L. (1999). El encuadre y sus elementos. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 89.
- Donnet, J. L. (1973). Le divan bien tempéré. *1Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 8. Gallimard^cParís (traducción en castellano disponible en Biblioteca de APU).
- Etchegoyen, R. (1986). *Los fundamentos de la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Amorrotu.
- Filgueira, M. & Martínez, S. (2020). Psicoanalizar en tiempos de pandemia: ¿posibilidad o utopía? En Catz et al. (2020). *Psicoanálisis de niños y adolescentes. Trabajando en cuarentena en épocas de pandemia y de post-pandemia*. Buenos Aires: Ricardo Vergara Ediciones.
- Freud, S. (1913). Sobre la iniciación del tratamiento. En *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrotu.
- Laplanche, J. (1987). *La cubeta. Trascendencia de la transferencia*. Buenos Aires: Amorrotu.
- Martínez, S. (2014). Fornicar: el núcleo disruptivo de la infidelidad. En: Benyakar, M. & Fariña, J. (comp.) *Lo disruptivo en el cine. Ensayos ético-psicoanalíticos*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Mónaco, B. (2020). Explorando nuevas formas de trabajo. En Catz et al. (2020). *Psicoanálisis de niños y adolescentes. Trabajando en cuarentena en tiempos de la pandemia*. Buenos Aires: Ricardo Vergara Ediciones.
- Schroeder, D.; Bertúa, F.; Francia, P.; Gómez, M.; Ponce de León, E. (2010). El concepto de encuadre en la Revista Uruguaya de Psicoanálisis (1956-2010) y en la Biblioteca de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 111, 203-227.

Vainer, A. (2009). Del encuadre de Procusto a los dispositivos psicoanalíticos. *Revista Topía*. Recuperado de: <https://www.topia.com.ar/articulos/del-encuadre-procusto-dispositivos-psicoanal%C3%ADticos>

Viñar, M. (2002). Sobre encuadre y proceso analítico en la actualidad. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 96, 31-36.

Viñar, M. (2018). Experiencias psicoanalíticas en la actualidad sociocultural. Buenos Aires: Noveduc.



**POLEMOS**





# Psicoanalizar en chancletas

---

LUIS CAMPALANS<sup>1</sup>

Voy caminando por la avenida, jadeando un poco detrás de mi tapaboca, a paso redoblado porque tengo miedo; a pesar de llevar mi bolsa de compras, me pueden parar para interrogarme. Me cercioro de llevar siempre mi documento, como en los tiempos de la dictadura, la militar. En realidad, no he visto que parasen a nadie, debe ser sobre todo la culpa de saber que la compra es lo de menos, un pretexto, una coartada, una especie de salvoconducto (como pasear al perro) para sentir un poquito, un ratito, el caminar solo por caminar, bajo el solcito de otoño y sentir que estoy vivo.

A medida que voy tomando confianza hasta puedo reflexionar: el miedo, el pánico como comportamiento humano no requiere de la convalidación empírica y tampoco es una conducta instintiva inscrita en el ADN, sino un efecto de discurso. Basta que alguien grite «fuego» en un ambiente cerrado para demostrarlo. Y se trata apenas del efecto de una sola palabra; como será entonces con 24 horas ininterrumpidas de bombardeo mediático: ¡TV, internet y redes sociales!

De repente, veo delante de mí una pareja de jóvenes que se toman de la mano, él se saca su tapaboca, corre el de ella y se dan un beso apasionado, para luego volver rápidamente a la «distancia social». Confieso que por un par de segundos, me provocó rechazo, hasta amagué a censurarlos en mi cabeza; eso me llevó a imaginar que muchos hablarían de la inmadurez, la irresponsabilidad y la desmentida adolescente o algo por el estilo y me

1 Miembro Titular de la Asociación Psicoanalítica Argentina. [luiscampalans@gmail.com](mailto:luiscampalans@gmail.com)

hizo gracia. Cuando los perdí de vista, la gracia se transformó en deseo y el deseo en una momentánea esperanza, tal vez, simplemente porque es lo último que se pierde.

Tiempos de crisis, difíciles e inéditos. Tiempos de pandemia, de pánico y de *pandemonium* como su brutal efecto (así se llamaba la capital del infierno, según el clásico *El paraíso perdido* de Milton).

Releo algo que escribí en ocasión de la crisis de la hiperinflación argentina del 2001 y sus consecuencias económicas y sociales. Pretendía ser un testimonio de cómo ello nos interpelaba como analistas, tanto en nuestro trabajo cotidiano como respecto del psicoanálisis mismo, en lo que hace a su particularidad, a lo que le sería propio como praxis. Hay cosas que se reiteran y reflexiones que siguen siendo válidas porque tienen que ver con los fundamentos. Pero esto, es sin duda, otra cosa.

Por un lado, su carácter ecuménico o global, lo cual no es tanto un mérito del virus sino de la capacidad de nuestro actual grado de desarrollo cultural para propagarlo.

Por otro, al poner la salud como lo amenazado en primer plano, viene a poner en juego y a confrontarnos con la cuestión de la vida y la muerte. No es que ignoremos la certeza de nuestra finitud, pero no es cuestión de andar pensando en eso todos los días, tomando noticia de lo que ya sabemos pero preferimos no saber. Pero no se trata solo o tanto de la muerte real, sino sobre todo como amenaza, como fantasma o temor fundamental, con todas las variantes de su catálogo, la propia y la ajena, la de «los viejos» en particular. No es forzoso, pero un efecto del miedo a la muerte también puede ser la asunción de que se está vivo, y mejor hacer algo con eso.

La irrupción intempestiva de lo *unheimlich* pateó el tablero de la realidad, allí donde se creía o suponía que alguien o algo (humano) manejaba los movimientos de las piezas, que sabía lo que hacía. Pero lo real no es aquí solo o tanto la biología, es la emergencia catastrófica de lo que no se sabía, no se pensó, no se previó, o incluso no se quiso saber; su efecto es la crisis, el derrumbe de ese imaginario social que llamamos realidad. Sin duda, pospandemia, se armará otro en su lugar, aunque no sabemos bien ni cómo, ni cuándo, ni qué; pero está claro que se trata del tipo de corte que hace una marca que divide el tiempo, como sensación subjetiva, en un antes y un después.

Se nos recuerda que como analistas somos «agentes de salud», de la salud mental en particular, y que debemos cumplir con nuestra parte en el objetivo comunitario. Entendemos que se refiere a la contención y al apoyo psicológico, como se dice. No podríamos cuestionar eso, pero a la vez nos preguntamos ¿No son ya más que suficiente la abrumadora campaña de los medios y las redes sociales a favor del cuidado y la prevención? Incluyendo la también abrumadora oferta sobre ideas, oportunidades y soluciones para sobrellevar el confinamiento. ¿Más de lo mismo? ¿Que podrían encontrar nuestros pacientes de diferente en el espacio analítico?

Tampoco somos «agentes de denuncia» por así decir, de lo que podría ser un paso adelante histórico, no necesariamente premeditado, de «la sociedad de control» versión siglo XXI, con la tecnología como instrumento de poder que, como dicen, llegó para quedarse y con el miedo como el factor clave, cohesionante de la masa. Hay una especie de círculo que más que vicioso es siniestro: el miedo produce represión para poder librarse de él, lo cual a su vez, produce más miedo; es por ello, como bien sabemos, caldo de cultivo para el prejuicio, la discriminación y el racismo que vienen a legitimarlo.

Al respecto, como nunca antes, se hace necesario respetar la posición de cada quien sobre el papel y la función de los ideales y valores (la vida, la salud, la familia, el bien común, la sociedad, la humanidad) en el soportar y acatar, al menos por cierto tiempo, la reclusión y las renunciaciones que se le demanda e impone. Excepto, claro está, que alguien se los cuestione.

Pero, a la vez, como analistas no podemos soslayar o desconocer esa «hipocresía cultural» que Freud nos enseñó a detectar, a leer, en textos como *El malestar en la cultura* y otros. Por ejemplo: la ambigüedad esencial de la relación con el prójimo expresada en ese «nos cuidamos entre todos» que a su vez es «nos cuidamos de todos». ¿Cuidar al otro o cuidarse del otro? ¿El enemigo es el virus o mi semejante, sobremanera si es un «adulto mayor», que me puede contagiar y que, desde luego, no es invisible?

Tampoco como analistas podemos ignorar que la angustia, más allá de los fantasmas de cada uno, esa angustia casi insoportable, remite a que la película de la realidad se cortó en el mal lugar y ha dejado ver un agujero tan grande como el del ozono, un agujero en el saber, un algo que debería permanecer, de ordinario, velado y oculto.

Y lo que se devela no es solo la muerte, sino eso de que «el Otro esta barrado», que el conjunto del saber humano está hecho de lenguaje, de simbólico, que el «sabelotodo» no sabe lo esencial. Una suerte de «muerte de Dios», quizá testimoniada por esa imagen patética del Papa dando misa en un vaticano desierto. Quedará como disyuntiva para el analista, el tapar o mostrar esa tachadura, el dejar ver o no que, en definitiva, como dice la zaga, el rey está desnudo.

Como efecto, la humanidad sangra por la herida, produciendo una hemorragia de imágenes y palabras, pues ¿hay algo que opere más como causa para hacer hablar (a los medios, a los políticos, médicos, científicos, artistas e intelectuales) que la incertidumbre, que la falta de saber, que la falta de palabras?

A veces, en el mismo día, recorro toda la variante del menú tecnológico: Skype, con y sin video, zoom, video llamada de whatsapp con o sin imagen y la clásica y fiel línea telefónica que nos viene del siglo pasado. A ello se agregan los pagos por transferencia que nos impone el uso obligado de los medios electrónicos. Queramos o no, somos forzados a entrar, a atraparnos en la infinita red de la *big data*, para ya no poder salir jamás de ella. Esta es la gran novedad del siglo, que la pandemia no hará más que consolidar y, sobre todo, justificar. Adicionalmente, ello también agrega nuevos miedos y ansiedades: ¿qué pasa si se rompe, o si pierdo, o me roban el celular, o si la PC tiene problemas? La tecnología y sus objetos han adquirido el estatuto de objetos de la necesidad: ya no se puede vivir sin ellos, como el oxígeno o el agua.

Si hasta hace poco se discutía la validez y la oportunidad del uso de los instrumentos «virtuales» en el análisis, ahora eso ha quedado de lado, por la rotunda razón de que no hay otra forma de hacerlo. De repente hay unanimidad de que el análisis es posible, casi como hay unanimidad de que «no es lo mismo». Parecerá obvio, pero ¿en qué no es lo mismo? Está la imagen, la voz y las palabras, siempre más o menos electrónicamente distorsionadas, pero falta el cuerpo. Una buena ocasión para preguntarse si el cuerpo, los cuerpos, son prescindibles o excluyentes en una experiencia cuyo eje principal transcurre en la dimensión del discurso (relato e interpretación). ¿Se le puede sacar el cuerpo al análisis o este es de cuerpo presente?

Sabemos que la tecnología (detrás de la cual está siempre el deseo humano) ha hecho posible no solo el estar sin estar, sino que eso sea posible ahora, en vivo y en directo. La disociación entre el cuerpo y la imagen expresa la ruptura de la unidad supuesta entre el tiempo y el espacio, la ruptura del «aquí» con un «ahora» que se vuelve prevalente, dominante, sobre un «aquí» que apenas tiene la espesura de la imagen virtual, que es solo imagen de una imagen.

Pensamos que el cuerpo es lo que encarna la dimensión real de la transferencia, la que presentifica lo que no puede ser *in absentia*, la que hace que el «ahora» se anude con el «aquí». El cuerpo pensado como «órgano de la libido» que también va a recubrir los diferentes objetos del consultorio, los sillones, el diván, los ruidos, los olores, que también se extrañan.

De repente, caemos en la cuenta de que, después de todo, el cuerpo sigue ahí, que pese a la virtualidad hay que acomodarlo, incluso mostrarlo u ocultarlo, de algún modo. El cuerpo de los pacientes que, por ejemplo, se recuestan en la cama, un sofá o el asiento del auto, hasta el del analista que luce una graciosa disociación: mitad superior, más o menos presentable de camisa o remera, mitad inferior, shorts viejos y chanquetas caseras. ¿Qué diría de ello un Donald Meltzer, por ejemplo? Una escisión que nos muestra, al cabo, tan divididos como a cualquiera y por así decir, medio desnudos, no solo y desde ya respecto del saber y el porvenir, sino del «saber hacer» propio como analista, en una situación inédita; una suerte de «¿Y ahora, de qué me disfrazo?»

Si algo viene a quedar puesto en cuestión es el famoso «encuadre» como el marco clínico que ahora viene a coincidir exactamente con el enmarcado de la imagen del celular o de la PC, mostrándose, más que nunca, como una escenografía. Justo lo que se suponía que debería mantener su fijeza se transforma en lo más variable, poniendo en evidencia que la función esencial de ese encuadre es sostener la transferencia, y en este caso, a como dé lugar.

La coyuntura se transforma también en un impensado testeo del compromiso de cada uno, de lo que cada quien está dispuesto a hacer para sostener su espacio de análisis, dejando ver el lugar que tiene o lo que significa para cada uno. No importa mucho si lo sabe o no, lo importante

es que lo haga. Así como hay algunos que eligen la retracción, nunca más cierto que el que quiere puede, ya sea desde la azotea, el balcón y hasta el baño. Desde luego, para que ese «espacio» más allá de ser «presencial o virtual», siga siendo «de análisis» dependerá como siempre de lo que haga el analista en cada circunstancia, de cómo le vaya para tratar de sostener su lugar.

Al fin y al cabo... ¡Que buena oportunidad para preguntarse por qué la gente y cada caso en particular, sostiene su espacio de análisis! Mas allá de la contención, de la transferencia y de todo ese discurso que ya conocemos muy bien.

Podría decirse que es el espacio privilegiado para los miedos y las fantasías de enfermedad, de muerte, de ruina, de separación, eróticas, etcétera, incluyendo, como siempre, a los sueños y a los recuerdos. El espacio donde poder decir casi todas —nunca todas— las cosas locas que alguien hizo o estuvo pensando o sintiendo, sin que lo traten de calmar demasiado rápido. Es allí donde tiene su lugar el sujeto que le interesa al psicoanálisis y que es determinante de su relación con la realidad en tanto que «psíquica». Desde luego que eso no es para cualquiera, para todos, como lo sería, por caso, una vacuna.

Un espacio de libertad sí, pero que más que otorgada es tomada, en el sentido en que se dice «me tomo la libertad de», lo que implica un cierto compromiso con ella, asumiendo el riesgo de habérsela tomado. A despecho de las medidas públicas masivas, que involucran países, continentes y poblaciones enteras, también la posibilidad de un pequeño espacio singular y privado.

Luego de muchas vueltas, me voy a dormir «¿soñar quizás?», con la angustia nuestra de cada día, alojada en el pecho, pensando en cómo será mañana, tan igual y anodino como dramáticamente distinto.

¿Cuántos infectados? ¿Cuántos muertos? Hasta se pueden saber los de Irán o Eslovaquia; la información está disponible todos los días, todo el tiempo. Es la «infodemia», a la que se suma la plaga de los rumores y las *fake news* del «dicen», «escuché», o «parece que».

Lo que nos suceda está radicalmente fuera de nuestra decisión, no depende solo del virus sino de aquellos a los que autorizamos o legitimamos, sabiéndolo o no, a que, con acierto y error, controlen y decidan

sobre nuestras vidas. Cuarentena. ¿Cincuentena? ¿Sesentena? Seguramente algún día, ojalá que pronto, se anunciará que tal o cual restricción ha sido levantada y a partir de ese día se autorizará a tal o cual cosa. Pero por más que se anuncie o se autorice que a partir de las o hora de tal día se podrá dejar de tener miedo, podemos anticipar que no funcionará de esa manera; que una vez instalado el miedo bajo la epidermis no alcanza con lavarse seguido las manos para librarse de él. ¿El miedo, también habrá venido para quedarse? ♦

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Deleuze, G. (1990). Posdata sobre las sociedades de control. [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Recuperado de: <http://www.fundacion.uocra.org/documentos/recursos/articulos/Posdata-sobre-las-sociedades-de-control.pdf>
- Freud, S. (1993). De guerra y muerte. Temas de actualidad. *Obras completas, Tomo XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1993). El Malestar en la cultura. *Obras completas, Tomo XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Milton, J. (2011). *El paraíso Perdido*. Colección La Crítica Literaria. Madrid: Ediciones Ibéricas.

# Las sombras de Wuhan. Entre la melancolía y la ilusión mentirosa del yo



MARTA LABRAGA<sup>1</sup>

Estos párrafos fueron escritos a partir de una experiencia de estos días de confinamientos por la pandemia en que nos vemos enfrentados a lo que verdaderamente nos supera, porque estamos, creo, guiados por esos otros que llamamos los medios, en una situación oscilante entre la entrega a la catástrofe (y su fascinación oscura) y el ilusorio voluntarismo salvador del mundo. ¿Cómo podremos enfrentar-apartar la caída en la melancolía y el escepticismo, pero también la caída en la ilusión de la desmentida o lo que Badiou llamó, tan bien, «cuidarse de los llamados perentorios» a la vida<sup>2</sup> y Daniel Gil: «las formas más comunes de degradación de la vida cotidiana: la desmentida»?<sup>3</sup>

El único discurso que tendríamos que escuchar, nos dicen, es el de la ciencia, entre lo real y lo simbólico, con sus notaciones infinitas del desconocimiento, fundamentales y al mismo tiempo, inagotablemente cambiantes y engañosas. Su mistificación nos puede hacer olvidar que hay otros muchos discursos, y que el psicoanalítico que nos sostiene está hecho desde el lugar incierto de una escucha reiterada de formas de la soledad y la vulnerabilidad, donde vida y muerte se entrelazan permanentemente.



- 1 Miembro Titular de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. [martalabraga@gmail.com](mailto:martalabraga@gmail.com)
- 2 Alain Badiou: en *La sopa de Wuhan* (2020).
- 3 Daniel Gil: *Sobre una de las formas más comunes de degradación de la vida cotidiana. Historias e ideas de un pasado reciente*. [danielgilquinterosblogspot.com](http://danielgilquinterosblogspot.com) (2020).

La ciudad de Wuhan reabrió sus puertas y comenzó el retorno a la vida de las calles. Desde un noticiero las escenas que aparecieron me llevaron a escribir para salir y entrar en una angustia absurda, como todas pueden serlo. Los videos de ese día no volvieron a pasarse o yo no los vi y la fecha oficial de vuelta a las actividades fue el 8 de abril, apertura al movimiento de esa ciudad de gran poderío industrial, de once millones de habitantes, enclaustrados y severamente controlados durante setenta y seis días.

Por ahora Wuhan será el origen ignoto para la mayoría de nosotros, donde entre murciélagos, chanchos, mariscos, perros y gente de mercado apareció el mutante virus. Solo alguna forma de archivo desclasificado mostrará en el 2050 o más, un resto de alguna verdad. Se me aparecieron unidas mutante virus y «mutación civilizatoria», familiarizados como estamos con esta expresión a través de Marcelo Viñar y de M. Castells<sup>4</sup>. El virus mutante vino, como otros muchos antes, a encajar muy bien en la civilización mutante, excesiva y explotada hasta la devastación de seres vivos y naturaleza, a la que en el presente parece arrasarse.

«El presente es el más frágil de los constructos improbables. Podría haber sido diferente»<sup>5</sup>

Por ahora, Wuhan también fue entonces el lugar mostrado en las pantallas como el del fin de la enfermedad y la vuelta a la vida. Las cámaras, todas, al difundir las imágenes nos dicen en simultánea intrusión, lo que suponen que sentimos y lo que debemos experimentar. Las primeras escenas del retorno a la continuidad de la vida en Wuhan solo parecían despertar alivio. Las miradas y las voces de millones vieron de nuevo la ciudad de altísima producción como nueva; eso hacía aparecer para muchos una luz al fin del camino de la pandemia. También el contexto de palabra era iluminador; el presentador decía que la calidad del aire en Wuhan mejoró sensiblemente con el aislamiento. La perturbación humana cesante mejoró el ambiente.

Pero sentí algo muy diferente a la voz del noticiero. Tal vez fue un pavor momentáneo, la angustia de la inminencia de una aparición in-

4 Marcelo Viñar: *Psicoanalizar* (2002) y *Cómo nos cambia un mundo que cambia* (2018).

5 Ian McEwan: *Máquinas como yo* (2019).

quietante que no se produce, algo que tendría que ser familiar y cotidiano, como era el video de una muy contemporánea estación de Metro de Wuhan que, sin embargo, se abrió de golpe en mí como una escena oscura y amenazante, ominosa. Muy cerca de la cámara, un joven chino, con mascarilla, tapabocas, desde una mirada ajena y huidiza, «nos» habla con voz incomprensible y otra voz, con el ritmo fisurado de los doblajes, «nos» traduce: «Es muy importante empezar a salir». Las imágenes nocturnas eran curiosamente ocres y oscuras.

