Publicaciones anteriores:

Revista: *litoral* 44

El sueño de la inyección a "Irma"
de Manuel Hernández

Próxima publicación:

El retorno a Freud de Philippe Julien

En este número publican:

Jacques Lacan
Sophie Aouillé
Silvia Artasánchez Franco
Manuel Hernández
Serge Leclaire
Pola Mejía Reiss
Gabriel Meraz Arriola
Estefany Pedraza Morón
Moustapha Safouan
Mónica Vázquez Ávila
Astrid Vázquez Estrada

45-46

Treinta años con *Letra por letra* § litoral

litoral

psicoanálisis

45-46

30 años
con *Letra por letra*

École lacanienne de psychanalyse

El número doble 45-46 propone una antología de textos presentados durante el Coloquio Treinta años sin *Letra por letra*, realizado en la Ciudad de México el 30, 31 de enero y 1° de febrero de 2015.

Tras el coloquio, ya no era posible sostener la tesis de que el libro de Jean Allouch, *Letra por letra. Traducir, transcribir, transliterar,* no había sido considerado como una lectura fundamental, al menos por un cierto número de gente. Tal cuestión dio por resultado decir "Treinta años **con** *Letra por letra*". Desde luego, además se apuesta a que este número de *litoral* excite el deseo de sus lectores a visitar y frecuentar esta obra fundamental. Fue publicado en 1984, es decir, poco después de disuelta la École freudienne de Paris; su autor es uno de los once Analistas de la Escuela (AE) que surgieron de su dispositivo del pase, lo cual marca indeleblemente el libro.

En ese sentido, *Letra por letra* es un testimonio vivo (pues es totalmente actual) de lo que un pase efectivo puede generar en términos de invención del psicoanálisis.

Revista LITORAL 45-46 FORROS.indd 1
09/06/17 18:27

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 1 19/05/17 13:32

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 2 19/05/17 13:32

Treinta años con *Letra por letra*

45-46

Junio de 2017

Litoral Editores

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 3 19/05/17 13:32

Litoral

Consejo editorial
Silvia Artasánchez Franco
Julieta Bernal
Claudia Blanco
Sergio Campbell
Leticia Cantú
Manuel Hernández (dirección)

Editores responsables
Silvia Artasánchez Franco
Julieta Bernal
Manuel Hernández
Formación y portada:
Estudio Sagahón / Cristian Cedillo
Coordinación editorial:
Astrid Velasco
Cuidado editorial:
Itzel Torres, Ana Luna
Diseño de portada:
Ximena Hernández

ISSN:

litoral revista de psicoanálisis de la ELP,
es una publicación de la École lacanienne de psychanalyse

Impreso y hecho en México.

Todos los derechos reservados.

Índice

PRESENTACIÓN

Presentación de la nueva etapa de *litoral* 9

Presentación del número 13

Espinosa Nova. Presentación de nuestra fuente 17

TREINTA AÑOS CON *LETRA POR LETRA*

Sobre los tres registros de Lacan
y el establecimiento crítico de sus seminarios 23

Ricardo Rodríguez Ponte, vers. crít. en castellano
Jacques Lacan, *La identificación*, miercoles 10 de enero de 1962 27

Silvia Artasánchez Franco
El imperio del sentido *versus* la regulación por la letra 55

Manuel Hernández
"Prescindir del Nombre-del-Padre y el final de análisis"
(véase en www.litoral-editores.net)

Mónica Vázquez Ávila
La letra, *esa* perseguidora
(véase en www.litoral-editores.net)

Pola Mejía Reiss
Ejercicio: "Lectura de un desciframiento" 69

Estefany Pedraza Morón
De *amoxtli*, de escrituras 85

Astrid Vázquez Estrada
Descrifrando jeroglíficos egipcios 115

NOTAS DE LECTURA

Presentación 187

Manuel Hernández
"Tumba abierta", sobre *La Vie avec Lacan,* de Catherine Millot 191

Gabriel Meraz Arriola
"Vida de Lacan", sobre *Vida de Lacan*, de Jacques-Alain Miller 223

Gabriel Meraz Arriola
"¿Otro Lacan?", sobre *Otro Lacan. Estudio crítico sobre los fundamentos del psicoanálisis lacaniano*, de Alfredo Eidelsztein 227

DEL LUGAR DEL ANALISTA

Presentación 237

Sophie Aouillé
Moustapha Safouan. *El psicoanálisis. Ciencia, terapia y causa* 239

Moustapha Safouan
"El analista no se autoriza más que por él mismo".
Sentido de ese principio y sus repercusiones institucionales 247

Manuel Hernández
¿Transformarse en analista? 257

DOCUMENTOS

Serge Leclaire
A propósito del episodio psicótico
que presentó el Hombre de los Lobos 285

ENTREVISTA
Entrevista a Marcelo Pasternac 317

PRESENTACIÓN

Litoral Editores lamenta profundamente el fallecimiento de Beatriz Aguad, directora precedente de esta revista. Que este número sea un pequeño homenaje a su memoria y su tarea como editora.

A punto de entrar a imprenta hemos tenido noticia del doloroso fallecimiento de Carina Basualdo, amiga entrañable y compañera de ruta, con su estilo único, ella fue determinante para que existiera esta nueva etapa de litoral.

In memoriam.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 8 19/05/17 13:32

Presentación de la nueva etapa de *litoral*

Publicar textos que arriesguen algo y un apego sin concesiones a la literalidad fueron los dos lineamientos que se dio a sí misma la revista que se fundó en París en 1981 como reacción a la disolución de la École freudienne de Paris (EFP). Ambos distinguieron rápidamente a *littoral* durante su existencia. El trabajo que catalizó fue un antecedente directo de la fundación en 1985 de la École lacanienne de psychanalyse ante a la constatación de que una revista no es un lugar pertinente para dar recepción al pase. Quienes crearon *littoral*, y publicaron ahí, habían descartado pertenecer a aquella escuela que Lacan creó con algunos miembros de su familia en 1980.

Como les sucedió a muchos exmiembros de la EFP, los de *littoral* permanecieron algunos años sin pertenecer a ninguna escuela. El azar quiso que en México hubiera cuatro suscriptores de la revista que habían emigrado desde Argentina, quienes tuvieron algunos encuentros decisivos con el comité de *littoral*, razón por la cual, desde la fundación de la École lacanienne de psychanalyse en París en noviembre de 1985, hubo presencia de miembros que vivían en México y Argentina.[1]

Muy pronto, en Córdoba, Argentina, se comenzó a traducir al castellano la revista y se editaron algunos números con el nombre *Littoral*. Si esa publicación fue sólo originalmente traducción de la edición francesa, muy pronto comenzaron a llegar artículos originales, por lo cual cambió

1 En este número en particular, el lector encontrará un relato de ese momento en la entrevista a Marcelo Pasternac, realizada por Manuel Hernández.

su nombre en la edición en castellano a *Litoral*, con una sola *t*. Por su parte, *littoral*, la revista editada en París, en 1990 cambió su nombre a *Revue du* L*ittoral*.

Cuando cambia de nombre una publicación que se ocupa de la letra tan intensamente, es imposible que no haya consecuencias, y a partir de ese momento *Revue du* L*ittoral* y *Litoral* tomaron caminos independientes, aunque vinculados por ser ediciones de una misma escuela.

La *Revue du* L*ittoral* en francés dejó de aparecer en 1996 al haber llegado al número 43. *Litoral* en castellano declaró la detención de su publicación en 2011 ¡en el número 43!

¿Estamos ante un flagrante caso de repetición? El lazo entre repetición e identificación es un tema clásico en psicoanálisis y la desaparición de una letra del nombre de la revista en castellano marca que *litoral*, más que un nombre propio, opera como un significante con todo lo que eso implica.

En noviembre de 2015, apareció el número 44 de *litoral*, después de cuatro años de silencio. ¿Acaso se ha abierto un nuevo panorama que, sin desconocer sus orígenes, podría ir más allá de una posible repetición?

Un primer factor de esa apuesta es retomar el espíritu que animó la literalidad de *littoral*. En esta nueva etapa buscaremos publicar textos originales en castellano que arriesguen algo y que a la vez le den un trato cuidadoso a la letra. No estudios librescos, sino escritos que interroguen al analista sobre su manera de colocarse en esa práctica que constituye una experiencia tan peculiar, como lo es hacer un psicoanálisis.

Otro cambio está en anunciar, en cada número, la temática del número siguiente. Así, este número doble 45-46 se intitula Treinta años con *Letra por letra* y los siguientes dos incluirán una antología de trabajos presentados en los Coloquios Sur, de 2012 a 2016.

Un tercer factor diferencial, aunque no el último, radica en constituir una sección llamada "Notas de lectura", para reseñar ciertos libros y revistas publicados originalmente en castellano —en particular los que impliquen consecuencias directas en la forma en que ocurre la experiencia del psicoanálisis en la lengua que nos acoge— y a la vez incluir en esa sección notas sobre las publicaciones más relevantes que ven la luz en otras

partes del mundo, pues lo que sucede en el movimiento psicoanalítico no está determinado por un idioma.

También y partir de este número doble, *litoral* inaugura una sección denominada "Lugar del analista" que presentará textos que problematicen lo que se ha llamado clásicamente la "formación" psicoanalítica.

Una nueva sección intitulada *Documentos* aportará textos históricos que sean relevantes para la discusión de alguna parte del número, ya sea que hayan sido publicados en castellano o en algún otro idioma.

Por último, pero no menos importante, a partir de este número 45-46 aparece "Entrevistas", una sección que no requiere más explicación.

Bienvenidos a la nueva etapa de *litoral.*

Presentación del número

El número doble 45-46 propone una antología de textos presentados durante el Coloquio Treinta años sin *Letra por letra*, realizado en la Ciudad de México el 30, 31 de enero y 1° de febrero de 2015.

Tras el coloquio, ya no era posible sostener la tesis de que el libro de Jean Allouch, *Letra por letra. Traducir, transcribir, transliterar*, no había sido considerado como una lectura fundamental, al menos por un cierto número de gente. Tal cuestión dio por resultado decir "Treinta años con *Letra por letra*". Desde luego, además se apuesta a que este número de *litoral* excite el deseo de sus lectores a visitar y frecuentar esta obra fundamental. Fue publicado en 1984, es decir, poco después de disuelta la École freudienne de Paris; su autor es uno de los once Analistas de la Escuela (AE) que surgieron de su dispositivo del pase, lo cual marca indeleblemente el libro.

En ese sentido, *Letra por letra* es un testimonio vivo (pues es totalmente actual) de lo que un pase efectivo puede generar en términos de invención del psicoanálisis.

En vez de que Jean Allouch diera un "testimonio personal" en público, pretendiendo volver a contar (¡como si esa repetición fuera posible!) lo que ya había dicho en el dispositivo creado específicamente para acoger el testimonio del pasante, en cambio, en *Letra por letra*, lo que se hace público es un trabajo. Así, este libro da cuenta no de alguien, sino de algo: de los efectos de su pase. Al leerlo, se puede constatar que es una auténtica invención que, sin embargo, no se despega de la letra de la enseñanza de

Lacan, sino que extrae de ahí sus consecuencias. Ello se puede comprobar al leer la lección de *La identificación* que abre el presente número. Ésa es la genuina invención del psicoanálisis de la que tanto se habla, sin situarla en ningún lado. Este número busca servir como un determinativo de lectura que señale que *Letra por letra* tiene ese estatuto.

Esta edición de *litoral* se divide en cinco partes. Primero, la sección temática que da título y cuerpo al número. Luego la sección "Notas de lectura", que se ocupa de tres libros, *La Vie avec Lacan*, de Catherine Millot, *Vida de Lacan*, de Jacques-Alain Miller y *Otro Lacan. Estudio crítico sobre los fundamentos del psicoanálisis lacaniano*, de Alfredo Edelsztein. Los dos primeros, publicados en francés y el tercero en castellano. En la sección "Del lugar del analista", aparece un artículo de Sophie Aouillé sobre un soberbio libro de Moustapha Safouan publicado en 2013 en París; luego un artículo de éste sobre la tesis de Lacan "el analista no se autoriza más que por él mismo", preludio a dicho libro y, finalmente, un texto de Manuel Hernández llamado "¿Transformarse en analista?".

La sección "Documentos" presenta un artículo publicado por Serge Leclaire en el número 4 de *La Psychanalyse* en 1958, acerca de la forclusión del "Nombre-del-Padre", un tema capital de *Letra por letra*.

Finalmente, pero de manera muy relevante, este número recoge una entrevista hasta ahora inédita con Marcelo Pasternac realizada por Manuel Hernández en el año 2010.

§

En este número, como en los que vendrán, los artículos de cada sección aparecen en orden estrictamente alfabético según el apellido del autor, excepto cuando se publique un texto de Lacan que siempre aparecerá en primer término.

Sin embargo, a la manera de *Rayuela*, cada número podrá leerse cuando menos de tres maneras. La primera es según el interés de cada lector, como es habitual. La segunda podría ser según el orden lineal,

alfabético. Pero además, al lado derecho del apellido del autor de cada artículo, hemos colocado una manita con un pequeño número. De esta manera el Consejo Editorial sugiere un orden temático, proponiendo una secuencia para cada número, en éste, en particular, para la sección dedicada a *Letra por letra,* es 1-2-6 (sitio web)-3-5-4. Para las "Notas de lectura" 2-1-3. Y para la sección "Del lugar de analista" 1-2-3.

Desde luego, el lector podrá hacer con esa propuesta lo que juzgue oportuno: jugar el juego y adoptarla, seguirla parcialmente o simplemente ignorarla. Mejor que argumentar acerca de esa elección, la idea es que los motivos de esa secuencia se podrán revelar retroactivamente, una vez terminada la lectura.

Hay una apuesta de que cada número tenga una consistencia interna, es decir, que no sea una colección de artículos independientes o vagamente unidos por un tema, sino que cada número sea un verdadero tramado y que los artículos dialoguen entre sí, casi como los capítulos de un libro, pero sin perder su especificidad.

§

La revista *litoral* agradece a cada uno de los autores que ha propuesto un texto, incluso a quienes no han sido acogidos en este número.

Sobre todo, agradecemos a Nora Pasternac por permitir la transcripción de la entrevista con Marcelo Pasternac; a Sophie Aouillé y a la revista *Essaim* que hayan cedido su texto sobre el libro de Moustapha Safouan; y a Editorial Érès que graciosamente nos ha cedido el artículo del psicoanalista egipcio.

Recordamos al lector que en el sitio web de *litoral*, <www.litoral-editores.net>, puede suscribirse a la edición impresa, adquirir nuestros libros y acceder a una sección "Documentos" dividida en cuatro rubros:

- Documentos de los seminarios de Lacan;
- Documentos del psicoanálisis en América Latina;

- Documentos del psicoanálisis contemporáneo y
- Documentos históricos.

Este mosaico contrastante bastará para justificar que, más que hablar de "el psicoanálisis", es patente que existen psicoanálisis, en plural, y que cada una de esas líneas o escuelas tiene su historia. Sin embargo, *litoral* no suscribe ningún eclecticismo, sino que intenta dar elementos para sostener de manera documentada y crítica una argumentación que nutra las posibilidades de que cada uno reconozca la historia en la que se inscribe y pueda tomar posición en acto, con las pérdidas y ganancias que eso implique.

Asimismo, a partir de este año, se inaugura la versión web de las "Notas de lectura", para poder acoger más ágilmente las reacciones a las publicaciones psicoanalíticas. En ella se encontrarán los tres textos aquí propuestos, además de nuevas notas de lectura que irán apareciendo entre un número y otro en papel.

Finalmente, en el sitio web, podrá consultar las actividades organizadas por *litoral,* una publicación de la École lacanienne de psychanalyse.

Cordialmente,
Consejo editorial de *litoral*

Espinosa Nova
Presentación de nuestra fuente

Este número de *litoral,* llamado "Treinta años con *Letra por letra*", nos ha parecido propicio para presentar la nueva tipografía que, en lo sucesivo, va a caracterizar a la revista y libros de Litoral Editores. Se trata de la fuente Espinosa Nova, una recuperación tipográfica del talentoso diseñador mexicano Cristóbal Henestrosa (Ciudad de México, 1979).

Henestrosa ha escrito un libro para relatar *in extenso* la historia de su tarea: *Espinosa. Rescate de una tipografía novohispana*, al que remitimos al lector. Por ahora, le damos la palabra para hacer una presentación sucinta de la historia de la nueva fuente.

> En 1521, Hernán Cortés y sus hombres, aliados con otros pueblos indígenas, derrotan al imperio azteca. Apenas 18 años después, Juan Cromberger —cabeza de una dinastía de impresores alemanes radicados en Sevilla— envía a México al italiano Juan Pablos para fundar el primer taller de impresión del Nuevo Mundo. Pablos compra el taller a los Cromberger en 1548 y en 1550 contrata a Antonio de Espinosa, quien se traslada de Sevilla a la ciudad de México al año siguiente. A partir de entonces las obras del taller experimentan un notable aumento de calidad y se renueva el repertorio de tipos: las pruebas apuntan a que algunos de ellos se deben al nuevo empleado, lo que lo convertiría en el primer diseñador tipográfico del continente. En 1559, Espinosa funda su propio taller, empresa en la que continuaría hasta su muerte, en 1576. Sus libros son considerados como el punto más alto en la historia de la antigua imprenta mexicana

y los pocos ejemplares que han sobrevivido son tesoros muy apreciados entre los bibliófilos. Sin embargo, no existía una versión que permitiera el uso contemporáneo de sus tipos, a diferencia de lo que ocurre con otros maestros del pasado como Garamond, Baskerville o Bodoni.