Vi perfiles fugaces de seres, pocos, que caminaban como vivos pero eran como espectros de muertos; una mujer de negro con la cabeza cubierta y con un prolijo bolso claro atraviesa el fondo de un corredor vacío y desaparece tras una columna. Los trenes (de última generación, que supe después eran orgullo de la ciudad) entrando a la estación filmados desde lo alto me parecieron esos trenes de juguetes antiguos, detenidos en el tiempo. Eran de una ciudad fantasmal de muertos.

Y era Wuhan volviendo a la vida. Esta impresión me duró poco y después surgió el mundo entremezclado de las advertencias: «no deben abandonarse las precauciones», «las posibilidades de rebrote y de epidemia no se han erradicado». Y en mí también ese negro agónico se tornó media luz: hay que esperar, seguir vivos.

Pero las preguntas siguen:

¿Las sombras del objeto perdido e ilusorio caían sobre el yo? ¿La melancolía buscadora de desgracias y catástrofes era mi guía en la mirada? ¿Qué luz veían los «otros» que yo no pude ver? Pero aquella angustia repentina que me sacudió un momento no me engañó. Entonces ¿quiénes eran los que volvieron a salir el día de la apertura? ¿Cómo justamente evitar los bordes de la melancolía y del «amor fati»? ¿Y acaso sabemos con certeza qué vida va a volver a la luz de la producción inagotable, del capital despiadado, de lo inhumano demasiado humano y de qué otras sombras tendremos que cuidarnos? No sabemos nosotros quiénes son los que vuelven y a qué mundo volveremos.

Un vaivén entre la esperanza y la ilusión de algunos momentos y la melancólica sombra de muerte de otros estuvo presente en todas estas semanas que han pasado de la cuarentena. Nuestra condición también permanente de psicoanalistas debería ser aguantar el pretil, la incerti-

dumbre y la amenaza y sostener encarnizadamente el deseo y no jugar a favor de la muerte.

Pero desde la vida mirar el abismo también.



Nuestras formas de rebelión se acompañan muchas veces de una impugnación indignada a gobernantes o autoridades sanitarias mundiales que no son más que Otro al que dirigir el pedido impotente de un socorro seguro e inmediato. Pero nombro también los restos obscenos de Otro, de poder arrasador, que instaló hace muchas décadas la devastación del planeta entero, y ese sí puedo impugnarlo como mutante mortífero. El deseo de poner fin a todo sufrimiento humano nace de la ilusión mentirosa del yo y se reitera frente a lo incomprensible. Evoca la mirada dolorida y escéptica del Dr. Rieux en el párrafo que cierra *La Peste* de Albert Camus: (frente a los gritos y bailes de alegría en la ciudad liberada al fin de la epidemia) «él sabía que esa alegría estaba siempre amenazada... ellos no sabían que el bacilo de la peste no muere ni desaparece jamás...»<sup>6</sup> ♦

6 Albert Camus: *La peste* (1947).

# PAN «παν» - DÉMOS «δημος»: todo el pueblo afectado



JAVIER GARCÍA CASTIÑEIRAS<sup>1</sup>

Todos estamos afectados por la pandemia. Por las consecuencias directas del virus solo algunos pocos aún, por estos lares. Impactados por una gran imagen de ficción, por un lado, y por una realidad material inimaginable, por otro. Oscilamos entre estas dos realidades.

La enfermedad, que es como un viento veloz, invisible, silencioso y con destinos desconcertantes, provoca a la vez otros efectos, secundarios a las medidas que tienden a limitar la rapidez de la transmisión viral, que implica limitaciones a la vida social, laboral, económica y personal: nuestros afectos, el aislamiento y la incertidumbre económica. El incremento de la pobreza va a ser una de las más graves consecuencias, especialmente en América Latina, por sus grandes diferencias sociales; la enorme informalidad laboral, con lo que implica en falta de seguro social y de salud para todos. También las consecuencias de percibir lo que nos muestra sucesiva e iterativamente la televisión y los medios en internet, de cómo este microorganismo, diminuto e incompleto para reproducirse, ha azotado en otros lugares lejanos, y no tanto, ciudades multitudinarias y poderosas. ¡Ni la riqueza lo detiene! Pero eso evidencia las grandes diferencias dentro de sociedades ricas, y especialmente aquellas que han abandonado sus sistemas de salud y redes sociales. Realidad cruel que nos llega abrumadoramente y que parece una narrativa de terror. Asia y Europa primero,

1 Miembro Titular de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. jgarciacast@gmail.com

en Wuhan-China, Irán, Alemania, Italia, España, Francia; América luego, Estados Unidos, Ecuador, Brasil; en fin, África. Imágenes y testimonios de una asfixia desesperante y velada. Quizás los efectos directos del virus, los infecciosos sobre el organismo humano, no sean aún tan generalizados e importantes en nuestro territorio como los efectos de aislamiento social, pérdida laboral, incertidumbres, miedo y angustia que, tanto la enfermedad como las medidas sanitarias están provocando. Muy probablemente de acuerdo a cómo esto se viene dando en el Norte, todas estas calamidades también en el Sur se pueden agravar. Pero en algún lugar nos parece que nada de esto va a ocurrir aquí; que se tratará solo de una gripe pasajera sobre la que se ha exagerado.

No obstante, estamos bajo el efecto del miedo, con la dificultad que tiene ponderar el peligro de algo invisible pero que sabemos que tiene gran habilidad de inyectarnos su genoma y, si esto no provoca enfermedad suficiente, la reacción inmunológica, que es nuestra defensa, puede también agravar las consecuencias de la infección. Paradoja de que lo que nos defiende del agresor, al mismo tiempo nos pone la vida en peligro. Oscilando entre el desconocimiento, la incredulidad de que pueda afectarnos, por un lado, y la vivencia de una invasión invisible e insonora que se ha apoderado de nuestra intimidad, de nuestros cuerpos, por el otro. Entre que no existe el peligro hasta que el peligro nos afecte absolutamente, sin límite de tiempo. Vino para quedarse en nosotros y sin límite de espacios: no hay refugio posible.

Que esta pandemia ha sido creada para producir un efecto político-económico, biopolítico, como una guerra, una acción encubierta, secreta, de espionaje, un atentado, es una respuesta *conspirativa* que siempre está a mano; asimismo, desprestigiada. Tenemos algunos datos históricos a considerar. Muchas, si no casi todas las hipótesis conspirativas sobre crímenes, golpes de estado, desestabilizaciones, magnicidios e intentos de magnicidios, esas que siempre han sido descalificadas por su simplismo y paranoia, han sido sucesivamente reconocidas diez o más años después cuando el Departamento de Estado de los EE. UU. abre los archivos secretos de sus políticas y acciones. En el caso de la ex Unión Soviética, cuando la caída del Sistema, y aún así, muy parcial y lentamente. Cuando finalmente se confirman aquellas dogmáticas ideas conspirativas, entonces nadie se sor-

prende, ni da razón con posterioridad de lo advertido, ni ningún estado ni organización internacional toman ninguna medida al respecto. Algo así como que era obvio y al mismo tiempo insignificante, lo terrible.

Quiero decir que ni la formulación en su momento de una hipótesis así, ni el reconocimiento posterior de su veracidad, nos han servido para nada. No es que se trate de vivir en una posverdad, pienso. Ha sido un patrón histórico, acaso acentuado tras la revolución de las comunicaciones como instrumento político. Se trata probablemente de cómo nos ubicamos frente a la mentira sostenida como verdad, repetida y descarada, eso que hizo famoso a Göbbels. Hoy dos grandes potencias, o una superpotencia y otra que ambiciona serlo, se acusan mutuamente de implantar la epidemia. Es una dimensión que nos trasciende, si bien nos comprende en sus consecuencias. ¿Quién puede tener elementos ciertos para sostener una u otra opción conspirativa? En todo caso, nos vuelve a ratificar el alto grado de capacidades y eventos destructivos que la humanidad puede cometer.

Si nos escabullimos del virus o nos fugamos de otros seres humanos, como ocurre hoy para evitar el contagio, no parece diferente. Entre el otro que resguarda y es solidario y el otro que hostiga y arrasa, hay solo un matiz, apenas una variación del funcionamiento psíquico. Sin embargo, hay una distancia inescrutable en cuanto a lo que producen, y una proximidad ominosa por la vecindad de los funcionamientos. Espinoso distinguir entre lo ajeno-extraño que nos puede devastar y lo propio-hecho ajeno, igual de demoledor, aunque con el funesto agravante de provenir de un semejante: hermano-enemigo.

Si la distancia de los funcionamientos psíquicos es muy pequeña, la posición ética está, sin embargo, en las antípodas. Ambos pensamientos necesitan, si es posible, proximidad y apropiación: hacernos responsables de esa contradictoria y fácilmente disociable mixtura humana de odio-amor. Más aún, hacernos cargo de nuestra maldad. Cosa nada fácil; lo sabemos.

La vulnerabilidad puesta al mismo tiempo sobre toda la humanidad es otro aspecto destacable de esta pandemia. De golpe; así lo fue de rápido, de un momento a otro, ya no solo somos cada uno de nosotros vulnerables sino que toda la humanidad lo es al mismo tiempo. La epidemia ha sido una irrupción en la vida de la humanidad; se constituyó como aconteci-

miento. Si la Medicina podía honrarse de ofrecer cura solo a algunas enfermedades, y prevención también, lo era con las enfermedades infecciosas. Los antibióticos y las vacunas son instrumentos que nos ampararon frente a la vulnerabilidad de las pestes. Ahora, nuevamente, corremos de atrás.

Sin embargo, es cierto, como lo ha afirmado Badiou, que no se trata de algo imprevisible. En pocas décadas hemos tenido al menos cuatro pandemias virales: la pandemia del Sida —con la gravedad que implicó—, la gripe aviaria, el virus del Ébola, el virus SARS-1. No es sostenible decir que es algo único, que nunca imaginamos. Pero sí es terrible, tanto la enfermedad como las consecuencias de cómo nos tenemos que defender de ella. Es una irrupción que deja en evidencia nuestra vulnerabilidad.

¿Cómo nos afecta como analistas la declaración de cuarentena voluntaria, pero de exhortación general, o la cuarentena para mayores, junto a la exigida a quienes vienen de países altamente infectados o aquellos que estuvieron en contacto con personas infectadas?

Todas estas condiciones imposibilitan el trabajo con pacientes en nuestros consultorios. Podemos suspender el trabajo por tres o cuatro meses, como está siendo la duración de la epidemia en China, o más, en caso de extenderse o replicarse en el tiempo. De cualquier modo la suspensión de los análisis no sería nada recomendable; por el contrario, tanto para los pacientes que lo requieren como para los analistas, pues es nuestro trabajo. Está la opción de ofrecer seguir trabajando en línea, vía Skype, Face Time, WhatsApp, u otras, tal como sucede. Todos o muchos tienen experiencia en que estas formas son posibles cuando ya hay un trabajo previo en transferencia. También lo podemos intentar como inicio de un tratamiento, cuando no hay otra opción. Es un desafío importante mantener los análisis en estos tiempos y es solidario a mantener la condición o las condiciones de los análisis, a pesar de estos cambios de encuadre relativos. Relativos, porque existen cambios reales e importantes del encuadre, pero también disponemos de nuestro oficio incorporado más allá de lugares y muebles (algunos lo llaman *encuadre interno*).

Ciertamente, no estar en presencia real es una diferencia, en mi opinión: contundente, pero no forzosamente insalvable. En lo personal, me resulta un desafío interesante y la puesta a prueba de la plasticidad del analista, en primer lugar, y del analizando, también, en sostener la escucha

analítica y un modo de intervención que puede requerir modalidades diversas. Todos entendemos que siempre, en todo análisis, es necesario y un desafío a la vez sostener una escucha analítica que abra lo dialogal, hacia senderos que el analizante insinúe en sus trastabillos al hablar, olvidos, sueños, etcétera. Del mismo modo que la eficacia de nuestras intervenciones es un desafío que depende más de las ocurrencias del analista en transferencia, que del recurso al conocimiento técnico-formal.

Sin embargo, no estar presentes físicamente allí, con lo real de nuestros cuerpos erógenos, establece un desafío mayor a que la escena no se juegue solo en un nivel imaginario, soltado de lo real del acontecimiento de la sesión misma y del efecto simbólico que engarza algo de ese real. Con los riesgos posibles de un diálogo racional pseudo-analítico. Como la transferencia es central, lo podemos comparar a un amor postal. Puede sostener una relación, incluso profundizarla, darle otra fuerza. Pero solicita el encuentro real.

Sucede además que cuando discutimos sobre los cambios de encuadre, el centro de la discusión se coloca muchas veces en aspectos formales de los sistemas de comunicación. De la misma manera que en la API (Asistencia Psicoterapéutica Integral) pasamos años o hasta décadas discutiendo sobre la frecuencia mínima de sesiones semanales de los análisis. También con la aparición de los nuevos modos de comunicación: celular, SMS, WhatsApp, Skype, Zoom, Face Time, entre muchos otros, se ha deslizado la preocupación a algo formal. Si está bien o no que un paciente envíe mensajes por el celular avisando que va a faltar o llegar tarde, y si está bien que el analista le responda por mensaje de texto o WhatsApp, para mencionar solo un pequeño ejemplo. Nada de eso me parece demasiado importante a la hora de pensar los problemas actuales del análisis, acaso más bien un desplazamiento a lo nimio. Pienso, por lo contrario, que el primer tema importante a pensar es el de la presencia real de ambos en el consultorio, contra la presencia virtual, por imagen en la pantalla o solo sonora. Que las palabras no tengan el mismo efecto de suspender la inmediatez de la acción pulsional, de diferirla desde la posibilidad real de su emergencia en acto. En el encuentro virtual, esa emergencia real de lo pulsional corporal en acto con el analista no está directamente en juego. Si nuestro oficio se tratara de una actividad fundamentalmente intelec-

tual, racional, pedagógica, no sería tan determinante la presencia real. Pero incluso en el arte y en el deporte así se siente, tal como lo declaran coreógrafos, bailarines y jugadores de fútbol.

El tema de las relaciones virtuales nos enfrenta a un concepto que resurge y cambia con la revolución de las comunicaciones y lo transforma en un concepto tecnológico. Antes, lo virtual se oponía a lo real, pero, al mismo tiempo, tenía la virtud de producir un efecto. Ahora, como fenómeno tecnológico, le ofrece a quien lo usa una nueva forma de relación en el tiempo y el espacio, que trasciende a la realidad física, y solo es capaz de ser posible en su carácter de virtualidad efectiva. Quiero decir, permite encuentros y actividades sin las limitaciones temporales y físicas de la realidad. No obstante, permitir estas actividades, disponiendo de la imagen visual y sonora interactuando, la falta de presencia física real no responde en psicoanálisis a un concepto de «realidad», pues esta es también virtual. Responde a la idea de un real de la pulsión no mediatizado por la reproducción en parlantes ni pantallas, sino ligada a las vibraciones sonoras del cuerpo erógeno, en sus tonos y efectos sobre lo erógeno del analizante, eso que empuja al acto y, en la tensión de «no hacer nada» que impone el análisis, reconduce a la palabra, al nacimiento mismo de la palabra: a los balbuceos de una palabra que, según los conceptos freudianos, estaría muy cerca a la representación-cosa correspondiente, eso que se produce en la *perlaboración*.

La falta de este real erógeno en interacción cercana establece diferencias no fáciles de ponderar y menos de universalizar. En mi experiencia, por ejemplo, me resulta muy difícil comenzar un análisis de forma virtual. Me parece que la experiencia real de estar juntos en la sesión hasta que se constituya una transferencia consistente, es necesaria. Sucede allí más de lo que escucho y lo que veo. Pero lo es en mi experiencia, para mí, y quizás no lo sea en todos los casos para mí, y menos para otros. También, a partir de trabajos realizados, pienso que los análisis llamados concentrados se benefician con el agregado del modo virtual, entre encuentros presenciales. Y aun cuando acentúo la importancia de una experiencia real en presencia de los cuerpos, en el caso de que no exista ninguna posibilidad de encuentro real, de igual forma el trabajo en línea puede resultar importante si permite acceder al análisis o a algo que se aproxime

a él. Iremos haciendo experiencia caso a caso y pensando, siempre con la confianza en nuestro oficio y sin necesidad de disponer de reglamentos que establezcan ni cuándo ni cómo.

Sé que el tema de la virtualidad de los análisis es polémico y que muchos colegas se opusieron totalmente hasta que las distancias insalvables, las cuarentenas, lo impusieron para seguir trabajando, pero aun así mantienen su oposición total. Otros colegas no ven diferencias importantes y consideran que la imagen y la palabra dan cuenta también del cuerpo erógeno y permiten que lo trabajado tenga efecto analítico, es decir, sea eficaz; lo que los lleva a pronosticar un futuro virtual para el psicoanálisis. Reconozco que es posible mantener los análisis, incluso con momentos verdaderamente fecundos. Los pacientes y nosotros soñamos más en cuarentena, o, como dice F. Orduz, recordamos más nuestros sueños. También los analistas quedamos cansados al final de las jornadas de trabajo. Puede ser por diferentes causas, pero pienso que una es el esfuerzo por mantener la tensión de la transferencia en el encuadre, el llamado a decir todo pero a no hacer nada, con todo lo que tienen de imposible ambas formulaciones. Que la emergencia del deseo en esa cercanía vibrante e íntima de la sesión analítica quede interdicto en su acto para decirse, o al menos balbucearse.

Más allá de las diferencias de los métodos comunicacionales virtuales usados hoy, en cuarentena, estamos en presencia de una de esas situaciones fuertes que involucran, a la vez, a analista y analizando. Ambos estamos afectados por el mismo acontecimiento y esa afectación ingresa al análisis desde el analizando, pero inevitablemente también desde el analista. Estos temas de afectaciones mutuas han sido tratados en ocasión de otros sucesos críticos en el ámbito social. Desastres climáticos, guerra, dictaduras y terrorismo de estado, atentados terroristas, movilizaciones populares y represiones policiales, crisis económicas, entre otros. Recuerdo haber leído sobre este tema ya a comienzos de los 70 en los trabajos reunidos en dos tomos compilados por Marie Langer: *Cuestionamos 1 y 2*. En ellos, recuerdo especialmente el texto de mis compatriotas Laura Achard, Alberto y Mirta Pereda, J. Carlos Plá y Marcelo y Maren Viñar (1971). Plantean que una conmoción social, entendida como la eclosión aguda de algo en el ámbito de la sociedad, tiene el carácter de «hecho ineludible» (se refieren ahí al ejemplo de la muerte de estudiantes por la represión policial). Es

un acontecimiento que afecta tanto al analizante como al analista, ambos copartícipes de la sociedad afectada (p. 44). Plantean incluir el fenómeno social compartido en el análisis como objeto común al paciente y al analista (p. 45). La forma de hacerlo (incluirlo, trabajarlo) queda explícitamente abierta en ese texto; dicen: «no sabemos que nos deparará en el futuro, pero seguir trabajando en ello es la manera de saberlo» (p. 51).

El acontecimiento común provoca miedos, angustias, dolor, duelos, entre otras cosas. Todas ellas provocan asociaciones y repercusiones singulares en cada uno, necesariamente diferenciables, al tiempo que ineludiblemente coinciden en una peripecia común. No fue sencillo en aquella época plantear una afectación compartida de analista y analizando; mucho menos cuando lo compartido era un evento social, que pudiera desviar el purismo radical del kleinismo rioplatense en la concepción de la transferencia-contratransferencia y el cuestionamiento a la tradicional interpretación mutativa de Strachey.

Hoy las cosas, por suerte (pienso), han cambiado dentro del psicoanálisis, pero aún así cuesta entender que ambos, analista y analizando, estemos embarrados en la cancha donde se juega ese partido, la cancha de la sesión analítica, claro está, y la cancha del mundo donde ella se da y vivimos. Desde ese compromiso y afectación mutua, en abstinencia nuestra, el analista se rescata e interviene —en mi opinión— desde el reconocimiento interno de afectación por la vida, por el odio-amor, la destructividad y la vulnerabilidad, la transitoriedad de la vida y la inevitabilidad del conflicto y la angustia; es decir, en un sentido encarnadamente simbólico, de su castración. Esta es la posibilidad que puede ofrecer el analista en su oficio de girar desde una transferencia imaginaria a una simbólica. Esta es una forma de trabajo en transferencia sin ofrecerse imaginariamente como personaje de la escena transferencial. En esa escena y en ese mundo —esos barro— el analista se encuentra con su condición, ya advertida, de mezcla amor-odio, de conflicto en esa mezcla, de disfrutes, de angustia, de precariedad y, en consecuencia, en una posición de ansia y búsqueda que, con el paciente, deja en suspenso. Implica así la renuncia a poder responder al pedido y, al mismo tiempo y como consecuencia inevitable, la invitación de ocupar también ese lugar de partida, de búsqueda esperanzada.

Ciertamente, gran parte de las sesiones en estos momentos de crisis se llenan de relatos vinculados a lo que está sucediendo socialmente. Imposible sortearlo. Es de una gravedad contundente, un «hecho ineludible». No obstante, más tarde, cuando el analista puede descenderse de ese personaje copartícipe, extraviado entre discursos anteriores y vacilaciones del relato actual, turbulencias, entre sueños, recuerdos, nombres y olvidos, tienta algo, un desvío, abrir algo hacia algún otro lugar que aún no parece claro cuál es, para que el paciente respire en el medio de esa perturbación otros aires y rutas posibles. Y se lance desde allí. Ocupar su lugar de sujeto que busca es una operación crucial en ese pasaje de la transferencia imaginaria a otra simbólica. De más está decir que nada de esto que sugiero tiene ni la claridad, ni la meticulosidad, ni el orden teórico de la aplicación de una teoría ni de una interpretación mutativa (Strachey, 1934).

Retomo al final las preguntas que me movieron a escribir: ¿cómo nos posicionamos hoy los analistas respecto a estos temas? ¿Qué preguntas se nos abren que podamos compartir y disentir? ♦

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

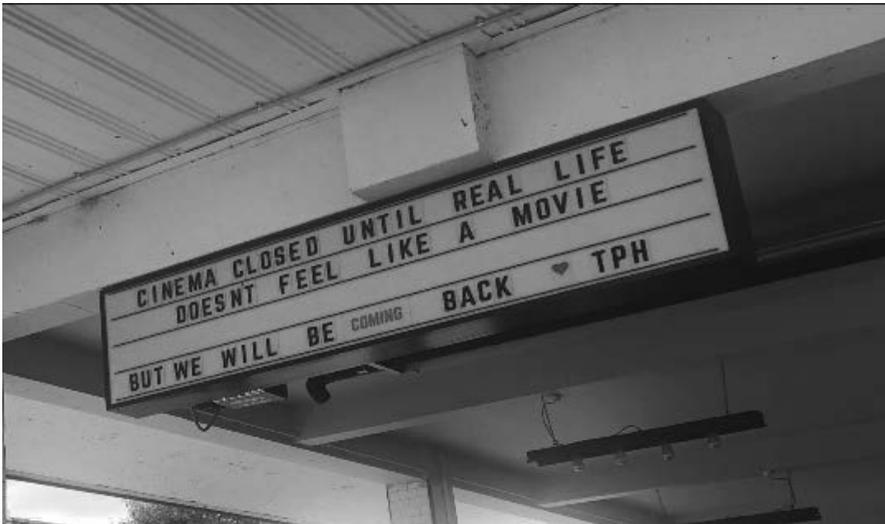
Achard, L., Pereda, A., Pereda, M., Plá, J. C., Viñar, M. & Viñar, M. (1971). Crisis social y situación analítica. En *Cuestionamos 1*. (Mary Langer Comp.). Buenos Aires: Editorial Granica.

Strachey, J. (1934). The nature of the therapeutic action of psychoanalysis *International Journal of Psychoanalysis*, 15, 127-159.

# Aislamiento y *circum*: el «duro deseo de vivir»



ALBERTO CABRAL<sup>1</sup>



Afectados, como todos, por los impactos subjetivos precipitados por el aislamiento, los psicoanalistas hemos apelado a nuestro arsenal conceptual para intentar hacerlos más comprensibles. Se ha hablado, en ese sentido, de «situación traumática compartida», se ha intentado trazar sus semejanzas y sus diferencias con las neurosis traumáticas y las neurosis de guerra descritas por Freud, se han mencionado insistentemente las pérdidas y el consecuente trabajo de duelo que nuestra actualidad exige...

Mi impresión es que las categorías de trauma y de pérdida, en tanto articuladas al deseo inconsciente, tienen para el psicoanálisis un sentido

1 Miembro Titular de la Asociación Psicoanalítica Argentina. [accabral@intramed.net](mailto:accabral@intramed.net)

altamente singular: es —por otro lado— lo que los torna operativos en nuestra clínica. Es lo que hace difícil «generalizar» la condición traumática de un acontecimiento disruptivo, por impactante que resulte desde una perspectiva convencional, y es también lo que hace problemático imputar *a-priori* un estatuto de «pérdida-a-duelar» a —por ejemplo— la muerte de alguien que nos es próximo, o la cancelación de un proyecto. Es la temporalidad del *a-posteriori* la que permite verificar, en el caso por caso, la significación de trauma o de pérdida: apresurarse a otorgarla, o darla por descontado, supone teñir con los propios prejuicios el acceso a la subjetividad de nuestros analizantes.

Mi impresión, también, es que los psicoanalistas contamos en cambio con algunas categorías que sí pueden sernos de utilidad para captar algunos fenómenos subjetivos compartidos a escala comunitaria. No tienen el estatus de una formación del inconsciente: no presentan, entonces, ese rasgo de singularidad que es propio del *lapsus* o el síntoma. Son indicadores, en cambio, de alteraciones en la estabilidad del plano imaginario: su incorporación a la clínica psicoanalítica es el producto de una «apropiación crítica» de hallazgos de la observación psiquiátrica. El *transitivismo*, estudiado por la psiquiatría infantil, es uno de ellos; pero en el que me voy a detener, es en el *extrañamiento*: puede brindarnos pistas para captar aspectos de la conmoción subjetiva que, en grados variables, estamos atravesando.

¿Quién de nosotros, en el curso de un viaje, no ha atravesado la experiencia —fugaz pero inquietante— de extrañamiento, al despertar súbitamente en un cuarto de hotel poco frecuentado? La luz tenue que ingresa aún tímida por las ventanas se resiste a dibujar los contornos familiares y consabidos de nuestra habitación casera, e insinúa en cambio un escenario ajeno y desacostumbrado. Padecemos la literalidad de la sentencia de Ortega: «uno es uno y sus circunstancias...», al extremo de que si estas se modifican, dejamos de ser el «uno» en que nos reconocíamos.

La etimología nos ayuda, como seguramente ayudó también a Ortega: *circum*, lo que nos rodea. *Stare*, estar, y, por extensión, permanecer. Si lo que habitualmente nos rodea deja de «estar» ahí..., nuestro sentido yoico de permanencia y continuidad queda también amenazado. Es un fenómeno que forma parte de la psicopatología de la vida cotidiana: todos estamos expuestos a padecerlo, por poco que se conjuguen las coordena-

das que lo hacen posible. No es patrimonio, entonces, de una estructura psicopatológica particular.

La psiquiatría clásica —que disponía de un tiempo para la observación clínica que el efectismo de los psicofármacos parece haberle hurtado— exploró sus bordes. La *despersonalización* y la *desrealización* son registros afines al extrañamiento, que acentúan algunas de sus facetas: el sujeto se siente «desconectado» de sí mismo y sus procesos mentales en la primera; de su realidad, en la segunda. En ambas es habitual la referencia a percibirse «como un observador externo, como en una película».

La aproximación psicoanalítica —en particular el «modelo óptico» desarrollado por J. Lacan— ha contribuido a precisar la microscopía de estos fenómenos inquietantes. No es este el momento de ahondar en sus sutilezas. Digamos tan solo que, elaborado a partir de un experimento de física recreativa, el artificio ilustra la dependencia de la organización yoica respecto de los condicionamientos simbólicos que le otorgan consistencia. La mirada y los juicios del Otro, los hábitos (que también vienen del Otro) que encuadran nuestra cotidianeidad, son algunos de los múltiples componentes del *circum* que, para Ortega moldean al «uno» en el que nos reconocemos.

El aforismo de Ortega —que no era una referencia familiar para Lacan— parece anticipar en dos décadas algunos de los desarrollos del modelo óptico. Al punto que no sería un forzamiento decir que es la fijeza del *circum* (el espejo plano, en el modelo de Lacan) la que organiza, brinda estabilidad y continuidad al sentimiento yoico. Sus modificaciones, por el contrario, lo descompaginan.

Quienes tienen fresca la lectura de *El nombre de la rosa*, recordarán el rigor de las rutinas monásticas medievales. Las «horas canónicas» permitían una segmentación temporal de la jornada conventual, que inscribía cada franja de la cotidianeidad en una rutina compartida: brindaba a los monjes un sostén simbólico concentrado que les permitía prescindir de la multiplicidad de referencias simbólicas con que contaba, por el contrario, la vida habitual en las aldeas.

Eric Hobsbawm ha subrayado también el papel de las tradiciones (esos depósitos condensados de hábitos y rutinas) en la consolidación identitaria de las modernas corporaciones profesionales. Ha mostrado incluso que,

contrariando la opinión habitual, muchas de estas «tradiciones» son en realidad invenciones recientes: se las rodea de una aureola de antigüedad para realzar su prestigio y potenciar su eficacia performativa. Su obediencia machacona proporciona un *circum* estable, que permita a cada quien reconocerse y confirmarse como un «uno» integrante del conjunto, en la medida en que perpetúa los hábitos y rutinas propios de la corporación.

Mi impresión es que el extrañamiento, junto a los fenómenos con él emparentados, participa de los efectos subjetivos de este período de confinamiento, que tendemos a transitar en una atmósfera oniroide. Es habitual escuchar el comentario de estar viviendo estos días «como en un sueño...» cuando no en una pesadilla. La marquesina de un cine de Nueva York se ha hecho eco de este registro compartido [ver imagen]: «Cine cerrado hasta que la vida real no se perciba como una película».

Ocurre que hemos abandonado abruptamente nuestras rutinas cotidianas. Se desdibujaron buena parte de los parámetros laborales y vinculares que conformaban nuestro *circum* y brindaban sostén simbólico y sentido a nuestra existencia. Despojados de nuestro libreto habitual, la habitamos —en grados variables— como actores poco familiarizados con su guión. Nuestras nuevas «horas canónicas» nos resultan insuficientes: nos cuesta aún reconocernos en hábitos que han restringido notoriamente la riqueza y la diversidad de los vínculos y los escenarios que habitamos.

Nuestro mundo, por el momento, ha perdido su condición *Heimlich* (familiar) y se ha tornado bruscamente *Unheimlich* (no familiar-siniestro). Su extrañeza nos contagia, e intentamos, a tientas, re-acomodarnos: nos llevará seguramente un tiempo lograrlo. Un tiempo, ese sí, altamente singular: su extensión no tendrá tanto que ver con la elaboración de duelos por rutinas o proyectos perdidos (afortunadamente, porque los duelos —Freud *dixit*— se extienden por no menos de dos años), sino de los recursos subjetivos con que contemos. Entre ellos, sin dudas, aquel que Paul Eluard evocaba como «el duro deseo de durar». De él dependerá, en buena medida, la eficacia de nuestras nuevas rutinas y nuestros nuevos hábitos para que el mundo —reducido— que habitamos transitoriamente recupere, junto a una razonable cualidad vital, su condición de espejo familiar en el que podamos reconocernos. ♦



**CONVERSACIÓN  
EN LA REVISTA**





## Con Gerardo Caetano<sup>1</sup>

---

La Conversación en la Revista de los números 130 y 131 de la Revista Uruguaya, tituladas *Otro-Yo-otro*, es con el historiador y politólogo Gerardo Caetano.

La humanidad se encuentra atravesando una pandemia, es decir, una infección generalizada por un agente de la familia de los Coronavirus o SARS II; también se halla en situación de «distanciamiento físico» unos con otros, y con fronteras territoriales cerradas entre naciones, países, y bloques, por lo que la conversación fue recorriendo estos acontecimientos en tiempo «real» mientras acaecen; se fue desarrollando nuestra conversación a través de variados dispositivos: por correo electrónico, por zoom y también logramos conversar con él en forma presencial.

Testimonio vivo entonces de las circunstancias en las que la humanidad y nosotros, psicoanalistas integrantes de la Comisión de Publicaciones, estamos inmersos y comprometidos a la vez.

Conversamos con Caetano respecto de su último libro *Historia mínima de Uruguay* (Colegio de México, 2019) invitándolo a dialogar y recorrer «fronteras» conceptuales, un acto «trans-disciplinante», compartiendo algún, no todo horizonte interpretativo entre la historia y el psicoanálisis, reflexionar en torno a puntos de encuentro y otros divergentes en los bordes de la interpretación historiográfica y en la psicoanalítica frente a

1 Profesor Titular, Doctor e Investigador en Régimen de Dedicación total de la Universidad de la República.  
gcaetano50@gmail.com

la historia del analizante. Desde el inicio, trabaja la noción de «historia mínima» y señala el hecho de «ser», sentirnos un «país pequeño», pero a su vez «grande» en otras cuestiones, mencionados como rasgos o marcas, siendo interpelados en ¿cuánto de esos rasgos y marcas componen la «identidad nacional»? y ¿cómo ellos podrían conformar una suerte de «Meta-novela nacional» por ser trans-subjetiva? Novela nacional poblada de un rico imaginario como el de «garra charrúa», al considerarnos una sociedad hiperintegrada y amortiguadora de larga duración, y muchas otras que ¿nos mancomunan?

GERARDO CAETANO (GC) —Primero quiero agradecer a la Comisión de Publicaciones este privilegio de «conversar» con ustedes para la Revista de la APU. En realidad, aunque no lo sepan, vengo conversando con ustedes hace casi treinta años. Hacia 1990, por intermedio de mi inolvidable Maestro, José Pedro Barrán, conocí primero a Daniel Gil. Luego, en 1992, conocí a Marcelo Viñar. Con ellos tres construimos un grupo informal para conversar y discutir textos e ideas, entre la historia y el psicoanálisis. La vida nos hizo hermanos. Aunque en 2009 murió José Pedro, nos hemos seguido reuniendo. Ha sido siempre un pretexto para afirmar la hermandad. Pero como hermano menor, puedo decir que en todos estos años yo he aprendido muchísimo más que ellos en ese diálogo a través de tantos temas comunes a nuestros oficios. De alguna manera, ambos se parecen bastante más de lo que se acepta. José Pedro diría, con su humor infinito, que nosotros hemos hecho *terapia*, pero también la hemos impartido. Desde ese vínculo de hermandad, luego pude conocer a otras personas que han sido y son fundamentales en mi vida. Contra toda prudencia cito dos nombres que no puedo omitir, desde mi absoluta gratitud y mi admiración: Fanny Schkolnik y Alvaro D’Ottone. En todos ellos pienso al comenzar esta conversación.

REVISTA URUGUAYA DE PSICOANÁLISIS (RUP) —Recogiendo la idea de «historia mínima», ¿Cómo pensar a «Uruguay como caso» o «el caso uruguayo? El caso siempre está marcado por su originalidad; ¿cuál sería la propia del Uruguay?

GC —La categoría «identidad» es siempre resbalosa. Mucho más cuando se la asocia con una «nación», concepto más polisémico aún, que solo puede vivir en la historia y en el debate, tanto político como cultural. Soy en verdad muy «uruguayo», amo profundamente a este país, aunque para quererlo bien y en profundidad lo recorro cotidianamente desde el pensamiento crítico. A menudo me han reprochado cierta dureza con la que interrogo su historia y sus figuras. Pero es que no se entiende que para un historiador, sospecho que a los analistas les pasa algo parecido con sus pacientes, no hay mejor forma que ir a la raíz y «raspar hasta el hueso» para acercarnos a la verdad, que es un horizonte que ayuda a andar, pero a la que nunca llegaremos. Como historiador, igual que ustedes, no hablo desde un «discurso de la verdad» sobre el pasado. Me dedico a otra cosa, que creo más importante y viable, también más interesante: producir conocimiento crítico sobre el pasado, desde la mayor cantidad de documentos y de preguntas. En más de un sentido, por todo eso, el «Uruguay como caso» ha sido y es mi tema favorito, mi asunto, o como les he escuchado a ustedes, mi «fantasma fundamental», privilegiado. Hablar del «caso uruguayo» es presentarlo desde registros fundados, pero siempre abiertos, provisionales. Ya vendrán otros documentos y otras preguntas que desafiarán las mejores hipótesis. Así como cada uno de nosotros «es» muchas cosas, cualquier grupo o colectivo lo es mucho más. Lo primero para referir un «caso» es abrirlo a la pluralidad que con seguridad lo habita, evitar cualquier «caja» cerrada o esquemática. No hay una receta para entender al Uruguay y a los uruguayos, como a ningún otro país. Sobre todo si queremos conocerlo como «caso», es decir, abierto a la comparación y a la contrastación. Toda identidad se califica también en cómo concibe y trata a sus otros, a sus indispensables alteridades. Entre las muchas capas de nuestra «cebolla» nacional están aquellos pocos indígenas (la gran mayoría de ellos guaraníes) que habitaban la «Banda Oriental», los «colonos» españoles a quienes precedieron las vacas y caballos de la «Vaquería del mar», los «orientales» que comenzaron a emerger del mestizaje (entre indios, españoles, gauchos, portugueses y afrodescendientes, estos últimos siempre olvidados y que llegaban por Montevideo y por la frontera con el Imperio del Brasil, que solo

culminó con la esclavitud en 1888), los inmigrantes que al final de la Guerra Grande comenzaron a descender en oleadas de los barcos, provenientes de las lejanas aldeas europeas (y no de los Estados nacionales que llegaron mucho después), las sucesivas generaciones que luego devinieron «uruguayos» en el eterno debate sobre cómo somos, si deberíamos ser «argentinos» o «cisplatinos», si en verdad terminamos siendo... Y por supuesto que terminamos «uruguayos», pero desde la más absoluta pluralidad que puede ilustrarse con nuestras interminables discusiones sobre nuestra «fecha de la independencia» o en los debates acerca de si nuestro gentilicio más apropiado es el de «orientales» o el de «uruguayos». Solo desde esa radical pluralidad y desde nuestra «pequeña escala» (más demográfica que geográfica), afirmada en la «esquina peligrosa» que habitamos entre dos gigantes profundamente inestables como Argentina y Brasil. Si desde nuestra escala pequeña podemos descubrirnos más heterogéneos de lo que reconocemos, con más colores, olores, pájaros y paisajes de los que recordamos, solo así podremos reconocernos como «caso», como todos diferente y hasta a veces «excepcional», pero siempre comparable con otros, sobre todo con los más cercanos y parecidos. Una identidad siempre es un doble movimiento de «diferenciarse» y «parecerse», creo. Si es así, nuestra originalidad siempre la hemos tenido que defender, como siempre ocurre, con quienes más nos parecemos, con nuestro «otro», que, aunque lo resistamos, es «Buenos Aires». La palabra «argentino» refería inicialmente «habitante de Buenos Aires y de sus alrededores». Por eso, las provincias federales la resistieron como nombre de la confederación durante décadas. Por eso, Borges decía al mismo tiempo que «un uruguayo era casi un argentino», aunque él siempre se reivindicó como concebido en la «Banda Oriental», en una estancia cercana a Fray Bentos, lares en los que también nació Funes, uno de sus personajes más inolvidables.

RUP — Cuando desarrollas la idea de «la progresiva autopercepción de los uruguayos en cuanto a su identidad nacional» utilizas términos como «marcas», «rasgos», que «generarían visiones de larga duración». ¿Qué implica hablar de «larga duración»? y ¿Cómo estas ideas construyen los ideales de una Nación, vinculándolos con la «identidad uruguaya»?

¿Cuáles serían las interpretaciones que te llevan a resaltar algunas marcas, y a dejar otras de lado?