Para honrar su talento, en Espinosa Nova se han invertido muchos años de esfuerzos: los primeros bocetos datan de diciembre de 2001. Leí sobre historia de México, visité bibliotecas y escribí un libro sobre el tema (*Espinosa. Rescate de una tipografía novohispana*. México: Designio, 2005). He dibujado, espaciado, revisado y vuelto a dibujar. Nueve años han pasado para que hoy pueda declarar que estoy satisfecho con esta interpretación digital, la cual ha tenido la fortuna de ser premiada en los más importantes concursos de diseño de letra a nivel mundial (Type Directors Club) y latinoamericano (Tipos Latinos). *Festina lente.*

Cristóbal Henestrosa
Ciudad de México, septiembre de 2010

El ejemplo que el diseñador utiliza en el folleto de la fuente es el siguiente:

Capítulo XXXVI. Del grande y solemne recibimiento que nos hizo el gran Moctezuma a Cortés y a todos nosotros en la entrada de la gran ciudad de Tenochtitlán

Luego otro día de mañana partimos de Iztapalapa, muy acompañados de aquellos grandes caciques que atrás he dicho. Íbamos por nuestra calzada adelante, la cual es ancha de ocho pasos y va tan derecha a la ciudad de México que me parece que no se torcía poco ni mucho y, puesto que es bien ancha, toda iba llena de aquellas gentes que no cabían, unos que entraban en México y otros que salían, y los indios que nos venían a ver, que no nos podíamos rodear de tantos como vinieron, porque estaban llenas las torres y cúes y en las canoas y de todas partes de la laguna, y no era cosa de maravillar, porque jamás habían visto caballos ni hombres como nosotros.

Y de que vimos cosas tan admirables no sabíamos qué decir, o si era verdad lo que por delante parecía, que por una parte en tierra había grandes ciudades y en la laguna otras muchas, y veíamoslo todo lleno de

> canoas, y en la calzada muchas puentes de trecho a trecho, y por delante estaba la gran ciudad de México; y nosotros no llegábamos a 400 soldados. Y vinieron muchos principales y caciques con muy ricas mantas sobre sí, con galanía de libreas diferenciadas las de los unos caciques de los otros, y las calzadas llenas de ellos, y aquellos grandes caciques enviaba el gran Moctezuma adelante a recibirnos, y así como llegaban ante Cortés decían en su lengua que fuésemos bienvenidos, y en señal de paz tocaban con la mano en el suelo y besaban la tierra con la misma mano. Así que estuvimos parados un buen rato, y desde allí se adelantaron Cacamatzin, señor de Texcoco, y el señor de Iztapalapa, y el señor de Tacuba, y el señor de Coyoacán a encontrarse con el gran Moctezuma, que venía cerca, en ricas andas, acompañado de otros grandes señores y caciques que tenían vasallos.
>
> Ya que andábamos cerca de México, adonde estaban otras torrecillas, se apeó el gran Moctezuma de las andas, y traíanle de brazo aquellos grandes caciques [...].

Se trata de un fragmento de la Historia verdadera de la conquista de la Nueva España de Bernal Díaz del Castillo que ha sido ligeramente modificado por Henestrosa para presentar con él las variedades de la fuente Espinosa Nova.

Litoral Editores ha elegido esta tipografía no sólo por su gran belleza, sino porque traza un recorrido histórico que es relevante destacar.

Desde el México actual, un joven diseñador rastreó las fuentes de la primera creación tipográfica realizada durante la colonia española en estas tierras, y la rescató con los recursos digitales propios del siglo XXI. La fuente, en su versión original, fue creada en el siglo XVI por Antonio de Espinosa, quien llegó aquí desde Sevilla, el último enclave en España de la dominación de los moros, que duró nada menos que ocho siglos. Y, significativamente, el diseñador actual elige el relato de Bernal Díaz del Castillo para presentar su trabajo, es decir, el relato de la conquista española del territorio del Anáhuac que acababa de consumarse cuando Antonio de Espinosa creó aquí su tipografía.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 19 19/05/17 13:32

En esta fuente se concentra la historia de un país, desde el Anáhuac hasta la era digital, cuyos habitantes estamos atravesados por esos eventos. Es así al punto en que se llama en México —como en casi toda América Latina— "español" al castellano. Sin percibir que con ello se incorpora la marca de una imposición colonial que ni siquiera en España es aceptada, pues los españoles diferencian muy bien el castellano del vasco, asturiano, gallego o catalán, por sólo mencionar algunas de sus lenguas vivas y no confunden las lenguas con el nombre de un idioma impuesto oficialmente.

Es por eso que en nuestras publicaciones no usamos "español" para llamar a la lengua que habitamos, dando preferencia a la designación insatisfactoria, pero más aceptable, de "castellano".

Este número de *litoral*, donde la escritura tiene un lugar central, presenta un texto de Estefany Pedraza Morón, gracias al cual es posible ponderar hasta qué punto desconocemos las prácticas de escritura y lectura de los *amoxtli* o códices mexicas. De ninguna manera se trataba de la forma de lectura occidental, tal como la practicamos actualmente, sino de una experiencia mucho más rica y sensual. Valga su presencia aquí como una manera de rendir homenaje a esa forma de "leer" y "escribir" que amerita mucha más atención en un psicoanálisis orientado por RSI y, por lo tanto, como una propuesta para abrir un campo de trabajo acerca de algunas prácticas de aquella época de nuestra historia sobre la que pesa una rotura, como señaló Lacan en su momento.[1] Pero esa es una tarea que sólo puede hacerse desde el lugar donde estamos parados hoy, al hacer baluarte de la riqueza que hay en la hibridación. Aquella que sin duda brilla en la recuperación tipográfica de Cristóbal Henestrosa y, por lo cual tiene, a nuestro entender, todo el estatuto de una creación original.

Litoral Editores
Ciudad de México, diciembre de 2016

1 Jacques Lacan, *El objeto del psicoanálisis*, 23 de marzo de 1966.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 20 19/05/17 13:32

TREINTA AÑOS
CON *LETRA POR LETRA*

Sobre los tres registros de Lacan y el establecimiento crítico de sus seminarios

La lección del seminario de Lacan que presentamos a continuación plantea un problema muy interesante, sobre el cual es preciso decir algo. A lo largo de su exposición, Lacan hace un análisis de la ubicación del inconsciente y el preconsciente respecto del lenguaje, y la relación que este guarda con *le réel*. El francés no permite distinguir entre el artículo indefinido "lo" (lo real) y el artículo definido "el" (el real). De esta manera, al traducir, es preciso tomar una decisión al respecto. ¿Con qué criterios? Justamente esta sesión de su seminario nos da una pauta. En su desarrollo, Lacan pone en cuestión la relación que la filosofía, en particular la idealista, ha establecido entre el lenguaje y lo real al creer que por el acto de conocimiento sólo conocemos nuestras ideas (mismas que sólo se pueden formular a través del lenguaje). Aquí cabe muy bien la distinción entre lo real (la cosa en sí kantiana) y la realidad (como la construcción a la que llega el sujeto por el acto de conocimiento, el cual se consigue gracias a las operaciones complejas descritas por Kant en *La crítica de la razón pura*). Pero esta es una distinción puramente filosófica y ninguna de esas dos nociones coincide con lo que Lacan definió como ese registro al que llamó *Real*, en el ternario Real, Simbólico, Imaginario, que se caracteriza, por ejemplo, por ser imposible y que hace referencia a la no relación sexual.

Y lo mismo vale para cada uno de los registros. Lo que él llamó *Imaginario* no coincide en absoluto con lo que Sartre llamó "lo imaginario", pues él no tenía ninguna idea del conocimiento paranoico,

la alienación, la identificación resolutiva, la transitividad, la rivalidad fraterna, el cuerpo fragmentado y demás operaciones decisivas que Lacan desarrolló intensamente a lo largo de veinte años (de 1932 a 1951), mismas que no dejó de modificar en sus seminarios, por ejemplo, con su esquema óptico.

En cuanto a lo que llamó *Simbólico* aplica la misma consideración. Lo que para Lévi-Strauss es la función simbólica no tiene gran relación con lo que Lacan llamó Simbólico. Cuando Lacan se refiere al final de su enseñanza a lo que ha ido forjando como tal, alude a lo que ha desarrollado respecto de la definición de significante como lo que representa a un sujeto frente a otro significante, y por supuesto a la relación $S_1 \rightarrow S_2$ con sus implicaciones enormes para la subjetividad, por ejemplo la tachadura del sujeto y la producción del objeto *a*. Cuando dice Simbólico, también plantea la relación compleja entre ambos significantes, como la desarrolló en *De un Otro al otro*, etcétera.

Esa noción de Simbólico es muy específica de Lacan y no se confunde para nada con la de la antropología y menos aún con la de la filosofía, que puede ver en ella más bien el simbolismo de tipo jungiano que quedó registrado en las modificaciones que Freud hizo a *La interpretación de los sueños* a lo largo de los años, en donde se puede hablar, por ejemplo, de que "la serpiente *es un símbolo* del pene". Cuando Lacan dice Simbólico no tiene nada que ver con eso.

En consecuencia, dado que Lacan le dio un contenido conceptual y operacional específico a cada una de esas denominaciones, que es totalmente distinto de lo que se entiende por ellas en filosofía, antropología y las demás ciencias conjeturales, e incluso en Freud, es importante indicar y marcar esa diferencia de alguna manera para poder distinguir cuándo se trata de *su* Simbólico y cuando de *lo* simbólico. Encontramos que la designación de sus tres registros con el artículo definido "el" lo consigue plenamente. Así, cada vez que se trate de los tres registros de Lacan diremos *el* Simbólico, *el* Imaginario, *el* Real. Cuando se trate del sentido filosófico o genérico, se usará el artículo indefinido "lo": lo real, lo simbólico, etcétera.

Cuando Lacan comienza a hablar de SIR deja bien claro que se trata de tres registros de la realidad humana. Esto también justifica decir *el* imaginario, *el* real, *el* simbólico, pues se trata de registros y no de abstracciones como "lo real".

Por último, pero no menos importante, a partir de los años setenta Lacan trabajó con la topología de nudos y ubicó en el borromeo a RSI. Y hubo un momento cuando comenzó literalmente a fabricar los nudos y cadenas con cuerdas (véase *La Vie avec Lacan*, donde Catherine Millot cuenta cómo ella iba a comprarlas). Al operar con esas cuerdas y decir, por ejemplo, *on prend l'imaginaire*, no es pensable que esté diciendo que tomamos lo imaginario como entidad abstracta, sino que tomamos el redondel que corresponde al registro imaginario, tomamos pues "el imaginario" y, con él, hacemos pasajes arriba-abajo o lo que corresponda. Se trata de algo específico en un doble sentido, primero porque se trata de un imaginario en concreto, el de Lacan, y concreto también en su presentación nodal.

Éstas son las razones por las cuales en Litoral Editores adoptamos sin reservas lo que en la École lacanienne de psychanalyse ha sido el uso común en castellano para llamar a los tres registros de Lacan, con el artículo definido: el real, el simbólico y el imaginario.

Jacques Lacan
La identificación
miércoles 10 de enero de 1962[1]

☞ 1

vers. crít. en castellano de **Ricardo Rodríguez Ponte***

Nunca tuve menos ganas de hacer mi seminario... No tengo tiempo para profundizar... a causa de qué, sin embargo... muchas cosas para decir... Hay momentos de desaliento, de lasitud...

Volvamos a evocar lo que dije la última vez, aunque más no sea para ponernos en marcha. Les hablé del nombre propio, en tanto que lo encontramos en nuestro camino de la identificación del sujeto, segundo tipo de la identificación, regresiva, al trazo {*trait*} unario del Otro.[2] A propósito de este nombre propio, encontramos la atención que ya ha solicitado de algunos lingüistas y matemáticos en función de filosofar.[3]

¿Qué es el nombre propio?

Parece que la cosa no se entrega al primer examen, pero, tratando de resolver esta cuestión, tuvimos la sorpresa de volver encontrar la función del significante, sin duda en estado puro. Era precisamente en este camino que el propio lingüista nos dirigía cuando nos decía: un nombre propio, es algo que vale por la función distintiva de su material sonoro.

1 Para las abreviaturas que remiten a los diferentes textos-fuente de esta versión crítica, véase, al final de esta clase, nuestra nota sobre las "Fuentes para el establecimiento del texto, traducción y notas de esta 7ª sesión del seminario".

* Se respetó la versión tal como aparece en el original (n. del ed.).

2 *trait* es tanto *trazo* como *rasgo*, y traduciré de una u otra manera según el contexto.

3 Sir Allan Gardiner, Bertrand Russell, etc... Cfr. la clase anterior del seminario y las referencias bibliográficas correspondientes.

Con lo cual, desde luego, no hacía más que redoblar lo que es premisa misma del análisis saussuriano del lenguaje: a saber, que esto es el rasgo distintivo, es el fonema como acoplado en un conjunto, en cierta batería, en tanto únicamente que no es lo que son los otros. Esta premisa, la encontrábamos aquí debiendo designar lo que era el rasgo especial, el uso de una función del sujeto en el lenguaje: la de nombrar por su nombre propio.

Es cierto que no podíamos contentarnos con esta definición como tal, sino que estábamos por eso puestos en la pista de algo, y a este algo al menos pudimos aproximarlo, circunscribirlo al designar esto que es, si podemos decir, bajo una forma latente en el lenguaje mismo, la función de la escritura, la función del signo en tanto que él mismo se lee como un objeto.

Es un hecho que las letras tienen nombres. Tenemos demasiada tendencia a confundirlas, para los nombres simplificados que ellas tienen en nuestro alfabeto que parecen confundirse con la emisión fonemática a la que la letra ha sido reducida. Una *a* parece querer decir la emisión "a". Una *b* no es, hablando con propiedad, una "be": no es una "be" más que en tanto que para que la consonante *b* se haga oír, es preciso que ella se apoye sobre una emisión vocálica.

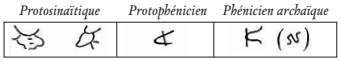
Miremos las cosas de más cerca: veremos por ejemplo que en griego, *alfa*, *beta*, *gamma* y lo que sigue son verdaderamente nombres, y, lo que es sorprendente, nombres que no tienen ningún sentido en la lengua griega en la que se formulan. Para comprenderlos, es preciso darse cuenta de que reproducen los nombres correspondientes a las letras del alfabeto fenicio, de un alfabeto protosemítico,[4] alfabeto tal como podemos reconstituirlo por cierto número de pisos, de estratos de las inscripciones. Nosotros volvemos a encontrar sus formas significantes: estos nombres tienen un sentido en la lengua, sea fenicia textual, sea tal como podemos reconstruirla, a esta lengua protosemítica de donde habría derivado un cierto número —no insisto sobre su detalle— de los lenguajes a cuya evolución está estrechamente ligada la primera aparición de la escritura.

4 James. G. Février, *Histoire de l'écriture*. París: Payot, 1948. Cfr. especialmente "los nombres y las formas de las letras fenicias", pp. 224 y ss.

Aquí, es un hecho que es importante al menos que venga al primer plano que el nombre mismo de la *aleph* {א} [Alf] tenga una relación con el buey, cuya cabeza presuntamente la primera forma de la *aleph* reproduciría de una forma esquematizada en diversas posiciones.[5] De esto todavía queda algo: todavía podemos ver en nuestra **A** mayúscula la forma de un cráneo de buey invertido con los cuernos que lo prolongan. Igualmente, todos sabemos que la *bethz* {ב} es el nombre de la casa. Desde luego, la discusión se complica, incluso se ensombrece, cuando intentamos hacer un inventario, un catálogo de lo que designa el nombre de la serie de las otras letras. Cuando llegamos a la *gimel* [Gaml] {ג}, estamos más que tentados de encontrar allí el nombre árabe del camello, pero desafortunadamente hay un obstáculo de tiempo: es aproximadamente en el segundo milenio anterior a nuestra era que esos alfabetos protosemíticos podían estar en condiciones de connotar ese nombre de la tercera letra del alfabeto. El camello, desafortunadamente para que nos contentemos con eso, todavía no había hecho su aparición en el uso cultural del transporte, en esas regiones del Cercano Oriente.

Se va a entrar, por lo tanto, en una serie de discusiones sobre lo que precisamente puede presentar este nombre, *gimel*. *{Aquí, Lacan hace un desarrollo sobre la terciaridad consonántica de las lenguas semíticas y sobre la permanencia de esta forma en la base de toda forma verbal en el hebreo.}*[6] Es una de las huellas por donde podemos ver que de lo que se trata, en lo que concierne a una de las raíces de la estructura donde se constituye el lenguaje, es algo que se denomina ante todo *lectura de los signos*, en tanto que ellos ya aparecen, antes de todo uso de escritura —se los he señalado al terminar la última vez— de una manera sorprendente, de una manera que parece anticipar —si la cosa debe ser admitida— en alrededor de un milenio, el uso de los mismos signos en los alfabetos que son los alfabetos más corrientes, que son los antepasados directos del nuestro, alfabetos latino, etrusco, etc..., los cuales se encuentran, por la

5 *Ibid.*, p. 198, fig. 53:

Protosinaïtique	*Protophénicien*	*Phénicien archaïque*
		

6 El fragmento entre llaves reconstruye sendos párrafos de AFI, STF y ROU.

más extraordinaria *mimicry* de la historia,[7] bajo una forma idéntica en las marcas sobre las alfarerías predinásticas del antiguo Egipto. Son los mismos signos, aunque está fuera de cuestión que hayan podido en ese momento ser de ninguna manera empleados para usos alfabéticos, dado que la escritura alfabética en ese momento estaba lejos de haber nacido.[8]

Ustedes saben que, antes todavía, hice alusión a esos famosos guijarros del Mas d'Azil, que no son poca cosa entre los hallazgos hechos a este respecto, al punto de que al final del paleolítico un estadio es designado con el término de aziliense, por el hecho de que se relaciona con lo que podemos definir el punto de evolución técnica del mismo, al final de ese paleolítico, en el periodo no, hablando con propiedad, transicional, sino pre-transicional del paleo al neolítico.