GC —Estoy siendo bastante imprudente con ustedes y con los lectores, que supongo también serán psicoanalistas en una proporción importante, por hablar desde palabras y conceptos (que por cierto no son lo mismo) con laxitud y llaneza... ¡Me expongo a malos entendidos, algunos de ellos incluso divertidos! Pero concedo desde ya. La categoría de la «larga duración» proviene de un gigantesco historiador como Fernand Braudel, emblema del afrancesamiento que nutrió, creo que para bien, a varias generaciones de historiadores, entre ellas a la mía. Significaba hablar con la perspectiva de un «tiempo largo» por oposición al tiempo corto del «acontecimiento» y al mediano de la «coyuntura». Solo desde esa pretensión se pueden historizar los relatos. Y repito la palabra y el concepto de relato, tan desvirtuado y manipulado en el presente, como expresión de una visión sesgada o meramente intencional. Desde el apego más riguroso a las viejas reglas de nuestro oficio, ya más que milenario, los historiadores también construimos «relatos», como Homero o como Carlos Solé. Son distintos, por cierto, a los que se construyen desde otros oficios (desde el de psicoanalista hasta el del político, pasando por el novelista o el periodista), sometidos a otras reglas, pero relatos al fin. Nuestros auditorios esperan que cuando hablemos produzcamos «verdad» sobre el pasado y que monopolicemos el «relato de la tribu», pero ambas cosas no son ciertas. Podría decir que «lamento decirlo», pero no diría lo que pienso. Celebro que los historiadores hayamos avanzado, en diálogo siempre con otras disciplinas, desde un oficio casi que obligado a invadir territorios ajenos. Lo otro que siempre resulta imperioso advertir es que «el mapa no es el territorio»: siempre hablamos de mapas, que seleccionan y nombran, no de territorios. Si no comprendemos esto no podremos avanzar en términos incluso de ciencia: para conocer, y sobre todo para investigar, siempre hay que advertir que seleccionamos, que elegimos y desechamos. Lo que entre otras cosas implica reencontrarnos con los dos movimientos de la memoria, que son «recordar» y «olvidar», seleccionar. Otra cosa sería caer en una utopía vana y también infértil como la de Funes, el memorioso, que solo podía recordar el día en un relato que duraba

veinticuatro horas. ¡Un mapa que no elige y selecciona el territorio, además de imposible, es absolutamente fútil! A partir de estas premisas, por cierto, que hay rasgos y marcas que nos «hablan» del Uruguay como identidad, para bien y para mal. Para bien, solo desde mi perspectiva: somos hijos de inmigrantes e integrantes de una sociedad aluvional que se fue construyendo desde un «territorio vacío abierto al poblamiento» a medida que «descendían de los barcos»; gracias a Dios, como suelo decir en términos provocativos, desde etapas muy tempranas somos el «país más laico del mundo»; nuestra historia aplebeyada, que nunca admitió noblezas salvo durante la invasión cisplatina, permitió que un dicho que se sentía en todos los territorios del viejo Virreinato del Río de la Plata, como el de «naides es más que naides», solo pudiera arraigar en Uruguay; tenemos desde una construcción no hegemónica y contestada una «democracia republicano liberal» y un «Estado social» que se pensó como «escudo de los débiles» y que fue la base para una «sociedad hiperintegrada»; fuimos y hasta cierto punto seguimos siendo un «país laboratorio», en el que algunas cosas que parecen imposibles finalmente terminan siendo realidad; y podría seguir. Para mal, solo desde mi perspectiva: nos hemos construido desde el ideal de «ser distintos» a nuestros vecinos, desde un «imaginario para andar solos», como decía el Tucho Methol; nos educamos en la visión auto-complaciente de una arcadia europea distante de la región, pero, para hacerlo, invisibilizamos muchas de nuestras realidades y conflictos; nos creemos una «sociedad de cercanías» y no violenta, pero opacamos la tragedia de nuestras víctimas a menudo «invisibles» (mujeres, jóvenes, niños, negros, trans, homosexuales, habitantes de nuestros interiores, distintos, pobres, marginados, etcétera), desde la visión de una «sociedad amortiguadora», como decía Real de Azúa; hemos escondido, como sospecho, nuestras violencias profundas como las «domésticas», «las de género» o nuestra altísima «tasa de suicidios», desde la visión auto-complaciente de una sociedad pacífica y virtuosa, *for export*, como decía Zitarrosa; hemos perdido nuestro sentido de mundo, nuestra necesidad de conocernos desde el conocimiento más profundo de la interacción entre «la comarca y el mundo», como decía Couture; y también podría seguir. Solo desde el debate y la máxima pluralidad

entre este tipo de visiones podremos reconocernos como uruguayos. El Uruguay ha preferido ser una República y hemos naturalizado como un sentido común algo que en verdad es excepcional, mucho más en estos tiempos que corren. Nosotros preferimos hablar de nuestro Estado y de nuestra Nación como República, tanto cuando hablamos de nuestro Presidente como de nuestro principal Banco del Estado. ¡No resulta menor! Confieso, nada menos que frente a ustedes (¡mi osadía es mayúscula!), que mi punto de selección en relación con lo que elijo y desecho, como creo que corresponde a alguien que vivió en dictadura como yo, es la democracia, la gran utopía a la que los uruguayos nos aferramos como un mástil certero frente al «canto de las sirenas» que vuelven a pulular en nuestros tiempos confusos.

RUP — ¿Cómo se ha construido el concepto de «uruguayo»? ¿Qué discursos sociales han alimentado esta idea?

GC — Nos hemos construido como uruguayos u orientales, pues la controversia persiste, desde el debate y hasta la confrontación, algo tal vez paradójico desde una sociedad que se ha ufanado en disimular sus conflictos. En el siglo XIX una de las principales discusiones de nuestras elites fue a propósito de la identidad y hasta de la viabilidad del Uruguay como Estado. Y el debate no fue dualista sino triangular: algunos pensaban en la asimilación al Imperio del Brasil como «cisplatinos»; otros pensaban en la reconstrucción de la «patria grande» como parte de las «Provincia Unidas del Río de la Plata»; y otros como Zorrilla de San Martín, Blanes, Varela, Acevedo Díaz o Bauzá, proyectaron con éxito indudable el primer imaginario nacionalista de los uruguayos. En más de un sentido, pero nunca del todo, triunfaron estos últimos. Pero persistió el debate. Los batllistas defendieron la visión de la identidad uruguaya desde la adhesión a valores universales. Le ley de feriados de 1919, que nacionalizó fechas universales y secularizó fechas religiosas, fue una expresión fuerte de esa visión. Los nacionalistas y los católicos defendieron una visión más «nacionalista», desde la defensa de valores tradicionales, nativistas y religiosos como expresión de las raíces más profundas de una noción de «patria» que tenía fronteras firmes con el «afuera». Por supuesto que tras estos discursos discurría un telón de fondo social. Los sectores populares

más urbanos fueron más receptivos a las visiones más cosmopolitas, desde su frecuente origen inmigrante. Pero con sorpresas: en el Cerro, que a la vez era una villa que resultaba receptora de inmigrantes, pero también de migrantes desde el campo a la ciudad, el herrerismo tendió a prevalecer sobre el batllismo hasta la década de los cincuenta del siglo XX, cuando el batllismo de Luis Batlle comenzó a prevalecer. Y el Frente Amplio logró radicar su hegemonía territorial allí recién a partir de los 90. Siempre el debate sobre la identidad nacional de los uruguayos estuvo impregnado de ideas, de clase social y de política. Y en una forma compleja, que en los últimos tiempos lejos de simplificarse se ha complicado aún más. Puedo hablar en ese sentido de la proyección popular de la convocatoria de Cabildo Abierto en la competencia electoral de 1919. En el contexto global de nuestros días, el conflicto entre nacionalismo y globalismo extremo está generando muchos fenómenos impredecibles y complejos. Más allá de todo provincianismo, eso también llega al Uruguay; tarde, pero llega.

RUP — ¿La interpretación historiográfica de la construcción del concepto de «uruguayo» podría vincularse a su vez con la noción *derrideana* de deconstrucción y tener esos efectos?

GC — En verdad, y creo que lamentablemente, Derrida no es un autor que frecuenten los historiadores uruguayos. Lo lamento de veras. Pero como suele ocurrir, muchos hablan (o hablamos) desde tradiciones que desconocemos o que conocemos menos de lo que deberíamos. Somos hablados desde tradiciones que desconocemos, muchas veces. Eso no es bueno. De todos modos, creo que la historiografía uruguaya más contemporánea cumple su oficio de manera muy profesional desde perspectivas efectivamente de deconstrucción de discursos, relatos y documentos. En eso, sobre todo en relación a los discursos nacionalistas más pedestres, creo en verdad que la historiografía uruguaya ha avanzado mucho y para bien. No hay otra posibilidad de profundizar en los discursos identitarios, sobre todo en relación a la nación, si no en perspectiva de deconstrucción. Por ejemplo, los enfoques desde la llamada Historia Conceptual, que exploran en los pleitos políticos que convierten a las palabras (como posibilidades significantes) en conceptos (significaciones polisémicas pero de algún modo delimitadas,

aunque siempre provisionales), refieren esa búsqueda permanente de deconstrucción de los discursos y de los documentos, de la más diversa índole pero con especial preocupación en relación a temas tan sensibles como los vinculados con una noción tan cargada de emociones como las de nación. Renan, en el siglo XIX, decía que la idea de nación surgía de un «plebiscito cotidiano». Creo que en estos tiempos no se podría referir de mejor modo a este asunto complejo (y hasta peligroso, si me permiten) del renovado nacionalismo y de los «neopatriotas» de estos tiempos revueltos. Por eso resulta tan importante deconstruir los discursos, hurgar en las genealogías políticas e ideológicas que los habitan, identificar sus códigos emocionales, su forma de proyectarse en sus interlocutores, sus modalidades de tránsito por las llamadas «redes sociales», cada vez más decisivas y más confrontacionales. No sirven para conversar, y a menudo, en ellas impera el insulto y la mentira. También deben deconstruirse los códigos cambiantes de esas nuevas vías de comunicación y de información. Los historiadores tienen allí también una nueva heurística, en verdad difícil de descifrar.

RUP —En pandemia y confinamiento, desde tu lugar de historiador, ¿cómo pensás el acontecimiento actual y la situación traumática que estamos viviendo en el presente, que incluso te implica en tanto habitante de la «aldea planetaria»?

GC —Como creo que todos, he leído y he reflexionado mucho a propósito de la pandemia y del confinamiento. He escrito y estoy escribiendo sobre eso. Es todo un hito histórico que nunca pensamos que íbamos a vivir. Allí hay mucho para decir y explorar. En primer lugar, he asumido a la pandemia como un observatorio privilegiado, como una interpelación muy profunda y, tal vez aunque no estoy seguro, como un momento de inflexión. Las metáforas de la «guerra contra un enemigo invisible» vuelven a estar de moda, con sus peligrosas invitaciones autoritarias a la «unidad en el mando». Del terror se pasa con facilidad al pánico y a menudo el confinamiento se vuelve una «cárcel blanda» de la que todos necesitamos escapar de algún modo. A veces emerge una pulsión a un «olvido terapéutico» ante tanta incertidumbre, pero resulta decisivo mantener la memoria. El invocado carácter «exógeno» de la pandemia puede ser una trampa: el orden anterior que la prohibió

ya era letal. Advertir eso problematiza mucho la perspectiva tan reiterada de la vuelta a «una nueva normalidad». La necesidad imperiosa del «retorno del pensamiento» crítico y científico se impone frente a la expansión del «opinionismo». Pero también en eso hay que tener cuidado: a menudo pienso en lo que Barrán diría a propósito del poder ampliado de los médicos en esta coyuntura, sus dimensiones posibles de «biopolítica». Los nuevos mapas de poder global vuelven al centro de la escena, desde las patentes y los medicamentos hasta la renovada función del algoritmo de la inteligencia artificial y del *big data*. Y el teletrabajo, entre euforias superficiales y visiones apocalípticas, invita a la ciencia ficción de la buena y de la otra. Más que nunca hay que tener buenos «filtros conceptuales» para entender en profundidad lo que pasa. Las dimensiones de los campos de la subjetividad en el impacto del Covid-19 son enormes. En medio de tanto bombardeo hay que ser tan cautos como valientes. Los ciudadanos hoy se están inclinando a sacrificar libertades y derechos en procura de obtener seguridad. Y eso es muy peligroso. Sobre todo cuando al tiempo que tiende a descender la idea de comunidad ante el deseo apremiante de inmunidad, la sobreinformación y la «telerepública» nos desbordan por todos lados. Sin excesos y con equilibrio, hay que recordar una vez más a Foucault y su visión sobre «el cuerpo como eje de toda política». No hay que ser muy avezado para advertir la dimensión netamente política de una «política sanitaria», sobre todo frente a una pandemia de estas características. La base científica de las estrategias no resulta aséptica. Comprenderlo a cabalidad significa entre otras cosas comprender que la pandemia es también un momento de indefensión, en especial para los más vulnerables. Hay quienes no pueden obedecer el «quedate en casa» o incluso para algunos es la opción más peligrosa. Y la pandemia tendrá efectos económicos y sociales tan profundos como largos en términos de recuperación. Por cierto que todo esto está teniendo consecuencias muy fuertes, que ustedes advertirán en el análisis, reconvertido por la fuerza de los hechos en más distante, con todo lo que ello implica.

RUP — ¿Cómo pensás el resurgimiento de regímenes totalitarios en el mundo, y cómo concebirlos en el Uruguay? ¿Podríamos pensar que forman parte de ciertos «rasgos» de la identidad nacional?

GC —Tal vez sea mi principal preocupación cuando observo al mundo en general y a América Latina y a Uruguay en particular. No cabe duda que son tiempos proclives al autoritarismo. Ayer escuchaba por zoom, en un *webinar*, que hoy en el mundo los autoritarismos electos (más de 70) superan largamente a los autoritarismos impuestos sin haber pasado por las urnas. Podría hablar largamente de cómo estos tiempos resultan territorios abonados para «liderazgos mesiánicos» que invitan a «arcadias regresivas». Pero quiero detenerme en Uruguay. Ya hemos dicho que uno de los grandes patrimonios del Uruguay es la fuerza de su utopía democrática, su horizonte republicano. Pero eso no significa que el país esté inmune al autoritarismo, ni que entre sus «rasgos» de identidad no aniden claves no democráticas. Por suerte hasta ahora no prevalecen, pero la democracia uruguaya hace décadas que viene mutando, con ritmos y formatos diferentes a los de América Latina, pero efectivos. He escrito sobre esto. Esto no nació solo en la forma de los «cisnes negros» que emergieron durante la campaña de 2019. Si se observa la evolución de la opinión pública en el «latinobarómetro», se podrá advertir que desde hace más de una década las visiones de los uruguayos en relación a la democracia y a sus instituciones vienen mutando. No es un fenómeno propio de Uruguay, para nada. Pero aquí también ocurre y ya comenzó a traducirse en el campo electoral. Cuando los temas de la seguridad replantean el tema central del lugar de los miedos en una sociedad envejecida como la uruguaya, cuando la incertidumbre en términos económicos y sociales retorna, cuando ciertas visiones excesivamente normativas sobre la vida cotidiana se imponen sin equilibrio; en fin, cuando las condiciones convergen para que muchos vectores de «reacción» puedan aglutinarse en una dirección, allí vuelven a la superficie factores que tal vez estaban dispersos o «dormidos», pero estaban allí. La lucha por la democracia y las libertades nunca termina; es y será siempre eterna; tiene que ver con sus fortalezas como con sus debilidades, en tanto régimen político. Y por cierto que involucra dimensiones subjetivantes, siempre. La sabiduría y el coraje para enfrentar estos retos nunca se ven tanto como en los momentos de peligro. Sin alarmismo, con realismo y cautela, podríamos (utilizo expresamente el condicional) estar frente a uno

de esos momentos, que Hanna Arendt ha llamado con profundidad «momentos de verdad».

RUP — ¿De qué manera definís «el momento histórico bisagra» y qué percepción tenés del futuro?

GC — Los economistas dicen cada vez más a menudo que hay que «ser optimistas» porque conviene serlo. Con algo más de un necesario idealismo informado, no me puedo permitir en un país como Uruguay, y en un continente como América Latina, el ser «pesimista» y mucho menos «catastrofista» frente al futuro. Sobre todo, en tiempos de pandemia. Hay un síndrome sobre el que he escuchado y leído bastante en estos meses al que llaman «pesimismo de pandemia». Es una tentación demasiado fuerte para caer tan fácilmente en ella. Este es en verdad un momento bisagra, pero no sabemos hacia dónde se orientará la inflexión. He leído cosas delirantes al respecto. La restauración de un capitalismo salvaje no es viable. Y quisiera reiterarlo, porque quedan todavía muchos sordos. Pero eso, por cierto, no significa que esta crisis necesariamente nos empuje a capitalismo más sociales (como el capitalismo 3.º del que habla Dani Rodrick) o incluso a experimentaciones poscapitalistas de las que muchos hablan desde tiendas ideológicas muy distantes. Planteemos algunos asuntos de esta transición: la combinación entre inteligencia artificial cada vez más sofisticada con *big data* configura una revolución cuyos alcances todavía no podemos siquiera imaginar; el desarrollo digital puede llevarnos a un «capitalismo de vigilancia», pero también a una deconstrucción muy fuerte de temas como el trabajo, el salario, los mercados, el sistema financiero, la seguridad social, etcétera; la renta básica universal o la reformulación de la jornada laboral ya no solo resultan reivindicaciones socialistas o progresistas; la biomedicina está posibilitando nuevas fronteras para la extensión de la vida, pero los pactos sociales para dar sustento a las nuevas realidades se han quedado atrás; el mayor productivismo en la historia de la humanidad ha puesto al planeta en peligro cierto de catástrofe ambiental; la crisis irresuelta de 2008 vuelve a estallar ahora con la crisis del Covid-19, con incertidumbres abiertas; etcétera, etcétera. Podríamos seguir con asuntos de este calado y tal vez mayor. Una mínima señal de prudencia debiera llevarnos por lo menos a tener la

mente abierta para entender sobre cuántas cosas ya han comenzado a cambiar en forma irreversible, y a propósito de las cuales se nos han explotado muchos libretos que creíamos todavía vigorosos. El atajo de la idea que las nuevas tecnologías resolverán el intrínquilis, además de peligroso, resulta inconsistente. Ni las tecnologías, ni siquiera la ciencia, resolverán nuestros desafíos. Hay que actuar con pragmatismo y realismo antes las exigencias y restricciones del corto plazo, con el claro predominio de una pulsión de justicia frente a los más damnificados. Pero, con igual sentido de urgencia, hay que repensar nuestros pactos, hay que tender puentes entre distintos, pero también hay que saber decir que NO frente a proyectos regresivos que en la nueva coyuntura se volverían tal vez más letales que nunca. Algunos proyectos, para habilitar la implementación de este tipo de proyectos, requieren terminar o por lo menos debilitar a la democracia. ¿Y cómo ser optimista frente a todo esto? Porque creo en el poder de las ideas y en las reservas democráticas y republicanas que nuestro país en particular ha sabido sembrar y cosechar en su historia. Suena muy ingenuo, sin duda que lo que digo tiene un soporte moral y voluntarista; tal vez José Pedro me reiteraría aquella broma, con la que nos reíamos los dos tanto, sobre que yo «desconocía el alma humana». Puede ser así... Pero me animo una vez más a postular ese talante frente a un futuro tan difícil e incierto.

RUP — ¿Y cómo en esa transición tan difícil se puede articular la exacerbación de la autoverdad y la posverdad?

GC — Ese es otro tema que me desvela. Por cierto, que las llamadas redes sociales no son mi mundo. La «posverdad» es la mentira, es la entronización infinita de la máxima monstruosa de Goebbels sobre que «una mentira repetida mil veces (hoy debiéramos corregir a N infinito de veces) se convierte en verdad». Pero creo que la autoverdad puede ser más peligrosa y tóxica que la posverdad. Se trata de un concepto que ha trabajado muy bien Eliane Brum, documentalista brasileña. El mismo refiere a un discurso que tiende a expandirse en el «todos dicen lo que quieren, sobre cualquier tema, en cualquier momento», sin el mínimo apego al contenido o a la argumentación, fundando lo que se dice en una lógica de *performance*. La deliberación desaparece,

pues no hay nada que contrastar, no importa lo que se dice sino solo cómo se lo dice. Y por cierto, luego viene la sobreinterpretación de lo dicho por parte del emisor, pero también del receptor, al que le gustó por algún motivo la *performance*: «no quiso decir eso, ustedes no lo entienden, él dice las cosas con esa manera brutal porque no le interesa lo «políticamente correcto» y eso es lo que me gusta de él...» El imperio de la autoverdad, que suele ser el tono predominante de la mayoría de los mensajes en las redes, agregado a los *trolls* y a toda esa parafernalia, hace que toda posibilidad de comunicación dialógica desaparezca. Todo se vuelve denigración del otro, guerras sin fin, procacidad sin límites, desacreditación deliberada, irreflexión... y una pérdida infinita de tiempo. Y por cierto que todo eso sirve al autoritarismo, de izquierda o de derecha, aunque los liderazgos predestinados de las derechas alternativas hoy se beneficien más que nadie de esa deriva. Estoy seguro, pero sobre esto ustedes saben mucho más y yo los querría escuchar a ustedes, que las consecuencias sobre las dimensiones del sujeto y de su subjetividad son infinitas. Pero para no terminar en bajón, que no quiero, solo agrego que habrá que encontrar las formas de disputar esos ámbitos para al menos lograr algo mejor que esta barbarie. Desde nuestros oficios, ustedes y yo, psicoanalistas e historiadores, tendremos que lidiar con eso. Aunque cueste, no podemos hacernos los distraídos. ♦



**DE UNO Y OTRO**



# Un encuentro con los otros. Ni tan lejos ni tan cerca



---

ELÍAS ADLER<sup>1</sup>

## INTRODUCCIÓN

Este trabajo tiene como intención reflexionar sobre los encuentros y desencuentros con el otro a partir de un viaje, que realizamos junto a algunos familiares muy cercanos, a los lugares donde nacieron nuestros antepasados que luego migraron a Uruguay a principios del siglo pasado. Se plantearán aspectos ligados al pasado y al presente, a lo ajeno y a lo propio, a la memoria y la transmisión entre generaciones y a la relación con el otro.

## EL LUGAR

Bortniki es una aldea entre caminos de tierra y rodeada de bosques de una zona rural del extenso territorio de Galitzia, a 70 km de Lviv, en Ucrania. Es un pequeñísimo punto de esa zona, de 15 o 20 casas bajas y humildes, que no aparece en *Google Maps*. Lo he visto solamente en un mapa sumamente detallado de principios de siglo XX, cuando el área era parte del Imperio Austro-Húngaro y Bortniki era un pueblo un poco más grande.

Este viaje que ha tenido mucho de travesía y aventura y hemos podido llegar a este lugar solamente porque algunas personas de un pueblo cercano, por el que hemos pasado de forma circunstancial, nos han mostrado

1 Miembro Asociado de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. eadler@vera.com.uy

e indicado el camino. Largas y engorrosas investigaciones de estos dos últimos años en oficinas públicas y privadas, museos, sitios gubernamentales y no gubernamentales, reuniones con familiares cercanos y lejanos, me han permitido saber que en esta aldea vivieron dos de mis bisabuelos paternos y que aquí nacieron mi abuelo y sus seis hermanos.

Al llamar a la puerta de una casa sale a recibirnos una señora de más de 80 años a quien nuestra guía le pregunta en lengua ucraniana las mismas preguntas que venimos repitiendo desde hace cientos de kilómetros en distintos poblados de la zona: si allí hay algún sitio con lápidas judías, alguna fosa común, alguna sinagoga. Es decir, preguntamos por restos o recordatorios de un pasado judío. La señora responde que no quedan judíos ni ahí ni en las cercanías, que lo único que ella conoce es la casa y el terreno de enfrente, en donde se decía que vivió una familia judía. «Era la casa de Marjem», dice. Explica que ella no nos puede decir mucho porque nació en otro lugar, llegó a Bortniky después de la guerra y que no sabe quién era Marjem.

Marjem era el nombre de mi bisabuela paterna. Quedó viuda a los 35 años, cuando su esposo, mi bisabuelo, fue asesinado en un *pogrom* al finalizar la Primera Guerra Mundial, durante una ola de violencia extrema hacia los judíos que fue protagonizada por los habitantes de la zona. Tenía siete hijos. El mayor era mi abuelo, que, en el momento que mataron a su padre, era un adolescente. En las décadas de 1920 y 1930, tres hijos de Marjem vinieron a Uruguay, otros dos se enrolaron en el Ejército Rojo y los dos hijos más chicos se quedaron con ella.

En el período entre guerras del siglo XX esta zona pertenecía a Polonia, hasta que, en 1939, con el comienzo de la Segunda Guerra Mundial, esta zona quedó en manos soviéticas. En 1941 fue invadida por los alemanes, desatándose la persecución despiadada hacia los judíos. Los relatos familiares difieren: que Marjem y sus dos hijos más chicos fueron escondidos por una vecina y que otro vecino los denunció y fueron apresados; que fue atrapada en un camino junto a uno de sus hijos y no se supo más de ellos; que fue ahogada en un tanque de agua por sus propios vecinos y de sus hijos chicos nadie pudo saber nada más.

De todas estas historias y de muchas más es que mis abuelos y mis tíos abuelos, en general, hablaron muy poco. La que pudo contar algo de

esta historia fue la única hija mujer de Marjem, quien fue entrevistada y grabada por algunos de mis familiares. Pero, en su relato, ella no hablaba nunca a fondo y mis familiares que la entrevistaban huían cuando podrían haber preguntado más. Se cuidaban entre las generaciones, para no lastimar. Omitir la información era una forma de encerrar el dolor y el contacto con el mismo. El silencio era una forma de seguir adelante a pesar del peso que tenían los eventos ocurridos en la propia vida y en la de los seres queridos que habían quedado en Europa. Estos mecanismos de defensa son ampliamente conocidos y descriptos tanto en publicaciones psicoanalíticas como en obras literarias.

Volviendo a Bortniki, en el terreno de la casa de Marjem había una nueva construcción de la que no salió nadie, y al lado de esta aún permanecen los cimientos de la que fue la casa de Marjem, un contorno rectangular que muestra el área de la casa donde vivieron mis bisabuelos. Al estar ahí, me siento extremadamente conmovido. Soy el primero de mi familia que visita este lugar luego de casi 80 años. Nadie quiso o pudo volver. Tengo una extraña e inesperada sensación de agradecimiento y familiaridad con la señora con la que hablamos, pero también de rechazo. Me sorprende con el nivel de mi ambigüedad y ambivalencia.

Quedo invadido de un terrible cansancio y me arrebata la tristeza. Hemos pasado semanas buscando huellas de mis antepasados y solo me he encontrado con signos de aniquilación. A lo largo del viaje nos encontramos con personas muy mayores que siendo pequeñas habían visto lo que presumimos, pero sus hijos no nos dejaron hablar con ellas. La casa de Marjem es un diminuto punto de claridad en el medio de la oscuridad. Por un lado, esta casa entre los bosques y el vacío que encuentro en el lugar, y dentro de mí, me lastiman. Por otro, el descubrimiento me genera una especie de alegría, como si me hubiera reencontrado con algo perdido.

#### LEMBERG. LVOV. LVIV. TRES NOMBRES PARA UNA MISMA CIUDAD

Lviv se dice en ucraniano, Lvov en polaco y Lemberg era en la época del imperio Austro- Húngaro. Mis abuelos decían que vivían en Polonia antes de venir a Uruguay, cerca de Lemberg, en un territorio que hoy es Ucrania. Esta ciudad de la Galitzia, que tiene cientos de años, acogió a personas de

múltiples nacionalidades, etnias y religiones. En los siglos XIX y XX se sucedieron numerosos conflictos entre polacos, ucranianos y rusos que ya tenían una larga historia; también conflictos entre nacionalismos y socialismos, entre dependencia e independencia en relación a otros estados, entre las diferencias religiosas y poblacionales, con situaciones económicas sumamente difíciles, con muestras de intolerancia, violencia y discriminación, particularmente hacia los judíos. Con la llegada de los nazis, los crímenes se hicieron más atroces, sobraron los perpetradores de actos hostiles y los asesinatos fueron masivos. Los primeros días fueron asesinados 4.000 judíos y los perpetradores fueron colaboradores ucranianos. Pocos días después, fueron asesinados otros 2.000 por los mismos colaboradores de los nazis. Luego se construyeron *ghettos* y se desplazó y envió a los judíos de esta zona a los campos de concentración y exterminio de Yanowska y Belzec. Las fuentes de estas afirmaciones son inequívocas en Christoph Mick (2011), Vassily Grossman & Ylia Eherenburg (2011), Phillipe Sands (2017), Celia Heller (1994) y Archivos del Museo Yad Vashem de Jerusalem.

En la actualidad, el centro histórico de Lviv se mantiene como hace cientos de años. No sufrió un gran deterioro en la guerra. En verano está repleto de jóvenes que se dirigen a los bares y locales nocturnos y los turistas pasean por las calles. Los restaurantes están con gente, y me basta entrar a uno que produce comida local para verme impregnado por un aroma muy familiar, que me recuerda a la casa de mis abuelas en la hora de comer o en las cenas de las festividades tradicionales. Aroma a sopa de pollo, a hígados encebollados, a pasta rellena de papa con crema rusa y ajo, a pasta rellena de carne picada, a hojas de repollo rellenas de arroz y carne. Siempre pensé que estas eran comidas típicas judías, pero me percaté que es la comida de los pobladores locales. Descubro que eran comidas de “nosotros y los otros”.

Personalmente, no entiendo ni la lengua polaca ni la ucraniana. Mis abuelos se negaban a hablar en ellas. A veces decían que no sabían, otras que no se acordaban y, en un raptó genuino, en unas pocas oportunidades afirmaban que no querían hablar. En Lviv, los habitantes locales hablan poco inglés, pero si digo algunas palabras en *Idisch* —lengua que mezcla el hebreo antiguo con otros idiomas, entre ellos el alemán—, me entienden. En un mercado de baratijas encuentro un mapa anterior a la guerra y entre

palabras de diferentes idiomas negociamos el precio, como si estuviera en nuestra Feria de Tristán Narvaja. En la calle digo unas palabras en español con quienes estoy y un transeúnte, que es ucraniano, me habla en español y me cuenta su historia de migrante por Europa para buscar trabajo que no hay en su país. Tengo la sensación que lo ajeno me es propio y lo propio también pertenece a los demás, a pesar de las distancias y diferencias.

#### DE HOY Y DE ENTONCES

Mis abuelos hablaban con mucho rencor y resentimiento hacia sus conciudadanos no judíos y mi crianza estuvo pautaada por la percepción, en ellos, de un odio contenido. A las interrogantes e incertidumbres del exilio y la necesidad de migración se agregaba el dolor de saber lo que presumían que estaba pasando con sus familiares. Cuando después de la guerra conocieron con múltiples detalles lo que había acontecido, el dolor se vio incrementado por las pérdidas y por la culpa de sentir que habían abandonado a los que se habían quedado.

Los habitantes de esas zonas en el día de hoy son habitualmente amables, aunque un poco distantes. Algunos incluso pusieron lo mejor de sí mismos para ayudarme en mis búsquedas. Queda claro que estos habitantes locales no son los individuos con los que mis abuelos se encontraban. Podrán ser hijos, nietos o bisnietos de aquellos que compartían la misma tierra y los mismos espacios con mis familiares, pero no son los mismos sujetos. Estos otros que vi en los países visitados no son los otros que colaboraron con las hostilidades y los crímenes del pasado. Y lo repito, me lo repito, porque el encuentro con lugares tan significativos desde el punto de vista afectivo y con los habitantes de esos lugares no ha sido fácil.

Se corren numerosos riesgos: pensar que estamos situados en las primeras décadas del siglo pasado y no en el tiempo actual, generalizar absurdamente como si todos los polacos o ucranianos hubieran sido perpetradores, o identificarse masivamente con los familiares propios, como si uno hubiera sido atacado directamente y eso diera pie para sentir ese odio que habitaba en ellos. Estas vivencias, que han sido estudiadas por autores provenientes de diversas disciplinas, incluyendo el psicoanálisis, son conceptualizadas como efectos de situaciones traumáticas que se

transmiten «radiactivamente» (Gampel, 2006) o como imágenes «depositadas» inconscientemente en las generaciones sucesivas, que atrapan al sujeto, particularmente desde su infancia (Gampel, 2006; Kaes, R., Faimberg H., Enriquez, M. y Baranes, J. J., 1996; Levi, 2006; Moses, 1993; Valverde, 2014; Volkan, 2015).

Si la relación con el otro siempre es delicada y compleja, como lo dice Marcelo Viñar (1990) en el libro *¿Semejante o enemigo?*, el encuentro con los familiares de aquellos otros ha estado o está plagado de ambivalencias y sentimientos antagónicos y coexistentes. Ni uno ni los otros somos aquellos; y aunque no olvido que la existencia de mis familiares fue aborrecida, atacada con ferocidad extrema y suprimida radicalmente de la vida, la sorpresa, lo no esperado o lo impensado fue que estos otros, habitantes de las actuales Polonia y Ucrania, no me resultaban totalmente ajenos ni lejanos.

Todo lo escuchado, lo visto y lo leído, sumado a los silencios como forma de evitar la angustia, me predisponían a darle una connotación negativa a cualquier clase de encuentro con esos otros que hoy habitan esa zona del mundo. Sin embargo, y esto es lo complicado, en una mezcla extraña de sentimientos, pasear por sitios que pudieron transitar mis familiares, ver lo que ellos habían visto, respirar los aromas conocidos, las charlas con habitantes locales, me permitían mirar el rostro de los otros que no somos nosotros, encontrarme con sus miradas y verlos como humanos.

Ante la presencia de esos rostros amables me preguntaba la interrogante repetida hasta el hartazgo: ¿Qué pasa con la criatura humana que puede deslizarse con una facilidad extrema para convertirse en un criminal de masas?

¿Alcanza al decir de Emanuel Kant con ese «estado anárquico de salvajismo» para que se generen las condiciones donde esa criatura humana destierra la compasión y lleva al extremo esa pasión por la crueldad? (Delacampagne, 1999) ¿Cómo esa relación con los otros puede derivar, dadas las vicisitudes, en desenlaces terrible y horrorosamente violentos?

Freud (1930) nos remite a la conocida frase «Homo homini lupus» como forma de plantear que todos guardamos un monstruo dentro. El escritor italiano Primo Levi (2006), en su libro *Los hundidos y los salvados*, conceptualizando la idea de *zona gris* en el Lager dirá que la piedad y la brutalidad puede coexistir en el mismo individuo y en el mismo momento

contra toda lógica. Nosotros afirmamos que el sujeto carga con su zona gris también fuera del Lager.

Al igual que Elizabeth Jelin (2017), me resulta inviable la idea de sellar, cerrar y clausurar el pasado. Así como no podemos eliminar el ideal de buscar justicia, tampoco podemos eliminar la memoria. Y menos a la memoria viva. Sin ella, la vida no tiene consistencia, porque la memoria nos envuelve y condiciona nuestro sentir, pensar y actuar. De igual modo, tampoco podemos eliminar la ambivalencia que nos zarandea de un lado para otro y nos hace perder certezas. Considero que el aceptar esta ambivalencia, nos permite pensar, dialogar y discutir. ¿Será esa aceptación condición necesaria y/o suficiente para poder convivir y construir futuros con esos otros? ♦

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adler, E. (2014). Algunas reflexiones de un psicoanalista sobre la Shoá. Acerca de los rescatadores. *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, 118, 102-121.
- Adler, E. (2016). *Reflexiones sobre Primo Levi. De la zona gris*. Trabajo presentado en las VI Jornadas Literatura y Psicoanálisis. Asociación Psicoanalítica del Uruguay, Montevideo. Recuperado de: <https://www.apuruguay.org/sites/default/files/Elias-Adler-Reflex-Primo-Levi-De-la-zona-gris.pdf>
- Delacampagne, Ch. (1999). *La banalización del mal. Análisis de la indiferencia*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Ferrer, A. & Sánchez, V. (2019). *El infierno de los perpetradores*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Freud, S. (1979). *El malestar en la cultura*. (1930). Buenos Aires: Amorrortu.
- Gampel, Y. (2006). *Esos padres que viven a través de mí*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Grossman, V. & Eherenburg, I. (2011). *El libro negro*. Madrid: Editorial Galaxia Gutenberg.
- Heller, C. (1994). *On the Edge of Destruction*. Detroit: Wayne State University Press.
- Jelin, E. (2017). *La lucha por el pasado. ¿Cómo construimos la memoria social?* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Kaes, R., Faimberg H., Enriquez, M. y Baranes, J. J. (1996). *Trasmisión de la vida psíquica entre generaciones*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Kancyper, L. (2008). *La compasión desterrada*. Recuperado de: [www.pagina12.com.ar](http://www.pagina12.com.ar).
- Levi, P. (2006). *Los hundidos y los salvados*. Barcelona: El Aleph Editores.
- Lieberman, S. (2015). *After Genocide*. Great Britain: Karnac Books.
- Maalouf, A. (1999). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mick, Ch. (2011). Incompatible experiences. Poles, Ukrainians and Jews in Lviv by Soviet and German occupation 1939-1945. *Journal of Contemporary History*, 46(2), 336-363.

Miñarro, A. & Morandi, T. (Comp.) (2012). *Trauma y transmisión. Efectos de la guerra del 36*. Barcelona: Xoroi Edicions.

Moses, R. (Edit.). (1993) Persistent shadows of the holocaust: The meaning of those not directly affected. Madison, Connecticut: International Universities Press.

Sands, P. (2017). *Este-Oeste*. Buenos Aires: Editorial Anagrama.

Valverde, G. (2014). *Desenterrar las palabras. Transmisión generacional del trauma de la violencia política del siglo XX en el Estado Español*. Barcelona: Editorial Icaria.

Viñar, M. (Comp). (1990) *¿Semejante o enemigo?* Montevideo: Ediciones Trilce.

Volkan, V. (2015). *A nazi legacy*. London: Karnac Books. Recuperado de: <https://www.vintages/2016/10/30-shocking-historical-photos-of-lviv.html?m=1>

# Nosotros, los gringos. Ellos, los chorni



---

IGNACIO GERFAUO WOLOSZYN<sup>1</sup>, ALICIA KACHINOVSKY<sup>2</sup>

## INTRODUCCIÓN

Se presentan avances de una investigación en curso inscrita en la Maestría de Psicología Clínica de la Facultad de Psicología (Universidad de la República). Dicha investigación explora el proceso de integración/inclusión social de un grupo de inmigrantes que llegan al Uruguay a comienzos del siglo XX y se establecen en una pequeña ciudad del interior del país. La pregunta por los avatares de su llegada pone de manifiesto una primera oposición entre nosotros (los gringos) y ellos (los chorni), apta para traducirse como semejantes (nosotros) o enemigos (ellos). La burla, el rechazo y la desconfianza es un escenario al que deben sobreponerse los recién llegados. Responden borrando o atenuando las diferencias entre quienes viven similares circunstancias, espacio fértil donde la solidaridad y el esfuerzo ganan presencia. ¿Quiénes son estos expatriados que llegan desde tan lejos? ¿Cómo construyen su identidad en estas nuevas tierras? ¿Qué prácticas sociales y qué instituciones han sostenido su proceso de construcción de la alteridad y la tramitación de sus duelos? Mediante el análisis de algunas de sus voces se estudiarán los movimientos identificatorios y las estrategias que adoptaron estas personas para insertarse en la sociedad uruguaya.

1 Licenciado en Psicología. Estudiante de la Maestría en Psicología Clínica. Universidad de la Republica. nachogerfauo@hotmail.com

2 Miembro Asociado de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. alicia.kachinovsky@gmail.com

## PRESENTACIÓN

El S. XX es un período de nuestra historia que generó cambios significativos en varias áreas de la humanidad. A consecuencia de los enfrentamientos bélicos, se convirtió en el más sangriento de todos los tiempos. Cuando Europa cierra hoy sus fronteras a los refugiados de países como Siria, parece haber olvidado su pasado más reciente. A mediados del siglo XX, los refugiados de la II Guerra Mundial dieron origen a la creación de ACNUR (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, 2018), la Agencia de la ONU para los que se consideran los primeros refugiados, ante la necesidad de proteger y asistir a millones de víctimas de la guerra. El desplazamiento demográfico generó cambios a nivel macro social, económico y cultural en diversos países, pero también afectó psíquicamente a quienes sufrieron el exilio.

La presente investigación pretende acercarse a sus historias, dándole la palabra a quienes han sido poco escuchados. Son palabras que acogen acentos, idiosincrasias y modismos disímiles. El objetivo ha sido caracterizar el proceso de construcción de identidad (o identidades) de un grupo de familias que se radicaron en el litoral oeste de nuestro país, hace aproximadamente un siglo. Se trata de una comunidad cuyos integrantes mantienen fuertes lazos afectivos entre sí. Comparten costumbres, relatos, ideales y expresiones lingüísticas, pero no parecen encontrar un rótulo consensuado que los defina. Ciertamente es que tampoco lo han necesitado ni se han ocupado de buscarlo.

Sus orígenes se remontan a tierras lejanas, dicho esto desde una perspectiva sudamericana. Son tierras que comparten características similares, cercanas geográficamente, pero a su vez distintas entre sí. Se los podría englobar bajo el término de «eslavos», con lenguas que proceden de una misma cuna lingüística.