Sobre esos guijarros del Mas d'Azil encontramos signos análogos, cuya sorprendente extrañeza, al parecerse tanto a los signos de nuestro alfabeto, ha podido desviar, ustedes lo saben, a algunos espíritus que no eran especialmente mediocres, hacia todo tipo de especulaciones que no podían conducir más que a la confusión, incluso al ridículo.

Queda sin embargo que la presencia de esos elementos está ahí para hacernos palpar algo que se propone como radical en lo que podemos llamar el vínculo del lenguaje con lo real. Desde luego, problema que no se plantea más que en tanto que hemos podido ver primero la necesidad, para comprender el lenguaje, de ordenarlo por medio de lo que podemos llamar *una referencia a sí mismo*, a su propia estructura como tal, lo que ante todo nos ha planteado lo que casi podemos llamar su sistema como algo que de ninguna manera se basta con una génesis puramente utilitaria, instrumental, práctica, con una génesis psicológica, lo que nos muestra al lenguaje como un orden, un registro, una función de la que es toda nuestra problemática que tenemos que verla como capaz de funcionar fuera de toda conciencia por parte del sujeto, y cuyo campo nos vemos llevados a definir como tal como estando caracterizado por valores estructurales que le son propios.

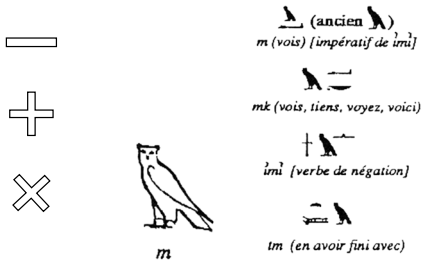
7 *mimicry*: palabra inglesa que significa "mímica", "bufonería", "remedo".
8 Véase nuestro "Anexo 1" a esta clase del seminario <http://bit.ly/2ov037j>.

En consecuencia, es preciso, para nosotros, establecer la confluencia de su funcionamiento con algo que lleva, en el real, su marca.

¿De dónde viene la marca? ¿Es ella centrífuga o centrípeta? Es ahí, alrededor de este problema, que estamos por el momento, no detenidos, sino en una pausa.

Entonces, es en tanto que el sujeto, a propósito de algo que es marca, que es signo, lee ya antes de que se trate de los signos de la escritura, que se percata de que unos signos pueden llevar, dado el caso, algunos fragmentos diversamente reducidos, recortados de su modulación hablante, y que, invirtiendo su función, pueden ser admitidos para ser a continuación, como tal, su *soporte fonético*, como se dice.

Y ustedes saben que es así que, de hecho, nace la escritura fonética: *que no hay ninguna escritura en su conocimiento*[9]... más exactamente: que todo lo que es del orden, hablando con propiedad, de la escritura, y no simplemente de un dibujo, es algo que comienza siempre con el uso combinado de esos dibujos simplificados, de esos dibujos abreviados, de esos dibujos borrados que se denominan con diversa impropiedad, *ideogramas* en particular.



Según Champollion, *Principios generales de la escritura sagrada egipcia*, Institut d'Orient, 1984.

9 *Fuera de la escritura fonética no hay ningún conocimiento* —a propósito de esta variante textual, ROU proporciona la siguiente nota: "[...] lo que es absurdo, desde luego (puesto que es un conocimiento, el de los signos, el que permite la invención de la escritura), pero arroja no obstante una luz sobre el texto que a partir de ahí puede entenderse: el sujeto no tiene todavía escritura para escribir su conocimiento. Le será necesario, para eso, inventar la escritura fonética". —Salvo casos cuya fuente indicaré en su lugar, tomo como fuente-guía de este establecimiento y traducción las versiones que nombro ROU y STF, limitándome a señalar sólo las variantes más significativas, sea por su sentido y/o valor conceptual, sea por lo indicativas de las dificultades del establecimiento de un texto aceptablemente confiable.

La combinación de estos dibujos con un uso fonético de los mismos signos que parecen representar algo, la combinación de los dos aparece, por ejemplo, evidente en los jeroglíficos egipcios. Por otra parte, podríamos, si nos limitáramos a mirar una inscripción jeroglífica, creer que los egipcios no tenían otros objetos de interés que el bagaje, finalmente limitado, de un cierto número de animales, de un número enorme, de un número de pájaros a decir verdad sorprendente para la incidencia bajo la cual efectivamente pueden intervenir los pájaros en las inscripciones que tienen necesidad de ser conmemoradas, de un número sin duda abundante de formas instrumentales agrarias y otras, de algunos signos también que, desde siempre, han sido sin duda útiles bajo su forma simplificada: el trazo unario ante todo, la barra, la cruz de la multiplicación, que por otra parte no designan las operaciones que fueron vinculadas a continuación con estos signos, pero, en fin, en el conjunto, es totalmente evidente, a primera vista, que el bagaje de dibujos que está en juego no tiene proporción, congruencia, con la diversidad efectiva de los objetos que podrían ser válidamente evocados en unas inscripciones duraderas.

Igualmente, lo que ustedes ven, lo que yo trato de designarles, y que es importante designar al pasar para disipar las confusiones de aquellos que no tienen tiempo para ir a mirar las cosas de más cerca, es que, por ejemplo: la figura de un búho {*gran duc*}, de un búho {*hibou*}, para tomar una forma de un pájaro nocturno particularmente bien dibujada, localizable en las inscripciones clásicas sobre piedra, la veremos volver extremadamente a menudo, ¿y por qué? Ciertamente, no es que se trate nunca de este animal, es que el nombre común de este animal en el lenguaje egipcio antiguo puede ser la ocasión de un soporte para la emisión labial *m* y que cada vez que ustedes ven esta figura animal, se trata de una *m* y de nada más, la cual *m*, por otra parte, lejos de estar representada bajo su valor solamente literal cada vez que ustedes encuentran esta figura del mencionado búho, es susceptible de algo que se hace más o menos así.[10]

10 Cfr. la página anterior, la figura del medio.

La *m* significará más de una cosa, y en particular... lo que no podemos, no más en esta letra que en la lengua hebraica, cuando no tenemos el agregado de los puntos vocales, cuando no estamos muy fijados sobre los soportes vocálicos, no sabremos cómo exactamente se completa esta *m*, pero en todo caso sabemos al respecto ampliamente lo suficiente, según lo que podemos reconstruir de la sintaxis, para saber que esta *m* puede también representar cierta función, que es aproximadamente una función introductoria del tipo *vea*, una función de fijación atencional, si podemos decir, un *he aquí*, o incluso, en otros casos en los que muy probablemente debía distinguirse por su apoyo vocálico, representar una de las formas, no de la negación, sino de algo que hay que precisar, con un acento mayor, del verbo negativo, de algo que aísla la negación bajo una forma verbal, bajo una forma conjugable, bajo una forma, no simplemente *ne*,[11] sino de algo como *está dicho que no*. En resumen, que es un tiempo particular de un verbo que nosotros conocemos, que es por cierto negativo, o incluso más exactamente una forma particular en dos verbos negativos: el verbo *ímí* por una parte, que parece querer decir *no ser*, y el verbo *tm* por otra parte, que indicaría más especialmente la no-existencia efectiva.[12]

Esto es decirles, a este respecto, e introduciendo a este respecto de una manera anticipante su función, que no es por azar que aquello ante lo cual nos encontramos al adelantarnos en esta vía, es la relación que aquí se encarna, se manifiesta inmediatamente, de la coalescencia más primitiva del significante con algo que inmediatamente plantea la cuestión de lo que es la negación, de qué está ella más cerca.

¿Acaso la negación es simplemente una connotación, que por lo tanto se propone sin embargo como: de la cuestión, del momento en que, por relación a la existencia, al ejercicio, a la constitución de una cadena significante, se introduce allí una suerte de índice, de sigla sobreañadida,

11 El lector se remitirá a la diferencia que recuerda Lacan, en la clase 2 de este seminario, entre las dos formas de la negación en francés, la discordancial y la forclusiva, y las notas con que acompañamos sus referencias a este *ne* llamado expletivo por quienes, Lacan *dixit*, "no comprenden nada". Por lo demás, Lacan volverá sobre esto en la próxima clase del seminario.

12 Cfr. la página 6, la figura de la derecha.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 33 19/05/17 13:32

de *palabra utensilio* {*mot outil*}, como uno se expresa, que debería por lo tanto ser siempre concebida como una suerte de invención segunda sostenida por las necesidades de la utilización de algo que se sitúa a diversos niveles? A nivel de la respuesta, lo que está puesto en cuestión por la interrogación significante, *eso no está allí*, ¿acaso es a nivel de la respuesta que ese "¿no es?" parece precisamente manifestarse en el lenguaje como la posibilidad de la emisión pura de la negación *no* {*non*}?[13]

¿Acaso es, por otra parte, en la marca de las relaciones que la negación se impone, es sugerida, por la necesidad de la disyunción: *tal cosa no es si tal otra es*, o *no podría ser con tal otra*, en resumen, el instrumento de la negación? Nosotros lo sabemos, por cierto, no menos que otros.[14]

Pero si, para lo que es por lo tanto propio de la génesis del lenguaje, estamos reducidos a hacer del significante algo que debe poco a poco elaborarse a partir del signo emocional, el problema de la negación es algo que se plantea como el de, hablando con propiedad, un salto, incluso un impasse.

Si, haciendo del significante algo muy diferente... algo cuya génesis es problemática, nos lleva al nivel de una interrogación sobre cierta relación existencial, la que como tal ya se sitúa en una referencia de negatividad... el modo bajo el cual la negación aparece, bajo el cual el significante de una negatividad efectiva y vivida puede surgir, es algo que toma un interés muy diferente, y que en consecuencia no es por azar que sea de una naturaleza como para esclarecernos, cuando vemos que, desde las primeras problemáticas, la estructuración del lenguaje se identifica, si podemos decir, a la localización de la primera conjugación de una emisión vocal con un signo como tal, es decir, con algo que ya se refiere a una primera manipulación del objeto.

13 Al margen, ROU remite a la "dialéctica mensaje-pregunta", tal como Lacan la desarrollará el 21 de marzo de 1962, en la clase 14 de este seminario.

14 La dificultad del establecimiento de este pasaje, lleva a ROU a preguntarse en nota: "1/ ¿la negación como connotación de la pregunta {*question*}?, 2/ ¿la negación como instrumento, marca de las relaciones necesitadas de la disyunción?", como lo que se desprende de la variante textual aceptada y de las rechazadas.

Nosotros la habíamos llamado simplificadora cuando se trató de definir la génesis del trazo. ¿Qué hay más destruido, más borrado que un objeto? Si es del objeto que el trazo surge, es algo del objeto que el trazo retiene, justamente: su unicidad.

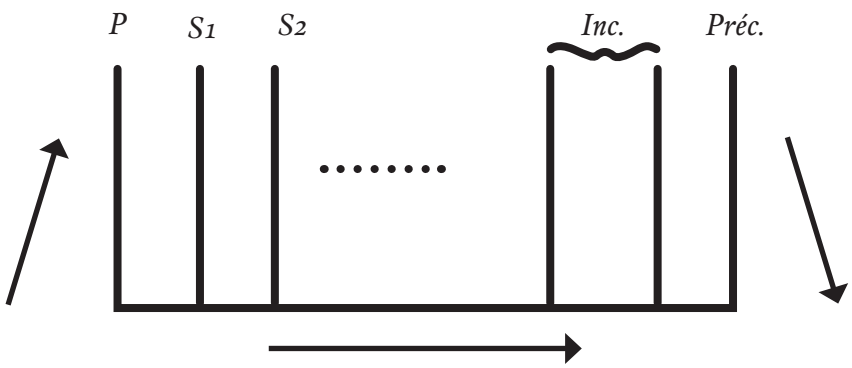
El borramiento, la destrucción absoluta de todas sus otras emergencias, de todas sus otras prolongaciones, de todos sus otros apéndices, de todo lo que puede haber de ramificado, de palpitante, ¡y bien!, esa relación del objeto con el nacimiento de algo que se llama aquí el signo, en tanto que nos interesa en el nacimiento del significante, es precisamente alrededor de eso que estamos detenidos, y alrededor de eso que no carece de promesa que hayamos hecho, si se puede decir, un descubrimiento, pues creo que lo es: esta indicación de que hay, digamos, en un tiempo, un tiempo localizable, históricamente definido, un momento en el que algo está ahí ya para ser leído, leído con el lenguaje, cuando no hay escritura todavía. Es por la inversión de esta relación, y de esta relación de lectura del signo, que puede nacer a continuación la escritura en tanto que ésta puede servir para connotar la fonematización.

Pero si aparece a este nivel que justamente el nombre propio, en tanto que especifica, que identifica como tal el enraizamiento del sujeto, está más especialmente ligado que otro, no a la fonematización como tal, a la estructura del lenguaje, sino a lo que ya en el lenguaje está preparado, si podemos decir, para recibir esta información del trazo; si el nombre propio lleva todavía, hasta para nosotros y en nuestro uso, la huella de esto bajo esta forma de que de un lenguaje al otro no se traduce, puesto que se transpone simplemente, se transfiere... y ahí está precisamente su característica: yo me llamo Lacan en todas las lenguas, y ustedes también lo mismo, cada uno por su nombre. No hay ahí un hecho contingente, un hecho de limitación, de impotencia, un hecho de contrasentido, puesto que, al contrario, es aquí que yace, que reside la propiedad tan particular del nombre, del nombre propio en la significación,... ¿acaso esto no está hecho para hacernos interrogar sobre lo que pasa en ese punto radical, arcaico, que nos es preciso de toda necesidad suponer en el origen del inconsciente?, es decir, de algo por lo cual, en tanto que el sujeto habla,

no puede hacer más que adelantarse siempre más en la cadena, en el desarrollo de los enunciados, pero que, dirigiéndose hacia los enunciados, por este hecho mismo, en la enunciación elide algo que es, hablando con propiedad, lo que él no puede saber, a saber: el nombre de lo que él es en tanto que sujeto de la enunciación.

En el acto de la enunciación está esta nominación latente que es concebible como siendo el primer núcleo, como significante, de lo que a continuación va a organizarse como cadena giratoria, tal como se las he representado desde siempre, de ese centro, ese corazón hablante del sujeto que llamamos el *inconsciente*.[15]

Aquí, antes de que sigamos más adelante, creo deber indicar algo que no es más que la convergencia, la punta de una temática que hemos abordado ya en varias ocasiones en este seminario, en varias ocasiones retomándola en los diversos niveles a los que Freud se vio llevado a abordarla, a representarla, al representar el sistema, primer sistema psíquico tal como le fue preciso representarlo de alguna manera para hacer sentir de qué se trata, sistema que se articula como *inconsciente-preconsciente-consciente*.



15 La nota de ROU remite en este punto al seminario de Lacan, *Los escritos técnicos de Freud*, particularmente a sus clases del 7 y del 13 de abril, y del 5 de mayo de 1954, y a su seminario *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, sesión del 19 de enero de 1955.

Muchas veces he tenido que describir sobre este pizarrón, bajo formas diversamente elaboradas, las paradojas a las que las formulaciones de Freud, a nivel del *Entwurf*,[16] por ejemplo, nos confrontan. Hoy, me atendré a una topologización tan simple como la que él da al final de la *Traumdeutung*,[17] a saber, la de capas a través de las cuales pueden producirse franqueamientos, umbrales, irrupciones de un nivel en otro, tal como lo que nos interesa en el más alto grado: el pasaje del inconsciente al preconsciente, por ejemplo, que es en efecto un problema, que es un problema...

Por otra parte, lo señalo con satisfacción al pasar, no es ciertamente el menor efecto que yo pueda esperar del esfuerzo de rigor al que los arrastro, que me impongo a mí mismo para ustedes aquí, y que los que me escuchan, los que me entienden, llevan ellos mismos a un grado susceptible incluso, dado el caso, de ir más lejos, ¡y bien!, en su muy notable texto publicado en *Les Temps modernes* sobre el tema del inconsciente, Laplanche y Leclaire —por el momento no distingo la parte de cada uno de ellos en este trabajo— se interrogan sobre qué ambigüedad permanece en la enunciación freudiana, en lo concerniente a lo que sucede cuando podemos hablar del pasaje de algo que estaba en el inconsciente y que va al preconsciente. ¿Esto equivale a decir que no se trata más que de un cambio de investidura, como ellos formulan muy justamente la cuestión, o bien es que hay doble inscripción? Los

16 Sigmund Freud, *Proyecto de psicología* (1950 [1895]), en *Obras completas,* vol. I. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1982. La nota de ROU remite en este punto al seminario de Lacan, *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, sesiones del 26 de enero, del 2 y 9 de febrero y del 2 de marzo de 1955, y, para el análisis que sigue, a su seminario *La ética del psicoanálisis*, sesiones del 25 de noviembre (el entrecruzamiento sistémico), y del 2 y 9 de diciembre de 1959.

17 Sigmund Freud, "Sobre la psicología de los procesos oníricos", en *La interpretación de los sueños*, en *Obras completas*. vol. V. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1979. Al margen, ROU proporciona el esquema (cfr. supra) que pretende ser el que en la versión recién citada encontramos en la p. 534, pero que resulta en verdad su versión "lacanizada", por la sustitución en él de las *Mn* y *Mn'*, que en el esquema de Freud refieren a las huellas mnémicas, por los *S1* y *S2* del mismo esquema, tal como es evocado en el seminario sobre el Yo (1954-1955). Ejemplo, entre otros, de cómo cierto "lacanismo" *desconoce*, en el sentido fuerte del término, la diferencia instaurada por el retorno a Freud de Lacan con su doctrina del significante.

autores no disimulan su preferencia por la doble inscripción, nos lo indican en su texto.[18]

... Ése es sin embargo un problema que el texto deja abierto y al que, sobre todo, aquello de lo que nos ocuparemos nos permitirá este año aportarle quizá alguna respuesta, o al menos alguna precisión.

Yo quisiera, de manera introductoria, sugerirles lo siguiente: que si debemos considerar que, el inconsciente, es ese lugar del sujeto donde ello habla, con esto llegamos ahora a abordar este punto en el que podemos decir que algo, en lo insabido {à *l'insu*} del sujeto sin que el sujeto lo sepa, está profundamente retrabajado por los efectos de retroacción del significante implicado en la palabra. Es en tanto, y para la menor de sus palabras, que el sujeto habla, que no puede hacer más que como siempre, nombrarse una vez más sin saberlo, y sin saber con qué nombre.

¿Es que no podemos ver que, para situar en sus relaciones al inconsciente y el preconsciente, el límite para nosotros no debe situarse ante todo en alguna parte en el interior, como se dice, de un sujeto que simplemente no sería más que el equivalente de lo que se llama, en sentido amplio, lo *psíquico*?

18 Jean Laplanche y Serge Leclaire, "L'Inconscient: une étude psychanalytique", *Les Temps modernes*, núm. 183 (julio de 1961) y luego en *L'Inconscient, textes du VIe colloque de Bonneval*, paru sous la direction de H. Ey. Desclée de Brouwer, 1966. Hay dos versiones castellanas: "El inconsciente: un estudio psicoanalítico", en Henry Ey, dir., *El inconsciente* (*coloquio de Bonneval*). México: Siglo XXI, 1970, y en AA.VV., *El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo,* sel. de Oscar Masotta. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1969. En el futuro, Lacan se referirá a este texto, y en particular a la parte que le ocupo en él a Laplanche, de una manera cada vez más crítica, en la medida en que las tesis de éste invierten completamente dos de las esenciales para Lacan: que el significante no puede significarse a sí mismo, y que el lenguaje es la condición del inconsciente. Cfr. por ejemplo, sus escritos: "Posición del inconsciente" (redacción definitiva de la intervención de Lacan en dicho coloquio de Bonneval como respuesta al texto de sus alumnos) y "La ciencia y la verdad", en *Escritos 2*. México: Siglo XXI, 1985, pp. 813 y 843, respectivamente; la sesión del 17 de junio de 1964 de su seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis.* Paidós, 1987, p. 257; la sesión del 16 de noviembre de 1966, primera de su seminario *La lógica del fantasma*; lo que se conoce como su *Discurso de Baltimore*, de octubre de 1966 (*Lacan oral*. Buenos Aires: Xavier Bóveda Ediciones, 1983); su *Prólogo* al libro de Anika Rifflet-Lemaire, *Lacan*. Barcelona: Edhasa, 1971, etc.

El sujeto del que se trata para nosotros, y sobre todo si tratamos de articularlo como el sujeto inconsciente, comporta otra constitución de la frontera: lo que forma parte del preconsciente, en tanto que lo que nos interesa en el preconsciente es el lenguaje, el lenguaje tal como efectivamente, no solamente lo vemos, lo oímos hablar, sino tal como escande, articula nuestros pensamientos.

Todos sabemos que los pensamientos de los que se trata a nivel del inconsciente, incluso si yo digo que están estructurados como un lenguaje, desde luego es en tanto que están estructurados en último término y a cierto nivel como un lenguaje que nos interesa, pero lo primero a constatar, es que a esos pensamientos de los que hablamos, no es fácil hacerlos expresarse en el lenguaje común. De lo que se trata, es de ver que el lenguaje articulado del discurso común, por relación con el sujeto del inconsciente en tanto que éste nos interesa, está en el exterior. Un exterior que reúne en él lo que llamamos nuestros pensamientos íntimos, y ese lenguaje que corre en el exterior, no de una manera inmaterial, puesto que sabemos bien... porque toda clase de cosas están ahí para representárnoslo: sabemos lo que quizá no sabían las culturas donde todo transcurre en el soplo de la palabra, nosotros, que tenemos ante nosotros kilos de lenguaje, y que sabemos, además, inscribir la palabra más fugitiva en unos discos... sabemos bien que lo que es hablado, el discurso efectivo, el discurso preconsciente, es enteramente homogeneizable como algo que se sostiene en el exterior. El lenguaje, en sustancia, está en todas partes, y ahí, efectivamente, hay una inscripción: sobre una banda magnética si es necesario. El problema de lo que sucede cuando el inconsciente viene allí a hacerse escuchar es el problema del límite entre este inconsciente y ese preconsciente.

Este límite, ¿cómo tenemos que verlo? Éste es el problema que, por el momento, voy a dejar abierto. Pero lo que podemos en esta ocasión indicar, es que al pasar del inconsciente al preconsciente, lo que se ha constituido en el inconsciente encuentra un discurso ya existente, si podemos decir, un juego de signos en libertad, no solamente interfiriendo con las cosas de lo real, sino, podemos decir, *estrictamente*, como un micelio tejido en su intervalo.

Igualmente, ¿no está ahí la verdadera razón de lo que podemos llamar la fascinación, el embrollo idealista en la experiencia filosófica? Si el hombre percibe, o cree percibir, que nunca tiene más que *ideas* de las cosas, es decir que, de las cosas, él no conoce finalmente más que las *ideas*, esto es justamente porque ya en el mundo de las cosas este empaquetamiento en un universo del discurso es algo que no es absolutamente desembrollable. El preconsciente, para decirlo de una vez, está de ahí en más en lo real, y el estatuto del inconsciente, si plantea un problema, es en tanto que se ha constituido a un nivel muy diferente, a un nivel más radical de la emergencia del acto de enunciación.

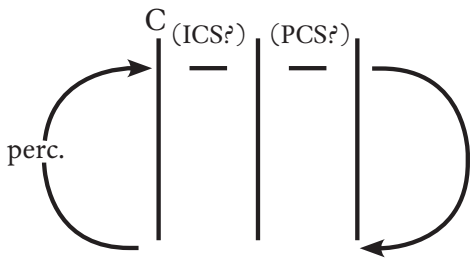
No hay, en principio, objeción para el pasaje de algo del inconsciente al preconsciente, lo que tiende a manifestarse, cuyo carácter contradictorio Laplanche y Leclaire señalan tan bien. El inconsciente como tal tiene su estatuto como algo que, por posición y por estructura, no podría penetrar en el nivel donde es susceptible de una verbalización preconsciente. Y sin embargo, se nos dice, este inconsciente en todo momento esfuerza, empuja en el sentido de hacerse reconocer. Seguramente, y con razón: es que está en su casa, si podemos decir, en un universo estructurado por el discurso. Aquí, el pasaje del inconsciente hacia el preconsciente no es, podemos decir, sino una suerte de efecto de irradiación normal de lo que da vueltas en la constitución del inconsciente como tal, de lo que, en el inconsciente, mantiene presente el funcionamiento primero y radical de la articulación del sujeto en tanto que sujeto hablante.

Lo que hay que ver, es que el orden que sería el del inconsciente [al] preconsciente, luego llegaría a la conciencia, no puede aceptarse sin que sea revisado, y podemos decir que en cierta manera, en tanto que debemos admitir lo que es preconsciente como definido como estando en la circulación del mundo, en la circulación real, debemos concebir que lo que ocurre a nivel del preconsciente es algo que tenemos que leer de la misma manera, bajo la misma estructura, que es la que yo trataba de hacerles sentir en ese punto de raíz donde algo viene a aportar al lenguaje lo que podríamos llamar su última sanción: esa lectura del signo.

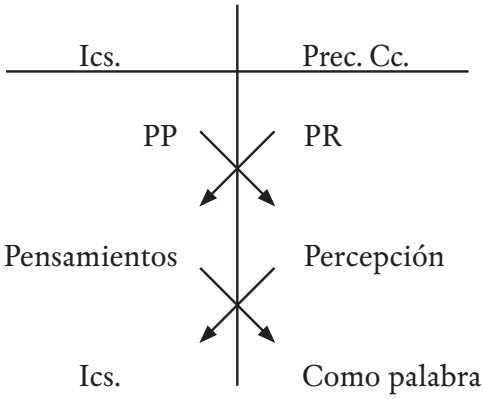
Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 40 19/05/17 13:32

En el nivel actual de la vida del sujeto constituido, de un sujeto elaborado por una larga historia de cultura, lo que sucede es, para el sujeto, una lectura en el exterior de lo que es ambiente, por el hecho de la presencia del lenguaje en lo real, y en el nivel de la conciencia... ese nivel que, para Freud, siempre pareció hacer problema: él jamás dejó de indicar que era ciertamente el objeto de una precisión futura, de una articulación más precisa en cuanto a su función económica,... en el nivel en que nos lo describe al comienzo, en el momento en que se desprende su pensamiento, recordemos cómo nos describe esa capa protectora que él designa con el término φ: es ante todo algo que, para él, debe ser comparado con la película de superficie de los órganos sensoriales, es decir esencialmente con algo que filtra, que cierra, que selecciona, que no retiene más que ese índice de cualidad cuya función podemos mostrar que es homóloga con ese índice de realidad que nos permite apenas probar el estado en el que estamos, lo suficiente para estar seguros de que no soñamos, si se trata de algo análogo. Es verdaderamente lo visible lo que vemos. Del mismo modo la conciencia, por relación a lo que constituye el preconsciente y nos produce este mundo estrechamente tejido por nuestros pensamientos, la conciencia es la superficie por donde algo que está en el corazón del sujeto recibe, si podemos decir, desde el exterior, sus propios pensamientos, su propio discurso.

La conciencia está ahí para que el inconsciente, si podemos decir, más bien rechace {*refuse*} lo que le viene del preconsciente, o elija allí de la manera más estrecha aquello de lo que tiene necesidad para sus oficios.



¿Y qué es?



Es precisamente ahí que volvemos a encontrar esa paradoja que es lo que yo llamé *el entrecruzamiento de las funciones sistémicas*[19] en ese primer nivel, tan esencial de reconocer, de la articulación freudiana: el inconsciente les es representado por él como un flujo, como un mundo, como una cadena de pensamientos. Sin duda, la conciencia también está hecha por la coherencia de las percepciones: el test de la realidad, es la articulación de las percepciones entre sí en un mundo organizado. Inversamente, lo que encontramos en el inconsciente, es esa repetición significativa que nos lleva de algo que se llama los pensamientos, *Gedanken*, muy bien formados dice Freud, a una concatenación de pensamientos que nos escapa a nosotros mismos.

Ahora bien, ¿qué es lo que el propio Freud va a decirnos? ¿Qué es lo que busca el sujeto a nivel de uno y otro de los dos sistemas?

Que a nivel del preconsciente lo que buscamos sea, hablando con propiedad, la identidad de los pensamientos, es lo que ha sido elaborado por todo ese capítulo de la epistemología a partir de Platón: el esfuerzo de nuestra organización del mundo, el esfuerzo lógico, es, hablando con

19 Jacques Lacan, seminario *La ética del psicoanálisis*, sesión del 25 de noviembre de 1959. Cfr. Jacques Lacan, "Reseña con interpolaciones del seminario de la ética", en *Reseñas de enseñanza*. Buenos Aires: Hacia el Tercer Encuentro del Campo Freudiano, 1984.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 42 19/05/17 13:32

propiedad, reducir lo diverso a lo idéntico, es identificar pensamiento con pensamiento, proposición con proposición en unas relaciones diversamente articuladas que forman la trama misma de lo que se llama la lógica formal, lo que plantea, para aquel que considere de una manera extremadamente ideal el edificio de la ciencia como pudiendo o debiendo, incluso virtualmente, estar ya acabado, lo que plantea el problema de saber si efectivamente toda ciencia, todo saber, toda aprehensión del mundo de una manera ordenada y articulada, no debe desembocar en una tautología.

Por algo es que ustedes me oyeron evocar en varias ocasiones el problema de la tautología, y de ninguna manera podríamos terminar este año nuestro discurso sin aportar al respecto un juicio definitivo.

El mundo, por lo tanto, ese mundo cuya función de realidad está ligada a la función perceptiva, es de todos modos aquello alrededor de lo cual no progresamos en nuestro saber más que por la vía de la identidad de los pensamientos. Esto no es para nosotros una paradoja, pero lo que es paradojal, es leer en el texto de Freud que lo que busca el inconsciente, lo que quiere, si podemos decir, que lo que es la raíz de su funcionamiento, de su puesta en juego, es la identidad de las percepciones, es decir que esto no tendría literalmente ningún sentido si aquello de lo que se trata no fuera sólo esto: que la relación del inconsciente con lo que busca en su modo propio de retorno, es justamente lo que en *el una vez* percibido es lo idénticamente idéntico, si podemos decir, es lo percibido de *aquella vez*, es esa sortija que pasó al dedo aquella vez con el cuño {*poinçon*} de aquella vez.

Y esto es justamente lo que faltará siempre, es que en toda especie de otra reaparición de lo que responde al significante original, el punto donde está la marca que el sujeto ha recibido de aquello, sea lo que fuere, que está en el origen de lo *Urverdrängt*, faltará siempre, a lo que fuere que venga a representarlo, esa marca que es la marca única del surgimiento original de un significante original que se presentó una vez en el momento en el que el punto, el algo de lo *Urverdrängt* en cuestión ha pasado a la existencia inconsciente, a la insistencia en este orden interno que es el inconsciente, entre, por una parte, lo que recibe del mundo exterior y donde tiene algunas cosas para ligar, y por el hecho de que, por ligarlas

bajo una forma significante, no puede recibirlas más que en su diferencia. Y es precisamente por eso que no puede de ninguna manera ser satisfecho por esta búsqueda como tal de la identidad perceptiva, si es eso mismo lo que lo especifica como inconsciente.

Esto nos da la tríada *consciente-inconsciente-preconsciente* en un orden ligeramente modificado, y de cierta manera que justifica la fórmula que ya una vez traté de darles del inconsciente al decirles que estaba entre percepción y conciencia, como se dice entre cuero y carne.[20]

Ahí tenemos algo que, una vez que lo hemos planteado, nos indica que nos remitamos a ese punto del que he partido al formular las cosas a partir de la experiencia filosófica de la búsqueda del sujeto tal como existe en Descartes, en tanto que es estrictamente diferente de todo lo que ha podido hacerse en ningún otro momento de la reflexión filosófica, en tanto que es precisamente el sujeto quien él mismo es interrogado, quien busca serlo como tal: el sujeto en tanto que pone en juego toda la verdad a su propósito; que lo que es allí interrogado es, no lo real y la apariencia, la relación de lo que existe y lo que no existe, de lo que permanece y lo que huye, sino saber si uno puede fiarse del Otro, si como tal lo que el sujeto recibe del exterior es un signo confiable.

El *pienso, entonces soy* {*je pense, donc je suis*},* lo he triturado suficientemente ante ustedes como para que puedan ver ahora cómo se plantea aproximadamente su problema. Este *yo pienso* del que hemos dicho que, hablando con propiedad, era un sin-sentido {*non-sens*} —y esto es lo que

20 Jacques Lacan, seminario *La ética del psicoanálisis*, sesión del 9 de diciembre de 1959.

* Reproducimos aquí la nota de traducción relativa a esta frase de Descartes en el número anterior de *litoral*: "La fórmula cartesiana *ego cogito ergo sum*, pasa fácilmente al francés —*je pense donc je suis*— sin plantear grandes dificultades de traducción, dado que tanto el verbo latín *sum* como el verbo francés *être* tienen las dos acepciones —"ser" y "estar"— diferenciadas en castellano. El *sum* latino también tiene el sentido de "existir", con lo cual tradicionalmente la fórmula pasó al castellano como "pienso luego existo". Esta alernativa no se acomoda al trabajo que sobre ella produce Lacan aquí. Proponemos entonces traducir el *ou je ne pense pas ou je ne suis pas* casuísticamente, optando cada vez por "ser" o "estar". Cfr., *litoral* 44, *Las gamas* del acto, sesión del 10 de enero de 1968, *El acto psicoanalítico*, trad. Ma. Amelia Castañola e Inés Trabal, p. 18 (n. del ed.).