Sin embargo, al llegar a Uruguay por diferentes medios y caminos, se los conoce por «los rusos» o «los gringos». Rusos de acá y de allá. Rusos ucranianos y rusos polacos. Rusos «más puros» y rusos «menos puros». Los testimonios recogidos no son avaros al abordar este tema. Por ejemplo, uno de los entrevistados expresa:

*«No era ni polaco, ni ucraniano, ni nada. Ruso. Acá les decían a todos rusos. Y lo otro que nos decían era gringos. Que nosotros tendríamos que ahora denunciarlos por cómo nos discriminaban, como al que le dicen negro, que no se pueden decir «negro» sino afrodescendiente, bueno, igual [risas].»*

Otro de ellos explica:

*«No había una separación de identidad. Era toda como extranjeros. Eran todos rusos, como un nombre general. Después alemanes e italianos. Pero nosotros éramos rusos. Creo yo que por la potencia que significaba y significa hoy Rusia, aunque deje por fuera las individualidades.»*

La gran mayoría de ellos no nace en tierras rusas. Estas identidades asignadas por parte de quienes los reciben responderían a razones históricas, sociales y culturales. Un agricultor que hoy ronda los 90 años cuenta: «Yo nací en un país, fui a la escuela en otro, me casé en otro y tuve hijos en otro». El comentario induce a un equívoco que el entrevistador pretende sortear al sugerirle que amplíe su información sobre estas supuestas mudanzas. Su respuesta no se hace esperar: «No, nunca me moví de mi aldea».

Como le dijera el zorro al principito en su afán de ser domesticado, la palabra «es fuente de malentendidos» (Saint-Exupéry, 1951, p. 69). Con anterioridad a las entrevistas realizadas, otros malentendidos habían rubricado los comienzos de esta investigación entre un joven investigador con fuertes raíces y vínculos con la comunidad de inmigrantes ucranianos y una directora de tesis con lazos filiatorios particularmente borrosos hacia otra comunidad de inmigrantes, asimismo ucranianos. Cabe aclarar que la afluencia de ucranianos en el Río de la Plata se produjo a través de sucesivas oleadas, al menos desde 1897. Debido a la pérdida de su independencia en la segunda mitad del siglo XIX el registro es fragmentario o inexistente, ya que muchos llegaron con pasaportes austrohúngaros, rusos o polacos.

En aquellos primeros diálogos en los que se gesta el vínculo del tesista con su director de tesis, el primero de estos hacía frecuentes referencias a palabras, costumbres y comidas que familiares y otras personas de origen eslavo han conservado hasta la actualidad. Y entonces, con frecuencia surgía la necesidad de la otra parte de preguntar si esa palabra, costumbre

o comida era rusa o ucraniana. Difícilmente hubiese una respuesta contundente al respecto, lo que permitió instaurar una primera interrogante sobre la identidad de estos gringos: ¿rusos o ucranianos? El dilema fue convirtiéndose en problema, por lo cual se arribó posteriormente a una segunda versión, aunque no necesariamente la última: ¿rusos, ucranianos o uruguayos? No resultaba sencillo de aceptar que, en el contexto del actual conflicto ruso-ucraniano, en medio de la crisis de Crimea y del riesgo de pérdida de soberanía e independencia de las fronteras de Ucrania, la discriminación de lo ruso con lo ucraniano fuera tan poco relevante, amén de confuso.

Los contrastes identitarios de la diáda en cuestión (tesista-director de tesis), factibles de ser representados como lo claro y lo oscuro o lo sabido y lo ignorado, no escapan a la categoría de imaginario. En este caso, la creencia de que uno sabe aquello que el otro ignora, constituye un fuerte impulso para seguir indagando. En ambos, hay un fuerte deseo de saber sobre historias de carne y hueso, historias de abuelos que cruzaron el océano Atlántico para arribar, finalmente, a estas tierras. Es obvio que la pregunta última, aquella que escapa al formato académico, es el de la propia identidad de cada uno, tarea siempre pendiente y en construcción.

En el siglo pasado, los territorios aludidos por los entrevistados — Ucrania y Polonia en especial— fueron escenarios de disputas y de terribles enfrentamientos. Los conflictos por el poder generaron cambios en las fronteras de los países y esto afectó las fronteras identitarias de los sujetos a la hora de irse al otro lado del mundo. Algunos se sienten «rusos» porque han entendido que esta etiqueta de identidad representa su extranjería. Otros siguen viendo a Rusia como un imperio invasor que arrasa, no solo con países sino con identidades singulares.

#### MOVIMIENTOS DE ASIMILACIÓN/DISCRIMINACIÓN

Al pensar los procesos de asimilación-discriminación de estos inmigrantes, no es posible establecer una progresión lineal ni una homogeneidad de dichos procesos. Se trata de posicionamientos subjetivos alternantes, si bien pueden determinarse tendencias según los momentos y generaciones de las que se hable.

En el encuentro con las historias de los más ancianos, al hacer alusión a los primeros tiempos de asentamiento en estas tierras, transmiten un particular cierre de fronteras entre ellos, donde las diferencias se desdibujan. Predomina cierto nivel de entrevero, mezcla o confusión:

*«Cantábamos en ruso, hablábamos medio en polaco, medio en ruso... era un idioma no limpio, ¿me entiendes? No puro, sino... ahí.»*

Con mayor distancia de aquellos acontecimientos, una persona de la segunda generación describe ese mismo escenario:

*«En casa hablábamos el ucraniano... no hablábamos el ruso-ruso cerrado. Hay muchas cosas que nosotros las pronunciamos como los rusos verdaderos y otros no. Entreverado hablábamos. Mis suegros hablaban bien el ruso... pero mis padres el ucraniano los dos. Es distinta la forma de hablar.»*

Si el adoptar la identidad de rusos o de gringos los aúna y fortalece, propicia asimismo ataques de quienes se sienten excluidos, ahora los nativos, que no entienden lo que hablan ni participan de sus reuniones y creencias. Apelan entonces a la burla y a otros gestos de menosprecio que radicalizan las divergencias entre ambos grupos humanos. Así lo expresan:

*«Gringo es una palabra... como el que no era uruguayo. Antes se le decía a los italianos también. Era como para determinar el extranjero. Lo mismo a los americanos. [...] Era horriblemente despectivo». «Yo no me sentí directamente discriminada, pero sé que pasaba.»*

Por un lado, entre eslavos se reconocen como semejantes. Por otro lado, se distinguen de los criollos usando la palabra *chorni* para nombrar al extranjero/enemigo. Cabe destacar que la palabra «chorni» en ruso significa «negro», haciendo referencia al aspecto del criollo, connotando además la cualidad de haragán, informal u oportunista. Este significante es usado en sentido ofensivo para denotar la escisión identitaria entre ellos (rubios, güeros, blondos) y los criollos (no rubios, oscuros, morenos) así como en respuesta a la denominación de «gringos».

Se afirmó anteriormente que las diferencias entre los inmigrantes se desvanecen, pero tampoco desaparecen. La identidad de rusos, que los hospeda y ampara, incluye al mismo tiempo un ideal que segrega, que no todos alcanzan:

*«Ellos hablaban el ruso. Pero, por ejemplo, mi abuela hablaba más un ruso de Moscú. Porque había varios dialectos, entonces decían como un ruso*

*limpio. Los otros eran tipo rusos contaminados con dialectos. Era graciosa esa apreciación. Mi abuela se sentía como más pura, más fina, en el sentido de venir y hablar un ruso más limpio.»*

En las voces de la segunda generación se arriba a discursos que trasuntan un mayor grado de discriminación identitaria y, al mismo tiempo, de síntesis sobre su condición. Se entiende por síntesis en esta oportunidad la convergencia de un sentimiento de pertenencia a la propia comunidad y al país que los ha acogido:

*«Y bueno, son países que conquistaron. Polonia, Ucrania, Rusia... es lo mismo que alguien confundiera Brasil, Argentina y Uruguay. Eran cosas distintas. Nosotros, el idioma que hablaban mis padres y otras personas [...], no hablábamos ni ruso ni ucraniano, una cosa parecida al portuñol. [...] Una mezcla de palabras era.»*

*«Realmente uno sabe bien de dónde viene... y que es hijo de inmigrantes, eso es algo que se lleva en la sangre.»*

#### REVUELTAS CONCEPTUALES

En ocasión de estas indagaciones, un concepto a interpelar es el de *identidad*. Para algunos, la identidad responde al nivel de integración y cohesión de las representaciones del *self*, a la manera en que una persona se percibe a sí misma desde muy diversas ópticas: su cuerpo, sus emociones, sus acciones, etcétera. Desde una perspectiva psicoanalítica, el cuestionamiento remite a una concepción de identidad como aspiración a construir una falsa unidad o a compensar una falta, negando el verdadero estatuto del sujeto, su división. En el terreno de la ilusión, el semejante ofrece un modelo logrado de sí mismo que constituye una promesa de integridad tranquilizadora. Si el vecino tiene aquello de lo que el yo carece, la identificación con él es sentida como un camino a la felicidad, siempre en el campo de las suposiciones. Este es el ámbito de las identificaciones imaginarias (no de las identidades), donde fructifican las pasiones narcisistas y las disyuntivas dilemáticas del «o tú o yo» López (2017).

Sin embargo, la pregunta por la identidad que cada entrevista actualiza enfrenta la pregnancia de lo imaginario con la potencia de lo simbólico, en

la medida que se pone en juego el poder del discurso ajeno. La multitud de voces que habita en cada uno ilustra la excentricidad de uno consigo mismo (*extimidad*).

La identidad tampoco es una esencia a descubrir, corolario de herencias biológicas o históricas, ni un producto acabado e inmutable. Su materialidad se nutre de la cultura y respectivos discursos en la que se gesta y de los acontecimientos que la marcan. Su sustancia es narrativa. Como incesante construcción narrativa, se precipita a expensas de múltiples relatos que conviven y dialectizan entre sí en los ámbitos de pertenencia; se teje con un surtido de narraciones a adoptar o desechar, con esos presupuestos y punto de vista sobre la otredad que cada cultura o subcultura ofrece. Navega así entre lo singular y lo plural, entre lo privado y lo público (Kachinovsky, 2014).

Un enfoque teórico diverso sobre esta cuestión toma como punto de partida las conceptualizaciones en torno al complejo del semejante (*Nebenmensch*) planteado por Freud (1950 [1895]). La experiencia llevada a cabo con dicho semejante conduciría al encuentro con un objeto que sería simultáneamente un primer objeto-satisfacción y, a su vez, un primer objeto hostil. Tomando en cuenta las interpretaciones de Jorge Winocur (1989, 1996) y Jorge Catelli (2020), ello daría cuenta de dos modos de funcionamiento del aparato psíquico relacionados con los tiempos de constitución del psiquismo. Por un lado, un aparato psíquico que funciona en modo narcisista, refractario al estímulo interno o externo, que intenta despojarse de la excitación y no admite el hallazgo del objeto ni el registro de su alteridad. Como al extranjero pulsional que lo habita y rechaza, así será tratado el vecino repudiable o prójimo temido (Zaefferer y Catelli, 2013). Por otro lado, la salida del encierro narcisista responde a un segundo modelo para el cual el complejo del semejante/prójimo, va a ser también precursor de la identificación, del reconocimiento del otro, la empatía y la comprensión.

Los fundamentos psicoanalíticos esgrimidos pueden ser necesarios pero no suficientes para interrogar un fenómeno tan complejo como es la construcción de identidades, independientemente de los orígenes. Otras variables de orden colectivo deben ser atendidas y articuladas con aquéllas de cuño singular.

A propósito de un riguroso estudio sobre la construcción de la identidad argentina, Estela Erausquin (2005) sostiene que, eliminada la barbarie indígena y descalificado el gaucho —haragán, belicoso y desarraigado—, la élite argentina procuró atraer al inmigrante ideal para poblar el país y cultivar la tierra. Sarmiento, por ejemplo, fomentó la llegada al país de los ingleses y de los europeos del norte y desalentó la de los de la Europa del Sur.

En las postrimerías del siglo XIX, el reformador de la escuela uruguaya se pronunció en forma extremadamente negativa sobre la población en general y, en particular, con la vinculada al campo. Compartía con Sarmiento el optimismo pedagógico, apostando a la escuela como factor de cohesión e integración social. En efecto, es allí donde se produce un encuentro privilegiado de los hijos más chicos con la lengua castellana de los nativos y con sus costumbres. Conforme a este optimismo y a un diagnóstico crítico del estado de la nación a revertir, en la *Legislación Escolar* de 1876 José Pedro Varela afirmaba:

¡Tenemos millones de vacas en nuestras estancias y necesitamos importar jamones, carne y leche conservada, manteca y queso!

El trigo crece vigoroso con sólo escarbar la tierra y tirarle la semilla, e importamos al año harinas [...]

Pedimos a la Europa que nos mande papas, nada más que por no tener el trabajo de plantarlas y recogerlas (Varela, 1964, p. 35).

El paisano, que tiene la mayor parte de su tiempo desocupado, ya que la cuida del ganado no le absorbe más que algunas horas del día, y eso cuando se hace bien, no planta trigo ni verduras... (Varela, 1964, p. 71).

Los pobladores que habían arribado a la región no provenían de la Europa del Norte sino de la Europa del Sur. Se sumó a ello el clima de conflictividad creciente como efecto de las crisis económicas, que aumentaron la desconfianza de los gobernantes frente a los recién llegados. El inmigrante se convirtió así en ese otro peligroso que los grupos de poder comenzaron a temer y combatir. A comienzos del siglo XX, una ideología conservadora de corte nacionalista construyó e inspiró una diferencia genealógica frente al «gringo», al «gallego», al «turco», al «judío», asignación identitaria que devino excluyente (Erausquin, 2005).

En Argentina o en Uruguay, los ucranianos (ni del norte ni del sur de Europa, sino del este) sí parecen responder al perfil de «inmigrante ideal» imaginado por Sarmiento. Sin embargo, hoy confiesan haberse sentido menospreciados. ¿Es posible reconducir a los orígenes de la vida psíquica esta concomitancia de lo idealizado y lo despreciado?

Los distintos tipos de idealización comparten el hecho de atribuir al objeto perfecciones que no tiene o realzar sus cualidades en forma desmedida. Los desarrollos teóricos kleinianos sostienen la existencia de una tendencia humana innata a idealizar —con el propósito de recuperar la perfección de un estado intrauterino—, pero también subrayan la función defensiva de este mecanismo psíquico. En esta ocasión resulta oportuno mencionar la exaltación de las virtudes del objeto como «un intento de disminuir la envidia» (Baranger, 1971, p. 270), aunque más especialmente cuando la idealización es pensada en el contexto de las defensas maníacas, caracterizado por una triada de sentimientos: control, triunfo y desprecio. Este último resulta ser la contracara de la idealización, ya que en la medida que el objeto puede ser desvalorizado no requiere ser envidiado más. Se impone ahora una pregunta ineludible, referida a ese conjunto de personas empobrecidas que llegaban a estas tierras despojados de todos sus bienes materiales y simbólicos, ¿tenían algo que pudiera ser idealizado y envidiado?

Por otra parte, las dos dimensiones y acepciones del *Nebenmensch* mencionadas anteriormente («prójimo» y «semejante»), donde se juegan las posibles identificaciones y repudios ante la diferencia, asoman en las voces de los entrevistados. Uno de ellos manifiesta:

*«Y bueno... yo estoy agradecido por lo que conocí acá... a los hermanos, amigos, compañeros... estoy muy agradecido en este país... no tuve problema, tengo carta de ciudadanía hace muchos años, puedo votar... estoy de verdad agradecido».*

La gratitud se hace presente cuando el vecino oficia de semejante o similar en quien se reencuentra algo conocido (propio o familiar). La carta de ciudadanía implica, además, un acto de reconocimiento del estado uruguayo que no todos gestionaron. Tales actos simbólicos despiertan, de ambas partes, el deseo de cercanía que define y fortalece el lazo social. Este mismo entrevistado continúa diciendo:

*«... yo me acuerdo cuando trabajaba, venía, no me acostaba a sestar porque hacía turno de corrido, y comía y en seguida me iba a trabajar en la quinta de casa, para tener verduras... y veía mis vecinos, gente joven, bajo la sombra, tomando mate... escuchando música, tranquilos... pero no tenían nada... no tenían quinta. Pero bueno... eso marca la diferencia.»*

He aquí a un representante del prójimo (próximo, pero distante y distinto), ese otro semblante del *Nebenmensch* que convoca el terror al tropiezo con lo foráneo, con lo no asimilable del otro. ¿La estabilidad del lazo social bajo amenaza? ¿Quién recusa a quién? El habitante esforzado y sacrificado, que mira con recelo a su vecino —y hasta con envidia porque duerme la siesta—, ¿podría ser sentido como un peligro para el paisano?

Tal vez sea hora de preguntarse qué lugar ocupa el criollo o lo criollo en la comunidad estudiada. Si bien por momentos los inmigrantes se discriminan fuertemente de quienes los reciben, en otros momentos esas distinciones se desdibujan. El «chorni» es visto como alguien distinto, que no comparte valores ni principios que fueron aprehendidos en la compleja epopeya de la migración, a costa de sacrificios, y a veces en la cruda experiencia de las guerras. Tampoco es quien carga con la culpa de haber escapado de esas guerras, dejando atrás a otros familiares o amigos. El criollo es un extranjero para el grupo de los gringos.

Inmanencia de lo extraño en lo familiar, la extranjería está en todos. Lo extranjero es parte del «nosotros», como rechazo fascinado del otro en el corazón de un «nosotros mismos» postulado como país o región de fronteras y alteridades construidas y deconstruidas sin cesar (Kristeva, 1991). El rechazo al otro denuncia la construcción y constitución de otro con partes de sí mismo. El extranjero implica una amenaza narcisista en la medida que impugna las referencias identitarias simbólicas e imaginarias.

No importa demasiado desde qué ángulo se mire, porque así ocurre en ambos lados, movimientos psíquicos de asignación de contenidos no tolerados respecto a quien se concibe como extranjero, de los inmigrantes hacia los criollos y de los criollos hacia los inmigrantes.

## (IN)CONCLUSIONES

Para bien o para mal, el significante «ruso» termina acogiendo a esta comunidad en su totalidad, donde se diluyen algunas características personales con respecto a procedencias e idiomas. En su lugar, se fortalecen aspectos compartidos a nivel grupal: la historia inmigratoria, los ideales de esfuerzo, solidaridad y cultura del trabajo, un dialecto de lengua común que cohesiona a todo el colectivo y permite que se puedan entender entre sí a pesar de no ser un «ruso puro». Así como la lengua varía, el ideal de inmigrante también se transforma en algo construido por la propia comunidad: ya no se trata de ser un ruso-ruso, sino de compartir las raíces con los semejantes.

El lugar de lo colectivo en esta comunidad es primordial. El hecho de reunirse, hablar su lengua, celebrar sus tradiciones y habitar su propia cultura ha sido y sigue siendo de suma importancia. En este momento, todas las diferencias entre ellos parecen difuminarse en una única identidad grupal que los cobija y atenúa su condición de ucranianos, polacos o rusos.

Se identifican entre sí con el ideal del yo de «inmigrante eslavo», manifestado en esas características compartidas, como teorizaba Freud en *Psicología de las Masas* (1923). En ningún caso, sin embargo, se hace referencia al término «eslavo». En esta oportunidad, la designación es construida y asignada por el investigador en cuestión.

El vocablo «gringo» atribuido por la sociedad que al mismo tiempo los alberga, tiene una connotación despectiva hacia el aspecto y procedencia de los que no son iguales. Ante tal circunstancia crean su contrapartida, el «chorni», tan despreciativo como el que se les ha adjudicado.

En la medida que los criollos no conocen la lengua rusa o cualquiera de sus variantes y, por lo tanto, no acceden al significado de «chorni», la designación creada guardaría un carácter de código interno que funciona como elemento de cohesión grupal. La oposición entre nosotros (los gringos) y ellos (los chorni), apta para traducirse como semejantes (nosotros) o enemigos (ellos), genera asimismo un fuerte sentimiento de pertenencia. El gringo se convierte en un semejante-igual a otros gringos, que a pesar de las diversas nacionalidades y lenguas se reconoce como otro ruso, con una historia y sufrimientos compartidos.

Si la construcción del sí mismo se procesa «en concordancia o en oposición» (Viñar, 2015, p. 29) a una figura significativa y en una confrontación imaginaria, era forzoso inventar un ruso-puro y un chorni-enemigo al que imitar y al que oponerse, para ser un poco uruguayo.

Es preciso retomar ahora aquellas preguntas que marcaron los orígenes de este estudio: ¿rusos o ucranianos?, ¿rusos, ucranianos o uruguayos?, ¿eslavos o uruguayos? Retomarlas para sostenerlas, es decir, sin pretensión alguna de hallar una respuesta certera, pero con la expectativa de que su reverberación suscite nuevos insumos. Con la intención de recoger la verdad narrativa y vivencial, se ha encontrado un relato que en cierta forma representa el sentir de la comunidad. Cuenta una *baba* a su nieto:

*«... cuando te cuentan algo de Rusia ya estás de ojos abiertos, como que soy nacida acá y todo, pero no, no... siempre rusa, ucraniana. Nacida en Uruguay, pero... es la familia.»*

Antes de darle un cierre a esta comunicación, fue retomada la pregunta por la identidad de los autores, por el sentimiento de sí que los habita como uruguayos representantes de una tercera generación. ¿«Nosotros» es ahora «Ellos»? ¿Los «gringos» son ahora los «chorni»? Lo ucraniano-ruso resuena en una identidad uruguaya siempre inconclusa, siempre recreándose y reescribiéndose. El gringo-chorni y el chorni-gringo palpitan en cada uno de los que escriben estas líneas. ♦

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados. (2018). *Los mayores conflictos bélicos de la historia*. UNHCR-ACNUR. Recuperado el 09 de Marzo de 2020, de <https://eacnur.org/es/actualidad/noticias/emergencias/los-mayores-conflictos-belicos-de-la-historia>
- Baranger, W. (1971). *Posición y objeto en la obra de Melanie Klein*. Buenos Aires: Kargieman.
- De Saint-Exupéry, A. (1951). *El principito*. Buenos Aires: Emecé.
- Erausquin, E. (2005). La construcción del Otro: identidad e inmigración en la historia argentina, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM* [En línea], 4/2002, Publicado el 13 mayo 2005, consultado el 05 agosto 2020. URL: <http://journals.openedition.org/alhim/477>.
- Freud, S. (1976). Proyecto de psicología. En J. L. Etcheverry (Trad.). *Obras completas* (Vol. 1, pp. 323-446). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1950 [1895]).
- Freud, S. (1976). Psicología de las Masas y análisis del Yo. En J. L. Etcheverry (Trad.). *Obras completas* (Vol. 18, pp. 63-136). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1921).
- Kachinovsky, A. (2014). *El cuento infantil como objeto intermediario en la complejización del psiquismo*. Recuperado de [http://biblioteca.psi.uba.ar/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=50952&query\\_desc=an%3A3441](http://biblioteca.psi.uba.ar/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=50952&query_desc=an%3A3441).
- Kristeva, J. (1991). *Extranjeros para nosotros mismos*. (X. Gispert, Trad.) Barcelona: Plaza y Janés.
- López, R. (2017). El concepto de identidad desde la perspectiva psicoanalítica. *Sección Clínica de Madrid (Nucep)*. Conferencia dictada el 14 de setiembre de 2017. Recuperado de: <https://nucep.com/publicaciones/concepto-identidad-desde-la-perspectiva-psycoanalitica/>
- Varela, J. P. (1964). *Obras Pedagógicas. La Legislación Escolar. Tomo I*. Montevideo: Biblioteca Artigas del Ministerio de Instrucción Pública. (Trabajo original publicado en 1876).
- Viñar, M. (2015). El vértigo civilizatorio y la clínica actual. *Revista de la Sociedad Argentina de Psicoanálisis*, 19, 17-34.
- Winocur, J. O., Buchner de Weber, C., Carrica, A. I., Onetto de Carrica, S. M. (1989). La identificación y su discriminación de la incorporación y la introyección. *Revista de Psicoanálisis*, 46(5), 863-874.
- Winocur, J. O. (1996). El narcisismo y la identificación narcisista. *Revista de Psicoanálisis*, 53(1), 227-253.
- Zaefferer, T. & Catelli, J. (2013). El dolor a partir de la constitución melancólica del aparato psíquico. *Revista de Psicoanálisis*, 70(01), 161-177.



# Variaciones de Otredad

RUBÉN QUEPFERT<sup>1</sup>

A partir de Lacan podemos considerar a la otredad en sus distintas variaciones, ya que, si tomamos el estadio del espejo, vemos cómo ese artefacto le permite hacer, desde el inicio, la distinción entre el otro considerado como un semejante y el gran Otro, en tanto terceridad simbólica.

Ese pequeño otro del espejo, imagen que le viene al sujeto desde afuera para la constitución del yo (*moi*) a través de la identificación imaginaria, sería lo que se hace presente tanto en las situaciones de enamoramiento como en las instancias de rivalidad imaginaria, pudiendo en este caso, tornarse persecutoria para el sujeto. Desde allí se puede derivar, tanto una identificación narcisista con el semejante, o, por otra parte, los fenómenos de segregación o exclusión a nivel del vínculo social, ya que ese otro puede resultar una figura amenazante. Allí estaría, para Lacan, el origen de la agresividad humana. De esa manera, ese momento constitutivo del yo en relación a una imagen (*ideal*) del otro sería el lugar del amor en tanto narcisista, o el de la rivalidad imaginaria, donde predominaría el odio, fuente de los celos y de las vivencias paranoides.

Pensemos en los crímenes pasionales, en los femicidios —lamentablemente tan presentes en la actualidad—, donde estos aspectos de viraje entre el amor y el odio se pondrían en juego.

Se dice que del amor al odio hay solo un paso; basta una fisura en esa imagen narcisista para que en algunos sujetos algo de lo intolerable se precipite.

1 Miembro de la École Lacanienne de Psychanalyse. [rquepfert@hotmail.com](mailto:rquepfert@hotmail.com)

Si tomamos el mandato cristiano, «amar al otro como a sí mismo», no estamos tan lejos de estos juegos del espejo, ya que una imagen vista como diferente a «mí mismo» puede dar lugar a los rechazos o segregaciones de diversa entidad fenoménica, tanto en sujetos singulares como colectivos.

Pero la cuestión no se resuelve meramente en términos imaginarios, sino que para que se produzca la identificación a la imagen en el momento de constitución subjetiva se hace necesaria la intervención de un tercero, un gran Otro simbólico que asienta en tanto garante.

Aquí entra en juego el gran Otro simbólico, necesario desde el vamos no solo para la adquisición del lenguaje y el deseo del sujeto, sino también en su articulación con el imaginario para la constitución yoica.

Vemos en Lacan una diferencia radical con otros planteos psicoanalíticos, al expresar que lo constituyente para el sujeto viene dado desde afuera, desde una alteridad que al mismo tiempo que lo constituye lo aliena.

Quisiera referirme a este Otro acuñado por Lacan en distintos momentos de su trabajo; es decir, en las diferentes modificaciones que fue adquiriendo en el correr de los años.

Así, Lacan no se refiere al Otro cuando invierte el esquema clásico de la comunicación, diciendo que el mensaje le llega al sujeto en forma invertida desde el Otro, siendo el Otro en los primeros tiempos de Lacan el lugar del lenguaje inconsciente. De esta manera, el emisor recibe del receptor su propio mensaje en forma invertida, aspecto que Lacan trabaja al referirse a la alucinación auditiva. Ese Otro le habla al sujeto; así la comunicación humana se complejiza por estos dos niveles: la comunicación yoica imaginaria con un pequeño otro semejante y la irrupción del Otro simbólico, inconsciente.

«Hay que distinguir, por lo menos, dos otros: uno con una A mayúscula, y otro con una a minúscula que es el yo. En la función de la palabra de quien se trata es del Otro» (Lacan, 2008, p. 355).

Ese Otro, en tanto lugar de la palabra, no se confundiría ni con el yo (moi), ni con el pequeño otro de la imagen especular.

También en *La significación del falo* va a decir que «Ello» habla en el Otro, siendo ese Otro la otra escena, como decía Freud. El Otro, como el «lugar mismo que evoca el recurso a la palabra» (Lacan, 2003, p. 669).

Notemos que el Otro es un *lugar* simbólico, aspecto que abordaremos más adelante.

Pero Lacan, como sabemos, va haciendo a lo largo de su obra un *working progress*, un recorrido de construcción y deconstrucción permanente sobre la marcha, sin dejar las cosas tan establecidas, sin fijarlas a un saber doctrinal inamovible.

En tal sentido, en el seminario *El deseo y su interpretación* comienza a introducir cierta negatividad en ese lugar del Otro (luego de haberlo construido), recurso este muy caro a Lacan, propio de sus lecturas de Hegel.

Así introduce en ese seminario la idea de que «no hay Otro del Otro»; es decir, no hay Otro que garantice la verdad de la palabra en último término, lo que se puede escribir con el significante A barrado (A/); el Otro no está completo, está marcado por una falta, le falta un significante, y sería el falo el significante que indicaría la falta en el Otro.

Con esto Lacan ya introduce la noción de que no hay universo del discurso, no hay un discurso último que sirva de garante o sostén de la verdad. De esta manera, Lacan comienza a horadar ese lugar simbólico, lo fragiliza, en contraposición a la posición absoluta discursiva del amo o del discurso religioso, que se pretende pleno y sin fallas, garante de la verdad.

Pensamos que con el postulado «no hay Otro del Otro» Lacan introduce el ateísmo en el discurso analítico, lo lleva al territorio de la vida, hace del análisis tanto un discurso como una práctica que tiene que vérselas con lo contingente.

Al afirmar esta falta simbólica, Lacan cuestiona el metalenguaje. Pensamos que esto tendría sus repercusiones en la clínica, ya que no existe otro discurso que el decir del sujeto, por lo que las interpretaciones hechas en referencia a la teoría no tendrían cabida en el análisis sino queremos recubrir el discurso del sujeto del inconsciente con un saber referencial. Aspecto que establece una diferencia clara entre el saber científico universitario, que hace referencia a un sistema teórico que lo fundamenta, y el saber literal que se produce en el decir de un análisis, que indicaría cierto cifrado inconsciente.

Lacan circunscribe la práctica analítica a una escucha específica de ese decir particular y no de la construcción hecha desde un saber previo que funcionaría como metalenguaje o garante, quedando así en cuestión las construcciones metapsicológicas de Freud, así como también las categorías clínicas psicopatológicas que tienen un carácter generalizador.

Siguiendo con la lectura de Lacan, podemos ubicarnos en el seminario sobre la transferencia, que concibe el deseo en relación al Otro.

Tomando la dialéctica del amo y el esclavo hegeliana, va a mencionar el deseo de reconocimiento, y dice que «el deseo es el deseo del Otro».

Retoma aquí algo que había empezado a esbozar en seminarios anteriores, donde decía que el sujeto reconocía su deseo en el deseo del Otro, siendo significado por el Otro, desde la mediatización del lenguaje.

Habría un lugar simbólico ligado al código que vehiculiza el deseo por medio del lenguaje articulado, ya que la madre, además de nutrir al niño, le habla, en el momento de la simbolización primordial.

...el Otro en cuanto Otro con mayúscula, le permite al sujeto abordar ese más allá a significar que es el campo que estamos explorando, el de su deseo (...) allí donde el sujeto ha tratado de articular su deseo es donde se encontrará con el deseo del Otro (Lacan, 1999, p. 403).

¿Qué me quiere el Otro?, ¿qué desea?, ¿qué significado (se preguntaría el sujeto) para el deseo del Otro?, siendo este enigma sobre el deseo del Otro un aspecto clave para la constitución subjetiva. Lacan aborda estas interrogantes en el contexto de «el grafo del deseo» Interrogantes que son, por otra parte, moneda corriente en la clínica, donde el deseo y la demanda se articulan en función del Otro.

Notemos la radicalidad del papel del *alter* en Lacan, tanto en la constitución de la imagen yoica como en la constitución del deseo, mediatizado por el lenguaje.

Pero es en 1963, en su seminario sobre la angustia, donde va a realizar un viraje doctrinal, al proponer lo que consideró su mayor invento, el objeto *petit a*.

Plantea así la constitución subjetiva partiendo de la dependencia estructural al Otro, siendo el sujeto de deseo el resultado de una operación significativa, una primera división de la que resulta como resto un objeto, que sería la causa del deseo. Objeto que va a sostener el deseo del sujeto en la constitución del fantasma (fantasía).

Se produce un nuevo elemento entre el sujeto y el Otro, que sería el objeto *a*.

Con esta nueva consideración del deseo se separa de la concepción hegeliana, ya que la fórmula «el deseo es el deseo del Otro» deja ahora su lugar a un deseo causado por un objeto muy particular, que viene a ser un resto de la división del sujeto, resto que se desprende del campo del Otro. El deseo ya no dependería tan directamente del Otro, sino que intermediaría un objeto que le resulta extraño e íntimo al sujeto, ya que constituiría su deseo desconocido. Ya en su seminario *La Ética del psicoanálisis*, había abordado la «cosa» freudiana como un anticipo del objeto *a*, e inventa el neologismo *extimidad* para nombrar este dislocamiento del sujeto de sí mismo, al estar constituido en el núcleo de su ser por una íntima e inquietante extrañeza, que causa su deseo.

De esta operación subjetiva, tanto el sujeto como el Otro resultan barrados en un mismo momento lógico por la operación signifiante; son producidos por una falta, siendo la angustia (que no sería sin objeto) lo intermediario entre el deseo y el goce.

Con el invento del objeto *a* como causa de deseo, Lacan se desprende no solo de su concepción hegeliana del deseo, sino que además se diferencia de Kant, ya que el objeto *a* no pertenecería a la estética trascendental kantiana, al ser este un objeto real no especularizable, al estar apartado del mundo de los objetos sensibles.

Si bien en la jerga analítica se ha insistido, no sin justificación, en este aspecto del Otro como tanto lugar simbólico (nombrado incluso por Lacan como el «tesoro de los significantes»), no se toman en cuenta mayormente las variaciones de las modificaciones que se fueron desplegando en los últimos años del seminario de Lacan, donde va perdiendo peso la primacía del registro simbólico.

Si bien en el seminario *El objeto del psicoanálisis* Lacan empieza a interrogarse por la relación del Otro con el cuerpo, es en el seminario *La Lógica del fantasma* donde este giro se manifiesta con mayor claridad.

¿En este punto, que es ese Otro?, ¿Cuál es su sustancia? Me he dejado decir ya que en verdad hace falta creer que me dejo cada vez menos decir, pues no lo escucho más, que camuflaba en ese lugar del Otro al espíritu. Lo enojoso es que es falso. El Otro finalmente no lo han aún adivinado, es el cuerpo (Lacan, lección 1967 mayo 10).

...desde el principio el cuerpo, nuestra presencia de cuerpo animal es el primer lugar donde meter inscripciones, el primer significante (Lacan, lección 1967 mayo 10).

Si bien se alude al Otro como un lugar de inscripción significativa, entiendo que hace cierto desplazamiento, corriéndolo de un lugar únicamente simbólico a un estatuto corpóreo como superficie de inscripción o encarnadura del significante. Del Otro del «espíritu» (significante) a la materialidad del cuerpo, acercándolo más al registro de lo real.

Pero donde se va a profundizar más en esta dirección es en el seminario *Aún*, donde afirma que el Otro no puede ser sino «el Otro sexo». Un goce Otro que sería inaccesible, ya que el lenguaje no logra recubrirlo en tanto real.

En esta dimensión de lo real, el Otro sería una alteridad absoluta, radical e inaccesible no únicamente más allá de la intersubjetividad, sino más allá incluso del lenguaje.

Este giro doctrinal que Lacan establece no es muy tenido en cuenta habitualmente, por la pregnancia que tuvo en el lacanismo la primacía del orden simbólico, tomándose al Otro casi exclusivamente como el lugar del código, como el tesoro de los significantes.

Podríamos decir que el Otro es una herramienta funcional que Lacan va utilizando en forma giratoria, según desplace su apoyatura en uno u otro de los registros.

Así, el Otro que en un comienzo se podría incluso confundir con la madre portadora del significante, en la simbolización primordial, pasa ahora a encarnarse en el Otro-sexo, lugar del goce femenino imposible de acceder.

Ese goce Otro, más allá del goce fálico, sería inaccesible para el significante, enigma de la feminidad denominado por Freud como el «continente negro».

En el seminario *Aún* dice Lacan:

Hay un goce de ella, de ella que no existe y nada significa. Hay un goce suyo del cual quizá nada sabe ella misma, a no ser que lo siente: eso si lo sabe, lo sabe, desde luego, cuando ocurre, no les ocurre a todas (Lacan, 2006, p. 90).

Y este goce-Otro de la mujer es el mismo al que se aproximan los místicos e intentan dar cuenta de ello en sus testimonios; lo sienten, pero de eso nada saben, pues es un goce que no lo logran significar, tal vez solo evocar, sugerir en sus bordes.

En este punto Lacan se pregunta si ese goce que solo se siente y del que nada se sabe (pues sería imposible), ¿no sería acaso lo que nos encamina hacia la existencia del Otro?

De esta manera, la faz del Otro (la faz de Dios para los místicos) sería para Lacan el soporte del goce femenino. Un goce del que no se puede decir.

El Otro, que en un inicio fue el lugar de la palabra, pasa, a través del goce femenino y de la experiencia mística, al lugar de lo real.

Es aquí donde se abre un campo nuevo de exploración a nivel del psicoanálisis contemporáneo, siendo Jean Allouch quien recoge el guante arrojado por Lacan al plantear las dos analíticas del sexo, una en torno al objeto *a* causa de deseo y otra de la relación al Otro.

Ahora bien, según Allouch, lector agudo de Lacan, en su libro *No hay relación heterosexual*, aborda el estatuto del Otro en tanto lugar.

La inexistencia de la relación sexual ya estaba ahí, como a la espera, desde el momento en que Lacan presentaba al Otro como un lugar (...) sin que por ello Lacan se hubiera dado cuenta de que se trataba no solamente de un «tesoro de los significantes» sino de un lugar, configurado como tal y hecho cuerpo. No podría pensarse el significante sin el lugar y un lugar que juega su propia partida en la mínima palabra (Allouch, 2017, p. 171).

En este contexto de 1973 dirá Lacan: «Hay un agujero y ese agujero se llama el Otro» (Allouch, 2017, p. 171).

En el correr de los años, Lacan va alterando al Otro. Lo va erosionando hasta llegar a su vaciamiento. Trabajo de reducción de su connotación simbólica, para llevarlo, pasando por el cuerpo y el goce femenino, a un plano real in-existente.

Ahora bien, este agujero del Otro (que Lacan lo escribe como A/ barrado) no es algo a lo que se accede sin más, sino que se trataría de una verdad a conquistar eventualmente en un fin de análisis o en una experiencia subjetiva verdaderamente transformadora.

«Así, cada análisis debería emprenderse como una aventura abierta, singular y sin finalidad predeterminada, y, sin embargo, tener que vérselas con un mismo real [...] la ausencia del Otro del Otro» (Allouch, 2017, p. 175).

No hay Otro del Otro (no hay más allá, no hay garante último), más bien sería esta una verdad de la que habitualmente se huye, que no se quiere saber, o mejor dicho, acceder.

¿Cuánto de los objetos de arte y de lo bello, del saber universitario, del sentido religioso, de la cultura (sin su malestar, que era para Lacan el agujero freudiano), o incluso del amor que lleva de la mano la suposición de la relación sexual, se ubica en ese sitio obturando el agujero?

Digamos con Allouch que al lugar del Otro en tanto agujero real, se lo fantasmagoriza imaginariamente o realmente se lo imaginariza.

¿Serían estas fantasmagorías algo que opera en la transferencia analítica al ubicar en el lugar agujereado del Otro, al Sujeto supuesto saber en tanto semblante?

Es decir, el Otro existiría únicamente en tanto producción fantasmagórica y la condición de esa producción ilusoria es que realmente no exista.

Así el Otro, al ser identificado por Lacan con el Sujeto Supuesto Saber de la transferencia, está destinado a caer luego de un recorrido, por lo que al caer adquiere un estatuto in-existente.

Previamente, como función, el Otro operaba en tanto lugar de referencia temporaria, en tanto referente ilusorio (*bedeutung*).

Pero sería por su no existir que produce sus efectos. Algo similar a los efectos de la figura de Dios, ya que aún sin existir se hace presente en la cultura en tanto referente.

En el análisis, el analista encarnaría el lugar del Otro en lo que Allouch denomina *encarnación*, neologismo que permite conjugar la encarnación de un objeto conjuntamente con la ocupación de un sitio, un sitio que estaría agujereado, en este caso.

«El objeto es lo que se ve, incluso lo que se ama y, poco a poco hace sitio a su lugar, de donde acaba por desvanecerse -el lugar del Otro» (Allouch, 2017, p. 243).