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 44 19/05/17 13:32

constituye su valor— no tiene, desde luego, más sentido que el *yo miento*, pero no puede hacer, a partir de su articulación, más que percatarse él mismo de que *entonces yo soy, eso* no es la consecuencia que se saca de ello, sino que es que no puede hacer más que pensar, a partir del momento en que verdaderamente comienza a pensar.

yo pienso
↓
yo soy

Es decir, que es en tanto que ese *yo pienso* es imposible pasa a algo que es del orden del preconsciente, que implica como significado —y no como consecuencia, como determinación ontológica— que implica como significado que este *yo pienso* remite a un *yo soy* que en adelante no es más que la *x* de ese sujeto que nosotros buscamos, a saber, de lo que hay en el punto de partida para que pueda producirse la identificación de este *yo pienso*... Observen que esto continúa, y así sucesivamente: si *yo pienso que yo pienso que yo soy* —ya no estoy para ironizar si yo pienso que no puedo hacer más que ser un *pensêtre* o un *êtrepensant*[21]— el *yo pienso* que está aquí en el denominador ve muy fácilmente reproducirse la misma duplicidad, a saber que yo no puedo hacer más que darme cuenta de que, pensando que yo pienso, ese *yo pienso*, que está al cabo de mi pensamiento sobre mi pensamiento, es él mismo un *yo pienso* que reproduce el *yo pienso: "entonces yo soy"*.

yo soy ← *yo pienso*

yo soy ← *yo pienso*

yo soy ← *yo pienso, etc.*

21 Cfr. la sesión 2 de este seminario, 22 de noviembre de 1961.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 45 19/05/17 13:32

¿Esto es *ad infinitum*? Seguramente no.
Es también uno de los modos más corrientes de los ejercicios filosóficos, cuando se ha comenzado por establecer una fórmula como ésta, aplicar que lo que se ha podido retener de eso como experiencia efectiva es de alguna manera indefinidamente multiplicable como en un juego de espejos.

Hay un pequeño ejercicio que es al que me entregué en un tiempo: mi pequeño sofisma personal, el del aserto de certidumbre anticipada,[22] a propósito del juego de los discos, donde es a partir de situar lo que hacen los otros dos que un sujeto debe deducir la marca *par* o *impar* por la que él mismo está afectado en su propia espalda; es decir, algo muy vecino de aquello de lo que se trata aquí.

Es fácil ver en la articulación de este juego que lejos de que la vacilación... que es, en efecto, completamente posible ver producirse, pues si veo a los otros decidir demasiado pronto, con la misma decisión que yo quiero tomar, a saber, que yo estoy como ellos marcado con un disco del mismo color, si los veo sacar demasiado pronto su conclusión, sacaré de ello justamente la conclusión... en ese caso puedo ver surgir en mí alguna vacilación, a saber que, si ellos vieron tan pronto lo que eran, es que yo mismo soy lo bastante distinto de ellos como para situarme, pues en muy buena lógica ellos deben hacerse la misma reflexión. Nosotros los veremos también oscilar y decirse: "consideremos la cosa con cuidado". Es decir, que los tres sujetos en cuestión tendrán juntos la misma vacilación, y se demuestra fácilmente que es efectivamente al cabo de tres oscilaciones vacilantes que solamente ellos podrán verdaderamente tener, y tendrán

22 Jacques Lacan, "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma", publicado originalmente en los *Cahiers d'Art* (1945) y retomado, con muchas correcciones, en la edición de 1966 de los *Écrits*. Cfr. *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 1975. El apólogo de los tres prisioneros ya había sido retomado por Lacan en el curso de su seminario *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, concretamente en la sesión del 15 de junio de 1955, y es posible que Lacan esté recordando precisamente este seminario cuando a continuación habla de una "marca *par* o *impar*" allí donde uno esperaría más bien que hablara de discos blancos o negros, puesto que fue en la sesión del 30 de marzo de dicho seminario cuando introdujo el juego del par o impar como parte de su análisis del cuento *La carta robada*, de Poe.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 46 19/05/17 13:32

ciertamente y de alguna manera plenamente, figuradas por la escansión de sus vacilaciones, las limitaciones de todas las posibilidades contradictorias.

Hay algo análogo aquí: no es indefinidamente que se pueden incluir todos los *yo pienso:* "*entonces yo soy*" en un *yo pienso*. ¿Dónde está el límite? Esto es lo que aquí no podemos inmediatamente decir y saber tan fácilmente. Pero la cuestión que yo formulo, o más exactamente la que voy a pedirles seguir... porque desde luego ustedes quizá van a sorprenderse, pero es por lo que sigue que ustedes verán venir aquí a añadirse lo que puede modificar, quiero decir volver operante ulteriormente lo que a primera vista no me pareció más que una suerte de juego, incluso, como se dice, de recreación matemática.[23]

Si vemos que algo en la aprehensión cartesiana, que seguramente se termina en su enunciación a niveles diferentes... puesto que también hay algo que no puede ir más lejos que lo que está aquí inscripto, y es preciso justamente que haga intervenir algo que viene, no de la pura elaboración: "¿sobre qué puedo fundarme?", "¿qué es lo que es confiable?" —va precisamente a ser llevado como todo el mundo a tratar de arreglárselas con lo que se vive en el exterior— sino en la identificación que es aquella que se hace al trazo unario... ¿acaso no hay en él bastante para soportar este punto impensable e imposible del *yo pienso*, al menos bajo su forma de diferencia radical?

Si es por 1 que lo figuramos, a este *yo pienso*... se los repito, en tanto que no nos interesa más que en tanto que tiene relación con lo que ocurre en el origen de la nominación en tanto que es lo que interesa al nacimiento del sujeto —el sujeto es lo que se nombra— si nombrar es ante todo algo que tiene que ver con una lectura del trazo 1 que designa la diferencia absoluta, podemos preguntarnos cómo cifrar la suerte *de yo soy* que aquí se constituye, de alguna manera retroactivamente, simplemente por la reproyección de lo que se constituye como significado del *yo pienso*, a saber, la misma cosa, lo desconocido {*l'inconnu*} {*i*} de lo que está en el origen bajo la forma del sujeto.

23 Véase para lo que sigue nuestro "Anexo 2" para esta clase del seminario <http://bit.ly/2pH9DG2>.

Si el *i*, que aquí indico bajo la forma definitiva que voy a dejarle, es algo que aquí se supone en una problemática total, a saber, que es también verdadero que *él no es*, puesto que aquí *él no es* más que al *pensar en pensar*, es sin embargo correlativo indispensable —y esto es precisamente lo que constituye la fuerza del argumento cartesiano— de toda aprehensión de un pensamiento desde que éste se encadena, esta vía le es abierta hacia un *cogitatum* de algo que se articula: *cogito ergo sum*.

Les salteo por hoy los pasos intermedios porque ustedes verán en lo que sigue de dónde vienen, y porque después de todo, en el punto al que he llegado, fue preciso que yo pasara por ahí.

Hay algo de lo que diré que es a la vez paradojal, y por qué no decir divertido, pero, se los repito, si esto tiene un interés, es por lo que puede tener de operante. Una fórmula como ésta [*fig.* 1], en matemáticas, es lo que se llama una serie.

$$i + \cfrac{1}{i + \cfrac{1}{i + \cfrac{1}{i + 1}}}$$

Fig. 1

$$1 + \cfrac{1}{1 + \cfrac{1}{1 + \cfrac{1}{1 + 1}}}$$

Fig. 2

Les ahorro lo que inmediatamente puede, para toda persona que tiene una práctica de las matemáticas, plantearse como cuestión: si es una serie, ¿es una serie convergente?, ¿esto quiere decir qué? Esto quiere decir que si en lugar de tener *i* [*i* minúscula] ustedes tuvieran unos 1 por todas partes [*fig.* 2], un esfuerzo de puesta en forma les permitiría ver inmediatamente que esta serie es convergente,[24] es decir que, si mi recuerdo es bueno, ella es igual a algo como $\frac{1 + \sqrt{5}}{2}$.

24 Una serie es *convergente* cuando la suma de su desarrollo tiende hacia un número determinado.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 48 19/05/17 13:32

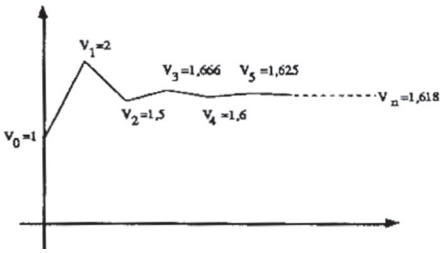
Lo importante, es que esto quiere decir que si ustedes efectúan las operaciones de las que se trata...

$$1+\frac{1}{1} = 2 \qquad 1+\frac{1}{1+\frac{1}{1+1}} = \frac{5}{3} \qquad 1+\frac{1}{1+\frac{1}{1+\frac{1}{1+1}}} = \frac{8}{5}$$

$$1+\frac{1}{1+1} = \frac{3}{2}$$

... ustedes tienen entonces los valores que, si los refieren, tomarán más o menos esta forma, hasta llegar a converger sobre un valor perfectamente constante que se llama un límite.[25]

$$v_{n=1} \quad \begin{array}{lll} 0) & & v_0 = 1 \\ 1) & 1+\frac{1}{} & = v_1 = 2 \\ 2) & 1+\frac{1}{} & = v_2 = \frac{3}{2} \\ 3) & 1+\frac{1}{1+\frac{1}{}} & = v_3 = \frac{5}{3} \end{array}$$



Encontrar una fórmula convergente en la fórmula precedente, nos interesaría tanto menos cuanto que eso querría decir que el sujeto es una función que tiende a una perfecta estabilidad. Pero, lo que es interesante... y es ahí que yo pego un salto, porque para aclarar mi linterna no veo otra manera que comenzar por proyectar la mancha y volver después a la linterna... tomen *i*, otorgándome su confianza, con el valor que tiene exactamente en la teoría de los números donde se lo llama *imaginario* —eso no es una homonimia que, por sí sola, me parezca aquí justificar esta extrapolación metódica, este pequeño momento de salto y de confianza que les pido dar—. Este valor imaginario es éste: $\sqrt{-1}$.

Ustedes saben a pesar de todo bastante aritmética elemental para saber que $\sqrt{-1}$ no es ningún número real. No hay ningún número negativo, /-1/ por ejemplo, que pueda de ninguna manera cumplir la función de ser la raíz

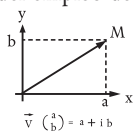
25 En el caso de esta serie convergente el número al que tiende su suma es el número de oro: 1,618...

de un número cualquiera cuyo factor sería $\sqrt{-1}$. ¿Por qué? Porque para ser la raíz cuadrada de un número negativo, esto quiere decir que elevado al cuadrado, da un número negativo, ahora bien, ningún número elevado al cuadrado puede dar un número negativo, puesto que todo número negativo elevado al cuadrado se vuelve positivo. Es por esto que $\sqrt{-1}$ no es nada más que un algoritmo, pero es un algoritmo que sirve.[26]

Si ustedes definen como número complejo a todo número compuesto por un número real *a* al cual está añadido un número imaginario[27] —es decir, un número que de ninguna manera puede adicionarse a él, puesto que no es un número real— hecho del producto de $\sqrt{-1}$ con *b*,[28] si ustedes definen a esto *número complejo*, podrán hacer con este número complejo, y con el mismo éxito, todas las operaciones que pueden hacer con números reales; y cuando se hayan lanzado en esta vía, no habrán tenido solamente la satisfacción de darse cuenta de que eso anda, sino que eso les permitirá hacer algunos descubrimientos, es decir, darse cuenta de que los números así constituidos tienen un valor que les permite especialmente operar de manera puramente numérica con lo que se llama vectores, es decir, con magnitudes que estarán no solamente provistas de un valor diversamente representable por una longitud, sino además que, gracias a los números complejos, ustedes podrán implicar en vuestra connotación, no solamente la mencionada magnitud, sino su dirección, y sobre todo el ángulo que ésta forma con tal otra magnitud, de manera que $\sqrt{-1}$, que no es un número real, se comprueba, desde el punto de vista operativo, que tiene una potencia singularmente más pasmosa, si puedo decir, que todo aquello de lo que ustedes han dispuesto hasta entonces limitándose a la serie de los números reales. Esto para introducirles lo que es esta *i minúscula*.

Y entonces, si se supone que lo que buscamos aquí connotar de una manera numérica, es algo sobre lo cual podemos operar dándole este valor convencional $\sqrt{1}$,... ¿qué quiere decir esto, *convencional*? Que, así como

26 Al margen del párrafo siguiente, ROU proporciona esta muestra del empleo de los números complejos, a los que pasará a referirse, en un gráfico de vectores:



27 Al margen, ROU escribe: $a + ib$

28 Al margen, ROU escribe: $i.\ b = \sqrt{-1}.\ b$

nos hemos aplicado a elaborar la función de la unidad como función de la diferencia radical en la determinación de ese centro ideal del sujeto que se llama ideal del yo, del mismo modo en lo que sigue, y por una buena razón, es que lo identificaremos a lo que hasta aquí hemos introducido en nuestra connotación personal como φ {*phi* minúscula}, es decir, la función imaginaria del falo[29]... vamos a dedicarnos a extraer de esta connotación $\sqrt{-1}$ todo *b* que puede servirnos de una manera operatoria.

Pero mientras tanto, la utilidad de su introducción a este nivel se ilustra en lo siguiente: que si ustedes buscan lo que ella hace, esta función $\sqrt{-1}$ más uno sobre $\sqrt{-1}$, etcétera.

En otros términos, es $\sqrt{-1}$ la que está ahí por todas partes donde ustedes han visto *i minúscula*

$$\sqrt{-1}+\cfrac{1}{\sqrt{-1}+\cfrac{1}{\sqrt{-1}+\cfrac{1}{\ldots\text{etc}}}}$$

... ven aparecer una función que no es una función convergente, que es una función periódica,[30] que es fácilmente calculable: es un valor que se renueva, si podemos decir, cada tres tiempos en la serie.

La serie se define así:

$i + 1$: primer término de la serie

$i + \dfrac{1}{i + 1}$: segundo término de la serie, y

$i + \dfrac{1}{i + \dfrac{1}{i + 1}}$: tercer término.

29 Al margen, ROU proporciona cómo figura esto en una de las fuentes: $i = \varphi = \sqrt{-1}$

30 Una función se llama *periódica* cuando la suma de su resultado hace aparecer el mismo valor en determinados momentos regulares del desarrollo de la serie.

Ustedes volverán a encontrar periódicamente, es decir cada tres veces en la serie, este mismo valor... estos mismos tres valores que voy a darles: El primero es

$$i + 1$$

Es decir, el punto de enigma donde estamos para preguntarnos qué valor podremos precisamente dar a *i* para connotar al sujeto en tanto que el sujeto antes de toda nominación. Problema que nos interesa.

El segundo valor que ustedes encontrarán, a saber

$$i + \frac{1}{i + 1},$$

es estrictamente igual a

$$\frac{i + 1}{2},$$

y esto es bastante interesante, pues la primera cosa que encontraremos es lo siguiente, es que la relación esencial de algo que nosotros buscamos como siendo el sujeto antes que se nombre con el uso que puede hacer de su nombre muy simplemente por ser el significante de lo que hay que significar —es decir de la cuestión del significado justamente de esta adición de él mismo a su propio nombre— es inmediatamente *splitter*, dividir en dos, hacer que no quede más que una mitad de, literalmente de lo que había en presencia.

Como ustedes pueden verlo, mis palabras no están preparadas, pero a pesar de todo están muy calculadas, y estas cosas son de todos modos el fruto de una elaboración que he vuelto a hacer por un montonazo de puertas de entrada asegurándome por medio de cierto número de controles, teniendo para lo que sigue cierto número de guías en los caminos que van a seguir.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 52 19/05/17 13:32

El tercer valor, es decir, cuando ustedes detienen ahí el término de la serie, será 1, muy simplemente, lo que por muchos aspectos puede tener para nosotros el valor de una suerte de confirmación de cierre en forma de bucle. Quiero decir que hay que saber que si es en el tercer tiempo... —cosa curiosa, tiempo hacia el cual ninguna meditación filosófica nos ha llevado especialmente a detenernos— es decir, en el tiempo del *yo pienso* en tanto que es él mismo objeto de pensamiento y que se toma como objeto,... si es en ese momento que parecemos llegar a alcanzar esta famosa unidad, cuyo carácter satisfactorio para definir lo que sea seguramente no es dudoso, pero de la que podemos preguntarnos si se trata precisamente de la misma unidad que aquella de la que se trataba en el punto de partida, a saber en la identificación primordial y desencadenante, por lo menos, es preciso que por hoy yo deje abierta esta cuestión.

Fuentes para el establecimiento del texto, traducción y notas de la 7ª sesión del seminario

JL — Jacques Lacan, *L'Identification*, Séminaire 1961-1962. Lo que Lacan hablaba era recogido por una taquígrafa, luego decodificado y dactilografiado, y el texto volvía a Lacan, quien a veces lo revisaba y corregía. De dicho texto se hacían copias en papel carbónico y luego fotocopias. La versión dactilografiada que utilizamos como fuente para esta versión crítica se encuentra reproducida en l'École lacanienne de psychanalyse <http://www.ecole-lacanienne.net/index.php3>, página web de l'École lacanienne de psychanalyse. Se trata de una fuente de muy mala calidad (fotocopia borrosa, falta de dibujos, sobreanotada, etc.).

JL2 — Jacques Lacan, *L'Identification*, Séminaire 1961-1962. Aparentemente se trata del mismo texto-fuente que el anterior, pero vuelto a dactilografiar, casi sin notas manuscritas en los márgenes, y posiblemente corregido, probablemente por M. Chollet. Fuente fotocopiada que está en la Biblioteca de la E.F.B.A. codificada como CG-180/1 y CG-180/2.

ROU — Jacques Lacan, *L'Identification*, dit Séminaire IX, Prononcée à Ste.