Se produciría así una operación doblemente efectuada, donde el objeto, al mismo tiempo que ocupa un lugar, lo produce y luego se disuelve, dejando ver el agujero.

Habría en esta concepción una interdependencia mutua entre el espacio y el objeto, donde ambos se producen y se afectan mutuamente; es decir, no habría una preexistencia de un lugar que vendría a ser ocupado por un objeto, sino que *se hace* ese lugar al ocuparlo.

Ya en el Timeo, Platón distinguía dos tipos de lugar: Khora y topos.

La tradición filosófica y científica hizo prevalecer la idea de *topos* como lugar; es decir, un espacio físico, medible, objetivable. El espacio de los objetos sensibles. Queda forcluída de la cultura la otra acepción más propia para pensar el *lugar del Otro* en psicoanálisis, lo que Platón designaría Khora.

En su acepción geográfica, la Khora sería el campo alimenticio que rodea la polis, los viñedos, la tierra cultivada, todo lo que hace posible la ciudad sin ser la ciudad.

Sería el «medio espacial», «aquello en lo cual aparecen los fenómenos» y a la vez «aquello de lo cual están constituidos» (Allouch, 2017, p. 248).

Platón utiliza algunas metáforas para referirse a Khora como nodriza o receptáculo del devenir, pero no la define, porque definirla sería perderla, por su condición dinámica, inasible. Es presencia por su invisibilidad, se caracteriza por no tener forma y por su capacidad de recibirlo todo.

Para Berque (citado por Allouch, 2017), sería un tipo de realidad «difícilmente creíble», ya que no se trataría ni de la realidad inteligible, ni de la realidad sensible, como la realidad de los sueños que no se apoyan en la sensación. Sería algo del orden de lo indeterminado.

Esta indeterminación, al decir de Allouch (2017), haría que el Otro en Lacan se rija por un principio *queer* de no identidad.

¿Qué consecuencias tendría en el análisis la transferencia en relación a un Otro *queer* y no únicamente a un lugar regido por el objeto causa de deseo o por la identidad sexual?

¿Tendría por efecto algo vinculado a la conquista de cierta libertad?

Presumiría que sí...

Finalmente, la Khora sirve para designar «el sitio que ocupa una cosa en movimiento» (Allouch, 2017, p. 253). Pero no sería el movimiento que transporta un objeto de un sitio a otro, sino el movimiento en el mismo sitio, lo que Parménides llamaba *alteración*.

Vemos la proximidad entre ese Alter (Otro) Lacaniano y el Khora en Platón, como un sitio indefinible, (según Brisson citado por Allouch,

2017, sería «aquello en lo cual»), un lugar que no es, pero un sitio donde los objetos se movilizan y se alteran.

A diferencia de Descartes, este lugar no sería algo del orden de la «extensión pura» (como fue tomada la noción de espacio desde la ciencia), sino como «el fundamento de las cosas sensibles sin ser él mismo sensible» (Allouch, 2017, p. 254).

La *encarpación* sería en el análisis algo similar a la Khora de Platón, una operación dinámica, donde los objetos se transforman al mismo tiempo que su lugar.

De alguna manera, no habría manera de acceder a ese lugar de inexistencia del Otro sin que el analista encarne previamente con su cuerpo ese lugar.

Solo así podría irse construyendo una vacuola en su lugar, y el proceso de análisis, en el mejor de los casos, implicaría ir cavando sesión a sesión el agujero (como al parecer hacían los faraones, que mandaban cavar su propia fosa al inicio de su mandato).

Agujero que haría posible horadar el goce del Otro, goce presentificado en la clínica por los síntomas e inhibiciones que no habilitan al sujeto a acceder a un deseo propio. Pero, como sabemos, el horror al agujero, que en última instancia remite a la muerte, en tanto límite real, es algo de lo que el sujeto se defiende, aquello de lo que no se quiere saber.

El análisis transcurriría así, más que en un proceso de simbolización creciente en dirección a la construcción de un saber, al vaciamiento de la consistencia imaginaria y a la reducción del sentido. Incluso al final de esa relación al Otro, se accedería a un «saber» de ese lugar en tanto vacío. Saber al que se accedería, no por la vía del significante, sino a la manera de un relámpago, por iluminación.

Si bien para Lacan el lenguaje bordea un agujero, esa captación de la caída del Otro más bien tendría el estatuto de un acontecimiento, un signo entre el imaginario y el real.

Así se alumbraba un borde abismal cuyo límite sería lo imposible, un lugar sin más allá, un verdadero agujero, sin lugar para la trascendencia. Es por eso que el análisis conduciría al ateísmo, siendo una experiencia «espiritual» sin demiurgo.

Lugar y sujeto se alteran al unísono en lo que Lacan llamó destitución subjetiva y des-ser del analista, al final de la partida analítica.

Estos fragmentos del poema de San Juan (escrito en la soledad de la prisión), hablan por sí mismos de este Otro in-existente, al referirse a esa noche oscura «sin luz ni guía», sin Otro más que su «corazón ardiente», ya que el agujero excita y libera, en una conmoción transformadora.

En la noche dichosa,  
en secreto, que nadie me veía,  
ni yo miraba cosa,  
sin otra luz y guía  
sino la que el corazón ardía.  
(...)  
¡Oh noche que guiaste!  
¡oh noche amable más que el alborada!  
Amado con amada,  
Amada en el Amado transformada

*La noche oscura del Alma* (fragmentos)  
SAN JUAN DE LA CRUZ



lq: (Friedrich, *El caminante sobre el mar*, 1818). Der: (Friedrich, *Monje en la orilla del mar*, 1810)

Por otra parte, podemos ver en la pintura de Friedrich, pintor romántico alemán, la soledad frente al abismo. La imagen del sujeto a la intemperie, contemplando en la inmensidad su pequeña finitud, sería un signo de la experiencia ante la nada.

O en esta otra escena, donde las formas se diluyen y pierden sus contornos en la penumbra, ante a la inmensidad ilimitada del mar, en tren de ser tragado por la noche.

Experiencia sublime ante la naturaleza que a la vez se teme y admira, ya que atrae por su misterio. Donde el sujeto accede así, no sin dolor, a su finitud ante la vivencia de lo inconmensurable; la apertura al infinito se asemeja a la profundidad de un pozo sin fondo, como el sifón en el relato *Un descenso al Maelstrom* de Poe.

Agujero que, temido, aún en el horror atrae y excita. ¿Cómo pensar sino las innumerables obras de Friedrich, donde se vislumbran personajes en un goce contemplativo, o los versos voluptuosos de San Juan, donde su «corazón ardía» en la soledad secreta de la noche donde nadie lo veía? Voluptuosidad mística en un intento de fundirse y hacer Uno con el Otro, relación que según Lacan sería al fin realmente imposible, porque no hay relación (*rapport*) sexual, con el Otro sexo, con esa *alteridad* absoluta.

Experiencia gozosa en torno a lo ominoso en Poe, que bordea en su relato un vórtice siniestro con la letra, su escritura.

En *Los fundamentos del psicoanálisis*, Lacan ya hablaba años atrás del *vel de la alienación*, donde decía que en el momento de la separación de la relación alienante con el Otro (al percibir su agujero, su falta), el sujeto experimentaba una fantasía de muerte.

Así el personaje de Poe, luego de caer al remolino y quedar maravillado por lo que veía, experimentando cierto goce voluptuoso al borde mismo de la muerte, sale a flote para contar la historia de la que sale transformado —*alterado*— aún en su aspecto corporal.

(Uno no puede dejar de pensar si no habría algo similar en esa excitación que sienten ciertos surfistas que, aun poniendo sus vidas en riesgo, no cesan de volver una y otra vez *para gozar* en los mares más intensos y desafiar inmensas olas, al dejarse envolver por el vacío inquietante de las ondas tubulares del océano).

Al caer esa figura del Otro (que encarna con su cuerpo el analista), deja aparecer al fin el agujero de su mera in-existencia, lo que produce cierta conmoción, ya que opera una separación, un despojamiento del Otro y de la injerencia su goce, lo que impulsa al sujeto a un acto de libertad que lo haría pasar a otra cosa.

El vaciamiento del Otro como lugar deja ver la operación específica del analista, que según Lacan consistiría en «no dar nada», o tal vez ni eso. ♦

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allouch, J. (2017). *No hay relación Heterosexual*, México: Epeeel.
- Allouch, J. (2018). *Para acabar con una versión unitaria de la erótica. Dos analíticas del sexo*. Córdoba: Ediciones literales.
- Lacan, J. (1992). *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1999). *Seminario 5. Las Formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2003). *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2006). *Seminario 20. Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2006). *Seminario 14. La lógica del Fantasma*. (Trad. Rodríguez Ponte). Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (2007). *Seminario 10. La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008). *Seminario 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica analítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2009). *Seminario 3. Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012). *Seminario 8. La transferencia*, Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2014). *Seminario 6. El deseo y su interpretación*, Buenos Aires: Paidós.
- Poe, E. A. (2006). *Un descenso al Maelstrom*. Recuperado de: <https://www.biblioteca.org.ar/libros/133646.pdf>
- San Juan de la Cruz. (S. XVI). *Noche oscura del alma*. Recuperado de: <http://www.sanjuandelacruz.com/biografia-san-juan-de-la-cruz/>

## A LA MEMORIA

# Recordadno a Mireya Frioni de Ortega



---

STELLA PÉREZ<sup>1</sup>, ROSA PICCARDO<sup>2</sup>

Recordar a Mireya nos lleva al encuentro de una psicoanalista que fue sembrando por diferentes lugares la transmisión del psicoanálisis.

En 1996 tuvimos el privilegio de encontrarla ofreciendo un curso de adolescencia en la Coordinadora de Psicólogos. Fue una experiencia de trabajo que comenzó con un seminario y se mantuvo por más de tres años. Allí supo compartir su preocupación por las vicisitudes del proceso adolescente. Nos brindó la posibilidad de conocer la mirada de psicoanalistas contemporáneos, especialmente de la escuela francesa, promoviendo nuestro saber e interés por el modo de pensar la clínica.

Desde esta inquietud teórica y clínica, escribió trabajos y tuvo una participación activa en la organización de actividades científicas, en las que participaron muchos de los autores que trabajamos en los cursos.

Este camino de apertura del psicoanálisis también lo ejerció, junto con otros colegas, desde la interdisciplina, trabajando muchos años en C.I.Pre.S (Centro de Investigación en Psicoterapia y Rehabilitación Social). Imposible olvidar sus relatos sobre el valor de la escucha analítica ante el sufrimiento psíquico severo de los pacientes y sus familias, junto al enriquecimiento del trabajo con otras disciplinas y con abordajes terapéuticos grupales.

1 Miembro Asociado de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. perez.stella61@gmail.com

2 Miembro Asociado de la Asociación Psicoanalítica del Uruguay. rosa.piccardo@gmail.com

En la A.P.U, transmitió el psicoanálisis como docente titular y, también aquí, nos dio la oportunidad de compartir sus intereses, su modo de leer los autores, de escuchar a los analistas en formación, de hacer dialogar la cultura con nuestra disciplina.

Escribir sobre Mireya en esta ocasión, en nuestra R.U.P., es recordarla en uno de sus lugares más queridos de pertenencia institucional.

Participó de la Comisión de Publicaciones en diferentes funciones, como integrante del comité de redacción, como lectora externa, en la Comisión de Biblioteca, como directora en más de un período, y tuvo un lugar fundamental, junto con Martha Gómez de Sprechman, en la puesta en marcha de la sistematización y clasificación de los trabajos que se encuentran en la biblioteca y que permiten la recuperación del contenido de los mismos.

Este trabajo comenzó en la década del 90, impulsado por Martha, y recibió el apoyo de Mireya y de quien era la Presidenta de la A.P.U. en ese momento: Pola Hoffnung. Fue una tarea en conjunto con la A.P.A, que implicó la adquisición de la primera computadora para A.P.U. y la compra del Tesoro de psicoanálisis elaborado por la Comisión de Publicaciones de A.P.A. Fue un tiempo de reuniones y viajes con los colegas de Argentina que hicieron posible crear lo que hoy conocemos como la Comisión de Indización, que trabaja desde aquel entonces hasta la actualidad, clasificando en áreas temáticas, modos de abordaje y descriptores todos los trabajos que se publican en nuestra revista.

Mireya nos transmitió lo valioso y placentero de la lectura, búsqueda, diálogo y confrontación que la tarea de indizar conlleva.

Al escribir estas líneas nos encontramos añorando su cálida presencia, sus relatos sobre el último concierto al que había asistido, las charlas tomando cafecitos mientras compartíamos de nuestras vidas, entre lecturas de diferentes autores, con el puertito del Buceo como horizonte.

Guardaremos por siempre, junto a su mirada clara y la palabra serena, su compromiso cuidadoso en la transmisión del psicoanálisis y, en especial, en nuestra formación como analistas. ♦

## NORMAS DE PUBLICACIÓN

# REVISTA URUGUAYA DE PSICOANÁLISIS

### REQUISITOS DE PUBLICACIÓN

Los artículos para publicar en la *Revista Uruguaya de Psicoanálisis* (RUP) deberán cumplir con los siguientes requisitos:

- Deberán tratar sobre un tema psicoanalítico u ofrecer interés especial para el psicoanálisis.
- Deberán ser originales e inéditos (no deben haber sido publicados en español) y ser de responsabilidad exclusiva del autor.

### 1. PRESENTACIÓN

Los artículos serán sometidos al sistema de revisión anónima con características de doble ciego por la Comisión Editorial y por la Comisión de Lectores Nacionales e Internacionales.

Se enviarán dos archivos a la dirección:  
revistauruguayapsi@gmail.com

El **primero** incluirá el artículo con los datos identificatorios del autor: nombre completo, institución a la que pertenece y dirección electrónica.

El **segundo** incluirá el artículo identificado con seudónimo; se cuidará que el nombre del autor no figure en el cuerpo del texto ni en la bibliografía.

### 2. FORMATO Y ESTILO

Cada artículo deberá tener una extensión máxima de 8000 palabras en letra Times New Roman, tamaño 12. En la extensión estará incluida la bibliografía, que deberá ajustarse, en lo que hace a citas y referencias bibliográficas, a la última versión de las normas internacionales de la American Psychological Association (apa). Se recomienda el uso de *Estilo APA: Guía con ejemplos y adaptacio-*

*nes para Uruguay*. Disponible para usuarios del portal Timbó en: <https://foco.timbo.org.uy/home>

Se incluirá un resumen en español y en inglés con un máximo de 200 palabras.

### 3. ENTREGA

En ocasión de la entrega del artículo, el autor deberá firmar o enviar un formulario de autorización firmado por el cual:

- a. Cede gratuitamente y de manera no exclusiva los derechos de comunicación pública, reproducción, edición, distribución y demás acciones necesarias a los efectos de la difusión del artículo a través de la rup y/o la web, en soporte papel, electrónico o telemático, amparado en la licencia Creative Commons, en su modalidad Attribution Non-Commercial Share Alike, lo que implica que no podrá ser utilizado con finalidad comercial ni modificado.
- b. Afirma y garantiza que el artículo no ha sido enviado simultáneamente a otro medio de publicación, que los derechos no han sido cedidos de forma exclusiva con anterioridad y que su publicación en la rup no viola ni infringe derechos de terceros.
- c. Se hace responsable frente a la Asociación Psicoanalítica del Uruguay de la autoría del artículo enviado para su publicación.

### 4. PUBLICACIÓN

El artículo será aceptado o no para su publicación. La Comisión Editorial tendrá la responsabilidad de definir en qué número de la *Revista* será publicado. La Comisión Editorial no estará obligada a devoluciones respecto de los artículos recibidos para su ponderación.

NO SE ADMITIRÁN LOS TRABAJOS  
QUE NO CUMPLAN  
LOS REQUISITOS MENCIONADOS

Por mayor información, consultar  
[www.apuguay.org](http://www.apuguay.org)  
o contactar a través de  
[revistauruguayapsi@gmail.com](mailto:revistauruguayapsi@gmail.com)

## TABLE OF CONTENTS

EDITORIAL .....	9
SUBJECTS	
Dis-agreement with the Other and ethnocide <i>Daniel Gil</i> .....	15
About authorization and promotion <i>Néstor Braunstein</i> .....	45
Thinking with Freud in the XXI century. I and the other in analytical training <i>Marcelo Viñar</i> .....	68
Some notes about time and space in psychoanalysis <i>Mariano Horenstein</i> .....	76
Questionings on confinement in becoming a subject. Dialogues between psychoanalysis and social pedagogy <i>Ana Lía López Brizolará</i> .....	86
A psychoanalytical intervention on <i>The Hydrangeas</i> by Felisberto Hernández <i>Ana María Chabalgoity</i> .....	102
A clinical reading of <i>The hydrangeas</i> , by Felisberto Hernández <i>Enrique Torres</i> .....	115

The ashes of the condor, will they burn forever?  
*Luis Correa*..... 121

*e-laboratory of children. Working in times of COVID 19*  
*Patricia Arévalo Plá, Elika Capnikas, Verónica Correa, Santiago Fernández,*  
*José Gallego, Dina Gonnet, Jacqueline Hirschfeld, Ilana Luksenburg,*  
*Patricia Natalevich, Patricia Singer, Soledad Sosa*..... 142

Psychoanalytical movements in times of virality  
*Griselda Rebella* ..... 153

Psychoanalytical tools for virtual use  
*Susana Martínez* ..... 176

POLEMOS

Psychoanalysis in sandals  
*Luis Campalans* ..... 197

The shadows of Wuhan  
*Marta Labraga*..... 204

PAN «παν» - DÉMOS «δημος»: the whole village affected  
*Javier García Castiñeiras*..... 208

Isolation and circum: «the deep desire to live»  
*Alberto Cabral*..... 217

CONVERSATION IN THE MAGAZINE

With Gerardo Caetano ..... 223

FROM ONE AND THE OTHER

An encounter with the others. Not so far or so close  
*Elías Adler* ..... 239

Us, the gringos. Them, the chorni.  
*Ignacio Gerfauo Woloszy, Alicia Kachinovsky*..... 247

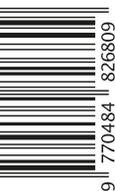
Variations of otherness  
*Rubén Quepfert*..... 260

IN MEMORIAM

Mireya Frioni de Ortega  
*Stella Pérez, Rosa Piccardo* ..... 273

NORMAS DE PUBLICACIÓN ..... 275

EDICIÓN DE 300 EJEMPLARES  
NUMERADOS DEL 001 AL 300



130  
131

RUP | MONTEVIDEO, URUGUAY,  
SEPTIEMBRE DE 2020

TABLA DE CONTENIDOS

EDITORIAL

TEMÁTICA

Des-encuentro con el Otro  
y etnocidio

*Daniel Gil*

De la autorización y de la pase

*Néstor Braunstein*

Pensando con Freud en el S. XXI

*Marcelo Viñar*

Algunas notas acerca del tiempo  
y el espacio en psicoanálisis

*Mariano Horenstein*

Cuestionamientos al encierro  
en el devenir sujetos

*Ana Lía López Brizolara*

Una intervención psicoanalítica  
a *Las Hortensias* de F. Hernández

*Ana María Chabalgoity*

Una lectura clínica de  
*Las Hortensias*, de F. Hernández

*Enrique Torres*

Las cenizas del cóndor

*Luis Correa*

*e-laboratorio de niños*

*P. Arévalo, E. Capnikas, V. Correa,  
S. Fernández, J. Gallego, D. Gonnet,*

*J. Hirschfeld, I. Luksenburg,*

*P. Natalevich, P. Singer, S. Sosa*

Movimientos psicoanalíticos  
en tiempos de viralidades

*Griselda Rebella*

Dispositivos psicoanalíticos  
en la virtualidad

*Susana Martínez*

POLEMOS

Psicoanalizar en chancletas

*Luis Campalans*

Las sombras de Wuhan

*Marta Labraga*

PAN «παν» - DÉMOS «δημος»:  
todo el pueblo afectado

*Javier García Castiñeiras*

Aislamiento y *circum*:

«El duro deseo de vivir»

*Alberto Cabral*

CONVERSACIÓN EN LA REVISTA

Con Gerardo Caetano

DE UNO Y OTRO

Un encuentro con los otros

*Elías Adler*

Nosotros, los gringos.

Ellos, los chorni

*Ignacio Gerfauo Woloszy,*

*Alicia Kachinovsky*

Variaciones de Otredad

*Rubén Quepfert*

A LA MEMORIA

Recordando a

Mireya Frioni de Ortega

*Stella Pérez. Rosa Piccardo*