Anne en 1961-1962, París, junio de 1993. Por razones de índole legal, los autores de las transcripciones no se identifican. No obstante, esta versión se atribuye con suficientes razones a Michel Roussan, quien efectuó un notable trabajo de transcripción y aparato crítico a partir de varios textos-fuente, entre ellos dos versiones dactilográficas, dos versiones de M. Chollet, de épocas diferentes, y notas de asistentes al seminario, como Claude Conté, Jean Laplanche, Paul Lemoine, Jean Oury e Irène Roubleff.

AFI — Jacques Lacan, *L'Identification*, Séminaire 1961-1962, Publication hors commerce. Document interne à l'Association freudienne internationale et destinée à ses membres, Paris, Juillet 1996.

GAO — Jacques Lacan, IX – *L'Identification*, Version rue CB (version du secrétariat de J. Lacan déposée à Copy 86, 86 rue Claude Bernard 75005), en <http://gaogoa.free.fr/Seminaire.htm>.

STF — Jacques Lacan, *L'Identification*, 1961-1962. Versión establecida a partir de GAO, JL y ROU. Añade algunas referencias bibliográficas y mejora la presentación de algunos esquemas. Se le encuentra en el sitio <http://staferla.free.fr/>.

El imperio del sentido *versus* la regulación por la letra[1]

☞ 2

Silvia Artasánchez Franco

I Have a Dream
(nombre del discurso pronunciado por Martin
Luther King el 28 de agosto de 1963)

La huella de un sueño no
es menos real que la de una pisada

Georges Duby

En el prefacio de su libro *Letra por letra. Transcribir, traducir, transliterar*,[2] Jean Allouch afirma que Lacan leía con el escrito, rigiéndose por su invención *real, simbólico, imaginario*. Se trata de una lectura de carácter operatorio, es decir, no conceptual. Al respecto de esta manera de leer, Allouch cuestiona si es que esto hizo escuela: "Esta manera de leer [...] ¿Fue acaso retomada por aquellos que creeríamos que se regulan según su enseñanza?".[3] Desde su punto de vista, parece ser que no, ya que en su libro habla de un dominio o imperio de la traducción, en cuanto una forma predominante de entender y hacer clínica psicoanalítica: una clínica fascinada con la búsqueda del sentido que tiende a no orientarse ya por la invención de Lacan. En contraste con el imperio del sentido y con base en este ternario paradigmático, Allouch propuso en su libro *Letra por Letra*, las operaciones *transcripción, traducción, transliteración*. Éstas no consisten en un derrocamiento de la hegemonía de la traducción, sino en su asociación con la transcripción y la transliteración, donde esta última

1 Trabajo presentado en el coloquio de la École lacanienne de psychanalyse "Treinta años sin *Letra por Letra*", México, D. F., enero-febrero de 2015.
2 Jean Allouch, *Letra por Letra. Transcribir, traducir, transliterar*. México: Epeele, 2009.
3 *Ibid.*, p. 11.

adquiere un valor especial, en tanto orienta, precisamente, a otro modo de leer la clínica y doctrina psicoanalíticas: una forma regulada por la letra. Pero, a treinta años de la publicación de su libro, ¿las operaciones propuestas por Allouch habrán sufrido el mismo destino que, él plantea, tuvo el ternario *real, simbólico, imaginario*? En el prefacio de la edición de hace veinticinco años de su libro, hace alusión al famoso discurso de Martin Luther King "I Have a Dream",[4] a propósito de que imaginaba que poner a la luz la transliteración, en asociación con la traducción y transcripción, aportaría algún esclarecimiento, incluso una renovación, en el campo freudiano, "pero eso no ocurrió para nada".[5] En fecha más reciente, el mismo Allouch comentó en una entrevista: "*Letra por letra* no envejeció, no tiene ni una arruga, esta obra, como y con el ternario RSI, ha sido más bien congelada".[6] Pese a tan tajantes afirmaciones, a inicios de 2015 se llevó a cabo el Coloquio Treinta años sin *Letra por Letra*,[7] el cual convocó a muchos interesados en exponer y discutir trabajos sobre diversos temas que giraron alrededor de una lectura a la letra del libro de Allouch. Así que, a pesar de sus aseveraciones de que la renovación que imaginaba no sucedió para nada y no obstante el nombre mismo del coloquio, parece que ese sueño se sigue soñando y que, más aún, se materializó en la producción de una serie de escritos, entre ellos, éste.

A lo largo del mismo, intentaré plantear algunas ideas y reflexiones que brotaron de diversas fuentes: de mi lectura de *Letra por Letra*, de un testimonio de análisis con el que me topé y que atrajo vivamente mi interés, de la puesta en discusión de este texto en el marco del "Taller de escritura sur",[8] de mi práctica y de mi análisis personal.

Comenzaré por ubicar algunas coordenadas elementales respecto del terreno en que se despliegan las operaciones de *traducción, transcripción y*

4 *Ibid.*, p. 12.
5 *Ibid.*, p. 13.
6 Ricardo Bianchi, "7 Preguntas a Jean Allouch", *Uno a Uno Blog. Taller de lectura en psicoanálisis*, en <http://unoaunoblog.wordpress.com/2014/08/16/7-preguntas-a-jean-allouch-junio-2014/>.
7 "Coloquio *Treinta años sin Letra por Letra*", *loc. cit.*
8 Actividad coordinada por Manuel Hernández desde 2013, en la Ciudad de México.

transliteración. En principio, se trata del campo de la escritura. Ésa es la clínica abierta por Freud, una clínica del escrito, o más precisamente, de la lectura de lo que el inconsciente escribe. Freud mismo compara su trabajo con el de Champollion, con respecto a la interpretación del sueño, planteándola como análoga al desciframiento de una escritura figural, como la de los jeroglíficos egipcios. La introducción por parte de Freud de la idea de que no sólo el sueño, sino también las otras formaciones del inconsciente —el chiste, el síntoma, el lapsus, el olvido, el acto fallido— son escrituras que pueden ser descifradas, es lo que Allouch abordará con las operaciones *traducir-transcribir-transliterar*.

¿Cómo opera este ternario con respecto al inconsciente y cuál es su función en la práctica analítica? Allouch plantea que el cifrado que hace el inconsciente al escribir de manera figural es llevado a cabo por esas tres operaciones, pues es el modo de funcionar del inconsciente, en tanto que está estructurado como un lenguaje. Por ejemplo, el inconsciente podría darle un cierto sentido, es decir, podría *traducir* un acontecimiento ocurrido a un sujeto en la vigilia, en una forma tal que resulte inconciliable con el Yo. El trabajo del sueño podría entonces tomar ese resto diurno y elegir algunos de sus elementos para formar el sueño, que se presten a ser leídos de otro modo: escribiendo en figuras elementos literales, es decir, *transliterando*. Esos elementos literales del sueño o de cualquier formación del inconsciente son los que, tomados uno por uno, se pueden descifrar; es así como el sueño cifra y el análisis descifra. Para hacer el desciframiento, es necesario utilizar las mismas operaciones que hicieron el cifrado; esto es lo que involucra una clínica del escrito.

Ahora bien, en su libro, Allouch da importancia a la transliteración como una operación privilegiada para hacer el desciframiento del inconsciente por medio de una lectura literal. Sin embargo, conviene acotar que esto no significa que sea la única lectura en juego, sino que se trata de una articulación; es decir, las tres operaciones, una simbólica (transliteración), una imaginaria (traducción) y una real (transcripción), entrelazadas, producen una formación del inconsciente y es también entrelazadas que permitirán el desciframiento de la misma. Por eso, el énfasis en la transliteración en el

texto de Allouch no tiene la intención de promoverlo como un nuevo tipo de imperio o el único tipo de lectura, sino que se trata de poder ubicar aquello que focaliza cada operación.

- La transcripción es una operación real, en la que se escribe lo escrito ajustándolo al sonido, es decir, en la transcripción se ajusta lo escrito sobre algo fuera del campo del lenguaje.[9] Esta operación pretende anotar la cosa misma, pero como se trata de algo que está fuera del campo del lenguaje, como es el caso del sonido o la danza (*véanse imágenes 1 y 2*), el objeto que se produce por la transcripción será un objeto determinado también por el lenguaje,[10] por lo que no consistirá en la cosa misma. Es por ello que esta operación se define como real, por lo imposible.

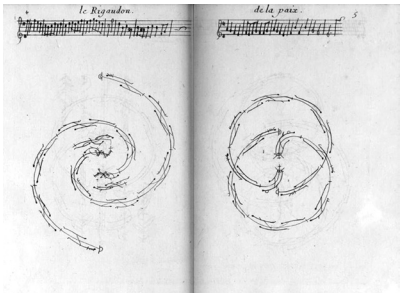


Imagen 1. Transcripción de un baile, tal como aparece en *Choréographie, ou L'art de décrire la dance par caractères, figures et signes démonstratifs*,[11] publicado por Raoul-Auger Feuillet en 1700, quien se inspiró —algunos decían que más bien fue un plagio— en la notación inventada por Pierre Beauchamps. Conocido como el *Sistema Feuillet*, representa la ejecución espacial de los pasos de baile vistos en una perspectiva de vuelo de pájaro, es decir, su progresión sobre un plano horizontal <http://publicdomainreview.org/collections/choregraphie-1701/>.

9 Allouch, *Letra por Letra...*, p. 30.
10 *Ibid.*, p. 31.
11 El título exacto y larguísimo es el siguiente: *Chorégraphie ou L'art de décrire la danse, par caractères, figures, et signes démonstratifs : avec lesquels on apprend facilement de soi-même toutes sortes de danses: ouvrage très utile aux maîtres à danser & à toutes les personnes qui s'appliquent à la danse,* en <http://romainelubrique.org/choregraphie-ou-art-de-la-danse>.

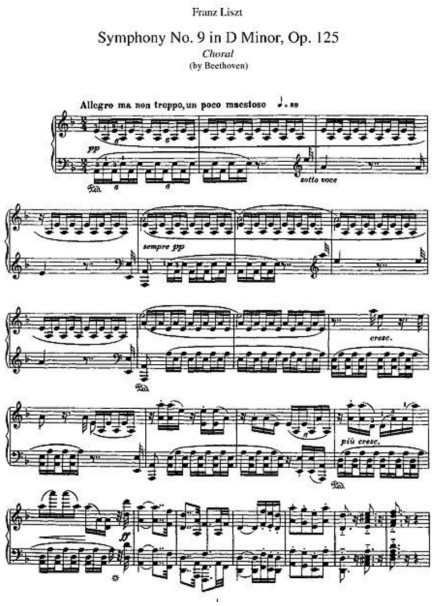
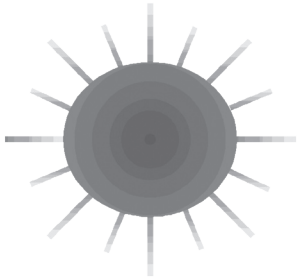


Imagen 2. Sinfonía No. 9 en Re menor, Op. 125, conocida como "La Coral", de Ludwig van Beethoven. Aquí se muestra un extracto de la transcripción para piano realizada por Franz Liszt <http://partifi.org/X9DDk/segment/>.

Como podemos ver, ninguno de estos ejemplos de transcripciones logra producir al objeto mismo; es decir, no son la danza ni la melodía como tal. De aquí se desprende, con respecto a la clínica analítica, que la transcripción por sí sola no alcanza para tener acceso a este real,[12] o en todo caso, no proporciona el acceso más amplio.

- En el caso de la *traducción*, operación calificada de imaginaria, el intento de aprehender el objeto es a través de darle un sentido o de hacer una equivalencia de lo dicho o escrito, a otra lengua; es decir, ajustando lo escrito al sentido.[13] Por ejemplo, pensemos en el conocido juego jeroglífico del *sol* y *dado*.

12 Allouch, *Letra por Letra...*, 31.
13 *Ibid.*, p. 32.



Si se hace una traducción o una interpretación que se guíe por la imagen y no por la letra, se puede decir algo como "jugar a los dados hasta que salga el sol", o cualquier otra cosa aleatoria basada en los variados significados de las palabras *sol* y *dado*.[14] Esto plantea una limitación de la traducción, en tanto que un enfoque exclusivo en la misma no toma en cuenta que intentar dar más sentido no va a detener la pérdida de sentido.[15] Parece que cierta forma de entender la palabra "interpretación", limitada a esclarecer el sentido latente existente en las manifestaciones verbales y de comportamiento de un sujeto ha favorecido la tendencia a la fascinación por la búsqueda de sentido. El sesgo que genera pensar así la interpretación,[16] limita la posibilidad de practicar el psicoanálisis de otra forma, de una manera literal, que permita entender las formaciones del inconsciente como literales.

- La *transliteración*, por su parte, es una operación que presenta los signos de un sistema de escritura, con los signos de otro; es decir, establece una relación entre las letras o signos de la escritura original,

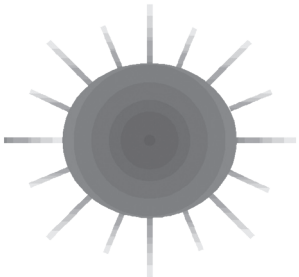
14 Universidad Nacional de Mar del Plata, Facultad de Psicología. Guía para nuevos lectores, "La instancia de la letra...", *Letra a letra*, en <http://bit.ly/GuiaDeLecturaInstancia>.

15 Jacques Lacan, "'Intervention'. Lettres de l'École freudienne", 1975, en Allouch, *Letra por Letra...*, p. 32.

16 Existen múltiples discusiones al respecto, sobre las cuales no haré ningún desarrollo, aunque una orientación sobre esto comienza con el hecho de que el término alemán *Deutung* no es exactamente el equivalente al término *interpretación*.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 60 19/05/17 13:32

con las grafías que se pronuncian de forma similar en la escritura final, para cada par específico de grafemas. Como operación simbólica, intenta ajustar lo escrito al escrito[17], esto es, se atiene a lo literal. Literal (del latín *litterālis*) significa "conforme a la letra del texto, o al sentido exacto y propio, y no lato ni figurado, de las palabras empleadas en él".[18] Literal es lo que se lee o reproduce al pie de la letra. Podemos ver la diferencia de lo que aporta la transliteración en contraste con la traducción, continuando con el ejemplo del juego jeroglífico anterior: Si se lee la escritura en lugar de interpretarla, lo que resulta es la palabra *soldado*:



Tomar las formaciones del inconsciente al pie de la letra es lo que hace posible que la clínica psicoanalítica no quede constreñida a un juego de palabras. La letra como materialidad del significante,[19] como lo que hace límite entre lo que está del lado de lo simbólico en cuanto significante y lo que está del lado de lo real en cuanto escritura, es lo que puede develar lo que del sujeto está más allá del lenguaje. De este modo, la interpretación analítica no se reduce a un acto dirigido a hacer accesible el contenido latente del discurso del sujeto por medio de añadir algo que supuestamente esclarecería un contenido oculto o haría inteligible un sinsentido.

17 Allouch, *Letra por Letra*..., p. 33.
18 *Diccionario de la lengua* española, 2012, en <http://lema.rae.es/drae/?val=literal>.
19 "La letra es el soporte material que el discurso concreto toma del lenguaje", Jacques Lacan, "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud", en *Escritos,* vol I. México: Siglo XXI, 1984, p. 475.

geste-à-peau

Una vez establecidas estas coordenadas básicas acerca de las tres operaciones, examinemos el testimonio al que hicimos referencia más arriba. En una serie de entrevistas que forman parte del filme *Rendez-vous chez Lacan,*[20] que Gérard Miller realizó para conmemorar el treinta aniversario de la muerte de Lacan, hay un breve testimonio de Suzanne Hommel, quien estuvo en análisis con Lacan hacia 1974.

Suzanne Hommel.

Hommel era una niña cuando estalló la segunda guerra mundial y había vivido en carne propia la persecución a los judíos por los nazis, de lo cual hablaba en sus sesiones con Lacan:[21]

> HOMMEL: Soy de Alemania, nací en 1938, por lo que viví los años de la guerra, con todos sus horrores, sus angustias, los años de la preguerra, el hambre, las mentiras. Siempre quise salir de Alemania a causa de esto. Desde las primeras sesiones yo le preguntaba a Lacan "¿Acaso me puedo curar de este sufrimiento?" y al decirlo entendí que había tenido una idea, que podría arrancarme este dolor gracias al análisis. Había una manera de mirarme que me hizo decirme "no, con eso tendrás que vivir toda tu vida".

20 Gérard Miller, *Rendez-vous chez Lacan*, 2011, en <http://bit.ly/Rendez-vousChezLacanEng>.

21 Traducción y transcripción mías, del extracto del documental donde aparece el testimonio de Suzanne Hommel. Recomiendo ampliamente dirigirse al documental para ver y escuchar el testimonio, el cual se encuentra aproximadamente en los minutos 16:10 a 18:00.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 62 19/05/17 13:33

> Un día, en una sesión, le contaba a Lacan un sueño que había tenido, sobre el que le digo: "Me despierto todas las mañanas a las 5", y agrego: "A las 5 era cuando la Gestapo venía a buscar a los judíos en mi edificio". En ese momento, Lacan se levanta de su sillón como una flecha, se acerca y me hace una caricia extremadamente dulce en la mejilla. Yo entendí *geste-à-peau... le geste*.[22]
>
> G. MILLER: el transformó la *Gestapo* en un *geste-à-peau*.
>
> HOMMEL: Un gesto tierno, habría que decir, un gesto extremadamente tierno. Lo sorpresivo es que eso no disminuyó el dolor, pero hizo otra cosa. La prueba hoy, cuarenta años después, es que, mientras lo cuento, siento aún ese gesto en la mejilla. Un gesto que es también algo como un llamado a la humanidad.

El testimonio de Hommel muestra que Lacan no hace una interpretación bajo el estereotipo de la búsqueda de sentido: no le explica ni le dice el significado de su sueño. De hecho, no le dice nada. Su intervención no es verbal, sino que es un acto en la forma de un gesto. Para Hommel, éste tuvo como efecto que las asociaciones dolorosas sobre el terror de la Alemania nazi surgidas a partir del sueño que contó a Lacan fueron transformadas en un gesto *literal* de ternura, de *Gestapo* a *geste-à-peau*.

No introduciremos aquí una discusión sobre si es pertinente o no realizar una intervención que involucre el contacto físico o si con ella se estaría satisfaciendo una demanda de amor. Es claro que no se trata de algo así, dado que el testimonio mismo refiere a otra cosa: a lo que fue leído por Hommel en el gesto de Lacan. Al decir que fue *leído por Hommel*, nos referimos a que es Lacan quien hace la interpretación, pero el desciframiento es de ella. Esto es, del lado de Lacan hay una interpretación en

22 En francés, *Gestapo* y *geste-à-peau* son prácticamente homófonos.

acto, la caricia. Por su parte, es Hommel quien hace el desciframiento, haciendo una *transliteración* del gesto, a *geste-à-peau*. Más precisamente, la operación que logra hacer Hommel, a partir de la intervención en acto de su analista, es una traducción anclada a la transliteración.

Es posible apreciar aquí que la traducción no aparece para proveer sentido, sino para aportar significante a la transliteración por la vía de la homofonía. Como lo explica Allouch: "Es necesario, allí donde se sospecha un sentido, no traducir para transportar el sentido, sino traducir para tener significante sobre el cual sentar el apoyo homofónico de la transliteración".[23] La intervención en acto de Lacan tuvo el efecto de proveer a su analizante de una forma diferente de leer el significante *Gestapo*. Tal como lo testimonia Hommel, el gesto introdujo algo que fue leído por ella como un llamado a la humanidad, una alternativa al horror que no dejaba de insistir.

Ahora bien, ¿qué condiciones posibilitaron que Hommel hiciera el desciframiento? Podemos ubicar al menos cuatro:

- *Hay una posición de Lacan en términos de atenerse a la literalidad*: en lugar de buscar sentido e interpretarle el sueño, sus "significados", o tratar de llegar a mayor "profundidad" con las asociaciones o con el por qué se despertaba a las cinco de la mañana, etc., Lacan se atiene a la literalidad, poniendo en juego para Hommel una homofonía: *geste-à-peau* por *Gestapo*.
- *Hay un punto en que es inútil intervenir en una búsqueda de sentido*: algo insistía en Hommel, más allá de las palabras, asociado al horror y angustia que vivió, lo cual la hacía despertar todos los días a las cinco de la mañana. Eso que no dejaba de insistir, apunta al hecho de que hay algo que es irreductible al significante, ubicado en el terreno del más allá del principio del placer y que, por lo tanto, queda fuera del alcance del lenguaje. Puesto que el asunto no está en ese registro, las intervenciones e interpretaciones que apuntan al sentido se vuelven insuficientes.

23 Allouch, *Letra por Letra...*, p. 202.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 64 19/05/17 13:33

- *La posibilidad de desarticulación del nombre propio*: de manera simultánea al efecto de la caricia —que si bien no quitó el dolor a Hommel, sí puso un tope al horror que insistía y le permitió leer algo que para ella fue de carácter tierno y humano— ocurre otra cosa: el nombre propio de *Gestapo* se desarticula, convirtiéndose en un nombre común: *geste-à-peau*.
- *Intervención en transferencia*: en el testimonio de Hommel podemos atisbar algo respecto a la transferencia, cuando se refiere a cómo pensaba que Lacan se dirigía a ella. Cuando desde las primeras sesiones le preguntaba a su analista si era posible curarse de su sufrimiento, refiere que percibía en él una cierta forma de mirarla, a lo que ella daba el sentido de una mirada que le decía que no, que con eso tendría que vivir toda su vida y que sólo por medio del análisis lograría arrancarse algo de ese dolor. Asimismo, nos dice que cuarenta años después, la sensación de la caricia perdura en su mejilla.

Al respecto de la primera condición: si el síntoma puede entenderse como escritura, como algo que no cesa de escribirse, lo que haría posible que a veces se desvanezca lo necesario del síntoma, es el abordaje de lo escrito. Dicho de otra forma, "por participar de lo escrito el síntoma se vuelve inscriptible"[24] y la transliteración sería la operación que, articulada con las otras dos, lo posibilitaría. Así, atenerse a la literalidad abre la posibilidad de poner un tope, un límite al goce de la significación, lo cual abre la puerta a la solución del síntoma. Esto implica que la búsqueda de sentido como operación aislada no sólo llega a un punto de ineficacia ya que podría ser infinita, como es infinita la remisión de una significación a otra significación, sino que conlleva el riesgo de un cierto forzamiento, a la imposición de la propia visión del analista.

En cambio, operar de tal modo que el desciframiento sea realizado por el analizante mismo es una posición que está lejos de cualquier dominación por parte del analista.

24 *Ibid.*, p. 40.

En relación con el segundo punto, al toparnos con aquello que es irreductible al lenguaje, como podría ser el caso de lo que testimonia Hommel, se abren al menos tres alternativas sobre cómo operar en la práctica analítica:

a) Seguir interpretando y buscando sentido en las profundidades.
b) Considerarlo como ese punto que Freud llamaba el ombligo del sueño,[25] como límite inexorable a la interpretación.
c) Distinguirlo como un lugar de borde, el punto en el cual, precisamente, puede operar el analista, en el que el acto analítico cobra un valor crucial, donde el uso de las operaciones transcribir, traducir, transliterar se despliega como parte del funcionamiento mismo del inconsciente y donde pueden ser puestas en juego por el analista.

La primera opción ya la hemos abordado previamente. Al respecto de las otras dos, recordemos que en sus elaboraciones sobre los sueños, Freud plantea que la trama simbólica sobre la que va avanzando la interpretación llega a un punto en que no puede ser desenredada, en donde aparece la maraña de lo no reconocido:[26] el ombligo del sueño como lugar insondable,[27] el punto donde la interpretación llega a su límite. Aunque Freud no se

25 "Aun en los sueños mejor interpretados es preciso a menudo dejar un lugar en sombras, porque en la interpretación se observa que de ahí arranca una madeja de pensamientos oníricos que no se dejan desenredar, pero que tampoco han hecho otras contribuciones al contenido del sueño. Entonces ese es el ombligo del sueño, el lugar en que él se asienta en lo no conocido. Los pensamientos oníricos con que nos topamos a raíz de la interpretación tienen que permanecer sin clausura alguna y desbordar en todas las direcciones dentro de la enmarañada red de nuestro mundo de pensamientos. Y desde un lugar más espeso de ese tejido se eleva luego el deseo como el hongo de su micelio". Sigmund Freud, "La interpretación de los sueños", en *Obras completas,* vol. V. Buenos Aires: Amorrortu Editores, p. 519.

26 En lugar de "lo no conocido", Marcel Ritter aclara, en su intervención en las Jornadas de Carteles realizadas en 1975 en Estrasburgo, que el término freudiano *Das Unerkannte* se traduce como "lo no reconocido", en <http://ecole-lacanienne.net/wp-content/uploads/2016/04/1975-01-26b.pdf>.

27 Sigmund Freud, "La interpretación de los sueños", en *Obras completas,* vol. IV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, p. 132, nota 18.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 66 19/05/17 13:33

refiere más al asunto del ombligo del sueño, Lacan lo retomará en varias ocasiones; por ejemplo, en el seminario *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalític*a, dice que éste se trata de una marca donde lo real es aprehendido más allá de toda mediación, imaginaria o simbólica.[28] Que se encuentre más allá de esta mediación, lo cual impone un punto límite a la interpretación, no implica quedarse sin alternativas. Es aquí donde entra en juego la tercera opción que mencionamos: intentar operar en ese límite, en ese borde, pero no cerrando el sentido por medio de hacer "revelaciones" o aportando más y más sentido, sino *en la literalidad*, presentándole al sujeto sus equívocos, sus multívocos, y con el acto analítico.

Ahora bien, situarse en el borde y acceder a la literalidad del texto para hacer una práctica que no sea del sentido requiere de una lectura que se someta al escrito, que se ponga bajo la dependencia de la letra. Es a lo que Allouch se refiere cuando dice que "Lacan lee con el escrito" y es el método que en su libro él mismo usa, por ejemplo, para abordar la cuestión de la histérica o de la cocaína en Freud. El acceso a la literalidad implica tener una posición subjetiva tal que permita que la lectura se deje incautar por el escrito, que deje que éste la "maneje a su antojo".[29] En una cierta posición, el escrito maneja la lectura y no al contrario. Dicho de otra manera, el escrito maneja al analista, no al revés.

En relación con esta posición de incauto,[30] en la que el analista no es el amo, podemos ubicar algo relacionado con la caída del nombre propio, la tercera condición que localizamos, la cual interviene también en la posibilidad de solucionar el síntoma y de llegar eventualmente a un final de análisis. En el testimonio, podemos leer que Lacan interviene en este sentido, favoreciendo que el nombre propio de *Gestapo* pueda caer. Intervenir de este modo, haciendo caer significantes amo, incluidos los que, aunque no sean nombres propios, subjetivamente ocupan ese lugar, implica que el analista mismo esté dispuesto a caer en un momento

28 Jacques Lacan, Lección del 23 de marzo de 1955, en *El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Argentina: Paidós, 1954-1955, p. 265.

29 Allouch, *Letra por Letra...*, pp. 26-27.

30 Allouch se refiere a Freud como el "incauto de la histérica", en *ibid*., p. 96.

dado. Es decir, del lado de éste se requiere una cierta posición subjetiva que permita hacer una clínica del escrito: es la destitución subjetiva.

Sobre ello, resulta esclarecedora la parte del testimonio a la que nos referíamos con la cuestión de la transferencia, la cuarta condición que planteamos. Hommel refiere que percibía en Lacan una cierta forma de mirarla, a la cual ella le da un sentido, en tanto que le parecía que le decía que con ese dolor tendría que vivir toda su vida. ¿Qué podemos extraer de esa parte del testimonio?, ¿quizá que Lacan no se ubicó en ningún momento como un redentor que la aliviaría de todo dolor? Tal vez, pero lo que es más relevante resaltar es que, más allá del sentido que Hommel le dio a eso o el que se nos ocurra darle nosotros, está el hecho mismo de que se topó con una mirada. Esto quizá nos permite leer que su analista estaba ahí como objeto *a*.

¿Cuál es el hilo conductor que articula las condiciones que permitirían hacer una clínica que se rija por la letra? La respuesta hay que buscarla por el lado de la posición del analista. Es importante preguntarnos si habría una disposición subjetiva que llevaría a insistir en el registro del sentido y otra, muy diferente, que permitiría ceñirse a lo literal; una que tienda a prolongar o perpetuar un análisis y otra que posibilite un final. Desde esta perspectiva, tener o no la posibilidad de realizar el ejercicio de someterse a la literalidad, dejarse engañar, abajarse, dejarse escrutinizar,[31] acoger lo fragmentario y lo contingente, hacer caer los significantes que funcionan como nombre propio, prestar su presencia en cuerpo, cada una de estas operaciones implica condiciones que conciernen a la subjetividad del analista y que apuntan a que él mismo haya realizado hasta el final la experiencia que lo lleve a recorrer el velo que recubre su propia división.

31 El *stooping* o abajamiento, junto con la cuestión del escrutinio, con respecto a la contratransferencia, temas desarrollados por Gloria Leff, en *Juntos en la chimenea. La contratransferencia, las "mujeres analistas" y Lacan*. México: Epeele, 2008.

Ejercicio: "Lectura de un desciframiento"[1]

☞ 3

Pola Mejía Reiss

No puedo estar de acuerdo con el nombre de este coloquio porque sin *Letra por letra...,* simplemente no habría podido darme a la tarea, durante varios años, de leer algunos escritos del gran bailarín ruso, Vaslav Nijinski. Sin embargo, el nombre del coloquio tiene el valor de la provocación, incita a la acción. Les propongo la siguiente: tomar fragmentos[2] que se refieren a uno de los escritos de Nijinski, el de su coreografía *La siesta de un fauno,* y ponerlos en correspondencia con fragmentos de *Letra por letra...*

Como todo juego, también éste requiere reglas. Las encuentro, esencialmente, en una advertencia de Jean Allouch en el prefacio: "Veinticinco años después", a la nueva edición en español del libro que ahora nos reúne. Ahí dice que *transcribir*, *traducir*, *transliterar* no son conceptos, sino operaciones. Que puede preponderar alguna, pero no funcionan aisladas, ya que se anudan en un ternario puesto en relación con el ternario *Real, Imaginario, Simbólico*, de Jacques Lacan.

Paso, entonces, al ejercicio: "lectura de un desciframiento".[3]

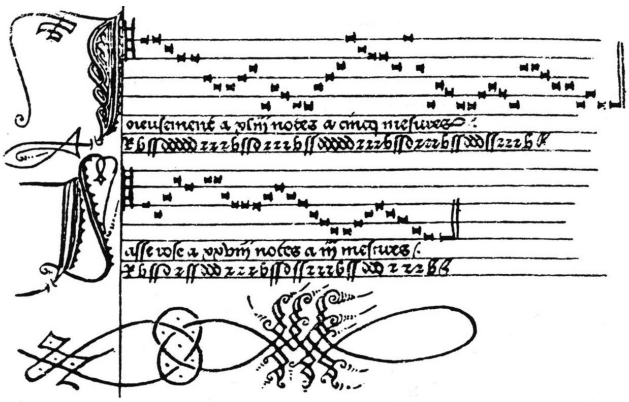
1 Texto presentado en el coloquio de la École lacanienne de psychanalyse: *Treinta años sin Letra por letra*, Ciudad de México, 30, 31 de enero y 1° de febrero de 2015.

2 Cfr. Pola Mejía Reiss, *El dios de la danza*. México: Me Cayó el Veinte, 2014.

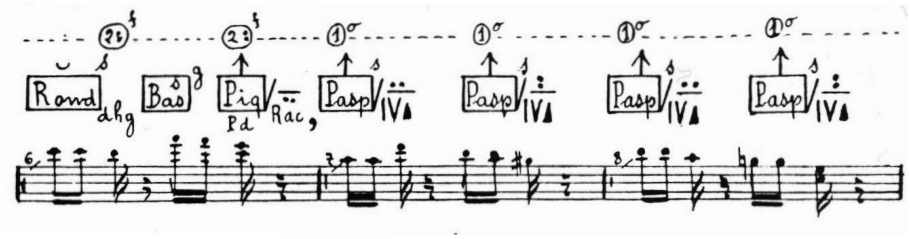
3 Cfr. Jean Allouch, "Prefacio. Veinticinco años después", en *Letra por letra. Transcribir, traducir, transliterar*. México: Epeele, 2009.

§

Para escribir danza, hay diversos alfabetos y sus sistemas respectivos. Se registran poco más de quinientos años de historia de notaciones de la danza, y es curioso lo que pasa: si bien fueron cayendo en desuso porque la danza para la cual fueron creadas cambió, algunos sistemas siguen vigentes. Por ejemplo, el de abreviaturas, que data de 1450, pudo servir para la creación de otra notación por abreviaturas, 480 años después. Me refiero al sistema de Antonine Meunier, prácticamente desconocido, pero que nos informa sobre otro rasgo curioso de la escritura de la danza: sólo ella, Meunier, ha usado esa notación. Es decir, que la singularidad puede ponerse en juego no sólo en la danza que se escribe, sino en cómo se escribe.



1450, *Libro de la danza*, de Margarita de Austria.



1931, Antonine Meunier.

En términos generales, el sistema de escritura por abreviaturas representa un buen apoyo para la memoria. No hay que perder de vista que la memoria del lector en cuestión, es de movimiento. Si un lego quiere saber el sentido, por ejemplo, de *Ar*, tiene que acudir a un bailarín. La respuesta que obtendrá, es en movimiento.[4]

¿La bailarina traduce? Si así fuera, ¿a qué se debe la imposibilidad de decirles qué es *arabesque*, o sea, mi necesidad de traer un video? ¿Habría bastado con una definición? Es una figura de danza en la que el cuerpo se alarga transversalmente, una pierna se apoya en el suelo y la otra está elevada y estirada hacia atrás, con un giro de la cadera. Digamos que esta definición puede dar una idea, pero si la ponemos junto al video, es claro que no habría podido decirles lo que son *arabesques* porque no sé bailar. La bailarina, en cambio, realiza una operación de lectura que nosotros, el público, podemos presenciar: con el escrito en su cuerpo, lee *Ar*, otro escrito.

¿Cómo se escribe en el cuerpo?

Para ensayar una respuesta, tomemos el camino que siguió la escritura de *La siesta de fauno* desde su creación (1910), hasta la puesta en escena de su reconstrucción (1989). El recorrido puede puntuarse en seis tiempos.

En un primer tiempo, Nijinski crea un inédito lenguaje de danza modelándolo en su propio cuerpo y en el de su hermana, Bronislava Nijinska. En palabras de ella:

> Estamos ensayando en la sala de nuestra casa. [...] Vaslav está creando su Fauno usándome como su modelo. Soy como un trozo de barro que él está modelando, dándole forma en cada posición y cambio de movimiento.[5]

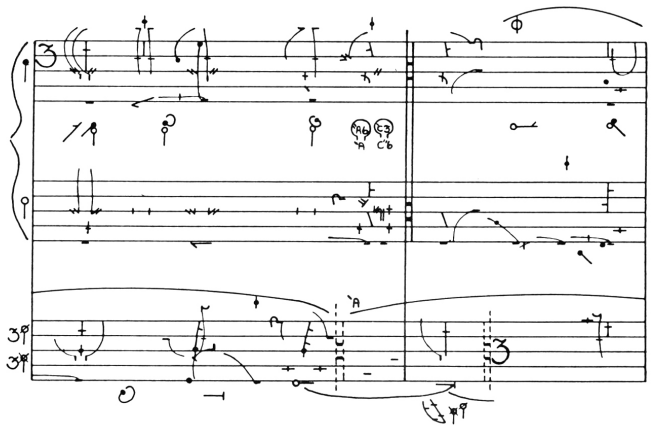
En este primer tiempo, Nijinski traza el trazo. Crea una poética.

En un segundo tiempo, viene el montaje del ballet para un fauno y siete ninfas, donde se escribe de cierta manera. A este respecto, resulta

4 Véase *Insight: Ballet Glossary-Arabesque*, en <https://www.youtube.com/watch?v=SmRrf-m1ihGg>.

5 Bronislava Nijinska, *Early Memoirs*. Durham: Duke University Press, 1992, p. 316.

instructivo otro sistema de escritura de la danza, el visual. Así se ve la notación visual de Benesh, en la que está escrito buena parte del repertorio del Royal Ballet:



1956, Benesh.

Los signos describen el movimiento. Su principio de escritura proviene de lo que opera en el montaje de un ballet: para inscribir movimientos en su cuerpo, es decir, para leerlos, el bailarín requiere que la imagen que escribe, el cuerpo del coreógrafo, no esté enfrente, sino a su lado; es decir, que no se inviertan izquierda y derecha como en la imagen especular.[6]

Eso es lo que hace Nijinski cuando monta *La siesta de un fauno.* Pero si bien escribe con la imagen en el montaje, ése no fue su principio cuando escribió su ballet en el papel: para ello inventó un alfabeto.

Entonces, ¿no interviene un alfabeto en el montaje de *La siesta de un fauno*? Nijinski parece indicarnos que no, puesto que fue la acción de su propio cuerpo la que escribió —trazo por trazo— en otros cuerpos.

6 Los pioneros del sistema visual a mediados del siglo XIX, Zorn y Saint-Leon, escribían las partituras desde el punto de vista del público. Los bailarines tienen dificultad para leerlos porque les estorba la inversión de izquierda y derecha. La importante aportación de Joan y Rudolf Benesh consistió en escribir desde el punto de vista del bailarín, es decir, apegándose a la manera de escribir en el montaje.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 72 19/05/17 13:33

Podemos darnos una idea de lo que exigía a esos otros cuerpos con este testimonio de la bailarina Ida Rubinstein, que definitivamente se negó a ser una de las ninfas:

> No había un solo movimiento natural, un paso normal [de ballet clásico] en toda mi parte; todo estaba torcido. Si mi cabeza y mis pies iban hacia la derecha, mi torso tenía que ir hacia la izquierda. Nijinski pedía lo imposible. Si hubiera cedido a su dirección, me habría dislocado cada articulación del cuerpo [...].[7]

El hecho de que Nijinski pasara de esta escritura inédita en el cuerpo, a escribirla en el papel, pone de manifiesto que una coreografía puede producir una ortografía singular. La regla del juego de este tercer tiempo de escritura, es que tiene que repetirse en la partitura el mismo trazo coreográfico que en el montaje. Es decir, que un signo de una escritura, para ser ese signo (trazo coreográfico), tiene que articularse como otro signo en otra escritura.

Eso fue lo que hizo Nijinski cuando escribió su ballet. Recurrió a su memoria corporal. Pero no estaba en juego la imagen, sino la inscripción de los trazos en el cuerpo. Del escrito en su cuerpo, pasa al escrito en el papel sin que intervenga la imagen. A cada trazo en su cuerpo corresponden una serie de signos de su alfabeto. Se diferencia del sistema visual porque no describe el movimiento. Al escribir la partitura, lee su cuerpo analizando el movimiento.

Su sistema proviene del que creó Vladimir Stepanov. Fue el primero que adaptó los signos musicales para que pudieran servir a la escritura del movimiento. Su notación se basa en un análisis de las posibilidades del movimiento a partir de las articulaciones: direcciones básicas, flexión, extensión, rotación, abducción (cuando el movimiento aparta un miembro del eje del cuerpo) y su contrario, aducción. Buena parte del repertorio

7 Jean-Michel Nectoux, "Portrait of the Artist as Faun", en Jean-Michel Nectoux, ed., *Afternoon of a Faun. Mallarmé, Debussy, Nijinsky*. Nueva York: The Vendome Press, 1987, p. 23.

del Teatro Mariinski de San Petersburgo, está escrito en la notación de Stepanov, que fue la que Nijinski aprendió en la Escuela de los Teatros Imperiales en San Petersburgo.

Sin embargo, si bien adoptó de Stepanov las notas musicales como cifras de movimiento, Nijinski inventó una escritura propia.

La historia de la partitura comenzó en 1914. La Gran Guerra sorprendió a Nijinski en Budapest, en casa de su suegra, donde tuvo que permanecer dos años en prisión domiciliaria por ser ruso. No tenía condiciones para bailar, pero se mantuvo ligado a la danza escribiendo *La siesta de un fauno*. Cuenta la leyenda que un día, llegó un detective. Nijinski tenía que ir con él a la comandancia de policía. Había evidencia de que en su escritorio se encontraba un manuscrito que era un plan de guerra. ¡Pero es una coreografía! Nijinski tendría que demostrarlo o sería juzgado en una corte militar. Matemáticos y músicos se reunieron con él, y constataron que efectivamente se trataba de la escritura de un ballet.

No volvió a saberse del manuscrito hasta 1956. Romola, esposa de Nijinski, accedió a darle una copia a la coreógrafa Ann Hutchinson, junto con cuatro cuadernos de apuntes de danza que Nijinski hizo entre 1917 y 1918. Hutchinson intentó comparar las diferencias entre los cuadernos y la partitura, pero eso no la llevó a nada. Lo mismo les pasó a Noa Eshkol en 1970 y a Claudia Jeschke en 1974.

Hutchinson y Jeschke siguieron trabajando juntas. Tenían esperanzas de que el sistema de Stepanov les diera las claves. En 1978, pudieron contar con su traducción al inglés, pero tampoco este intento fructificó. Nijinski no indicó claves de lectura y, además, la danza ahí escrita no tenía nada que ver con el ballet clásico.

Cuando Nijinski murió en 1950, Romola depositó un arcón con escritos de él en la Ópera de París. Las coreógrafas no tuvieron acceso a esos escritos sino hasta 1987. Ahí encontraron, como ellas mismas dicen, la "Piedra Rosetta".[8] Nijinski también había escrito ballet clásico.

8 Cfr. Ann Hutchinson Guest y Claudia Jeschke, *Nijinsky's Faune Restored*, en Ann Hutchinson Guest, ed., Language of Dance Series No.3. Ámsterdam: Gordon and Breach, 1997.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 74 19/05/17 13:33

Se trataba de unos apuntes de las clases de su maestro Enrico Cecchetti —quien, por cierto, en sus principios de enseñanza pone énfasis en el análisis del movimiento. Afirma Claudia Jeschke:

> Claramente está también la tendencia al análisis del movimiento y, en consecuencia, de una enseñanza impregnada más bien por lo anatómico, funcional, técnico, que por lo estilístico.[9]

Estos apuntes fueron el punto de partida para descifrar sus signos, puesto que Hutchinson y Jeschke también leen ballet clásico, es decir, lo bailan.

En la escritura de Nijinski de los ejercicios de barra y los *enchaînments* (sucesión que forma una frase coreográfica), las coreógrafas hallaron las cifras para la dirección de los movimientos. Las de la dirección en el escenario, las hallaron en los *croisé* (torso y cabeza de frente al público, brazos abiertos y una pierna cruza estirada y en punta); *effacé* (lo contrario: las piernas se abren en vez de cruzarse y el brazo, orientado hacia el público, deja semi-oculto el rostro) y en la notación de las *pirouettes* (giros sobre una pierna). *Échappé en pointe* (las piernas se escapan una de otra) permite reconocer que la nota oblonga se usa para escribir el total contacto del pie con el suelo. Cuando un bailarín sale de escena, Nijinski usa el signo que en música escribe el silencio.

Así en adelante, las coreógrafas pusieron en correspondencia un escrito: *enchaînments, croisé* y *effacé, pirouettes, échappé en pointe*, etc., con otro escrito: los apuntes de Nijinski.

En los de las clases del maestro Cecchetti no había notación del movimiento de la cabeza. Pero la hallaron en el otro manuscrito que se encontraba en el arcón, las anotaciones del movimiento de las figuras de cierto relieve de Luca della Robbia, del siglo XV. Las coreógrafas contaban ya con un repertorio de convenciones que les permitió ubicar a qué parte del relieve se refería Nijinski.

9 Claudia Jeschke, "Russische Bildwelten in Bewegung. Bewegungstexte", *Schwäne und Feuervögel. Die Ballets Russes 1909-1929*. Munich: Henschel, 2009, p. 73.

Luca della Robbia, Francia.

A partir de esta primera serie de correspondencias, las coreógrafas procedieron a cifrar *La siesta de un fauno*, es decir, a leer el ballet escribiendo otra partitura. Usaron un sistema de escritura totalmente diferente al de Nijinski, llamado escritura Laban. En esta primera etapa de su trabajo —cuarto tiempo de escritura— pasaron del papel al papel.

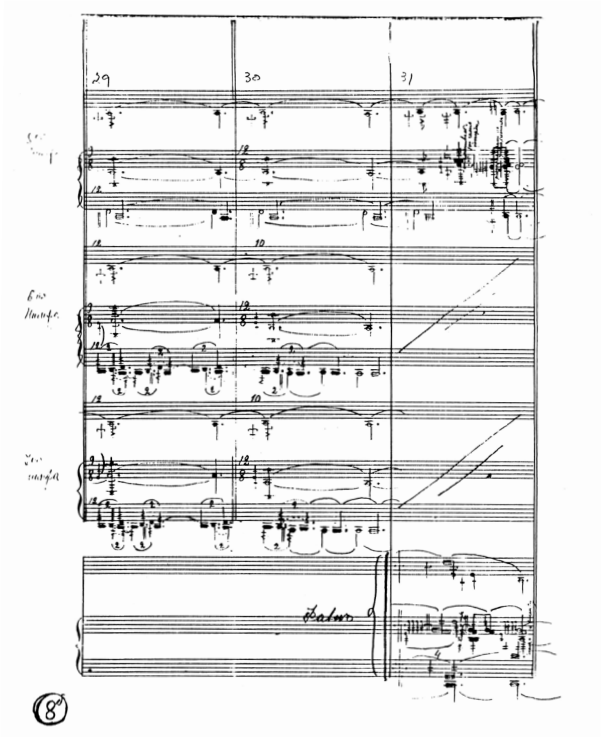
Rudolf von Laban fue creador de uno de los primeros sistemas de escritura con símbolos abstractos (1928). Se trata de un extenso y minucioso alfabeto que escribe el movimiento en general. Actualmente, su uso es bastante generalizado en escuelas y compañías de danza, en las terapias dancísticas (cuya invención se atribuye a Laban), en la gimnasia y la acrobacia.

En la escritura Laban, el movimiento del cuerpo se organiza a partir del centro gravitacional. Hace progresiones al transferir el peso de una parte del cuerpo a otra. Con el dominio de la musculatura, el peso

del cuerpo puede ser sostenido no sólo por los pies, sino por las rodillas, las manos, la cabeza, a partir de la línea central.

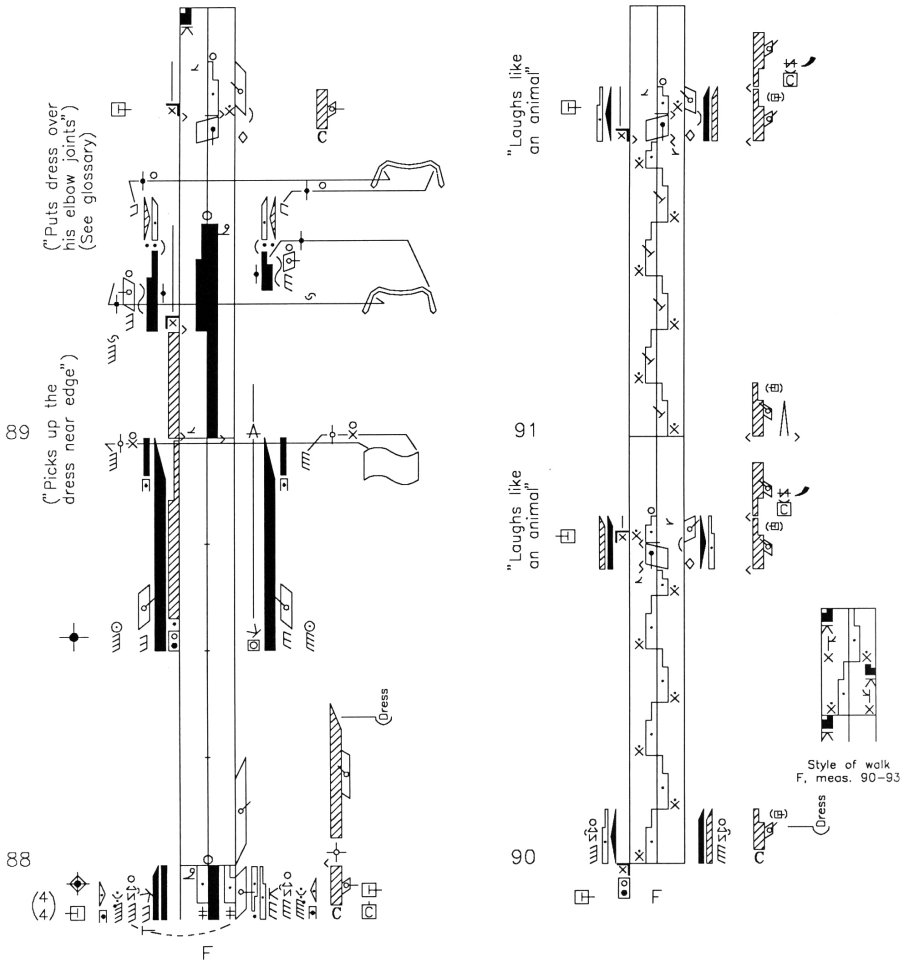
Nijinski entiende el cuerpo de otra manera. Si para Laban el movimiento se ordena a partir del eje simétrico, para Nijinski lo produce un cuerpo cuyas partes son capaces del mismo tipo de movimiento. Para escribirlo se sustenta en las articulaciones (incluidos los nudillos y los dedos de los pies), que son materia de una detalladísima sintaxis. En la historia de la notación dancística, Nijinski creó el primer sistema de escritura basado en el análisis del movimiento de todo el cuerpo.[10]

El cifrado de las coreógrafas consistió en hacer corresponder a cada signo de "escritura Nijinski" un signo de "escritura Laban".



Escritura Nijinsky.

10 Cfr. Claudia Jeschke, "A Simple and Logical Means. Nijinsky, the Spirit of the Times, and Faun", en Nectoux, ed., *Afternoon of a Faun. Mallarmé, Debussy, Nijinsky*", pp. 107-114.



Escritura Laban (se lee de abajo hacia arriba).

Su lectura fue textual; en otros términos, subordinada al escrito.

Esta manera de leer tiene consecuencias importantes. En el caso de *La siesta de un fauno* fue capaz de poner en evidencia una distorsión que afectó la fantasía teatral de Nijinski, él que había declarado a la prensa: "Un falso acento, y todo el valor decorativo de la producción se destruye.

En el caso de *La siesta de un fauno* esto es particularmente importante, y la precisión matemática debe marcar cada minuto de la acción".[11]

El falso acento consistió en que se acuñó un concepto para definir su novedosa estética: "angular". A la hora de bailar, éste concepto se traduce en rasgos característicos y deliberados que afectan la relación entre el movimiento y la música, la trama, la dicción del ballet.

Una de las distorsiones más notables es la forma de caminar del Fauno. Lo que las coreógrafas leyeron, el específico ángulo de flexión del tobillo del que depende la forma de caminar del Fauno, se convirtió en un exagerado apoyo sobre el talón. Hasta una explicación lógica adquirió esta distorsión, diciendo que Nijinski hacía lo contrario que en la danza clásica en la que la punta toca primero el piso. Hutchinson y Jeschke afirman que si Nijinski hubiera querido movimientos así, su sistema de escritura tenía cómo indicarlos, lo cual no hizo.

"Angular" apareció desde las primeras crónicas del ballet. Los brazos pueden dar una idea de las circunstancias en que fue acogido. El público de 1912 estaba acostumbrado a una forma: los *port de bras*, el movimiento de los brazos que expresa la clásica gracia del bailarín. Los brazos del Fauno, en cambio, rompían con esa gracia, muchas veces llevaban el codo en un ángulo de 90° y la mano plana. Este trazo coreográfico puede hacerse de manera tensa para subrayar deliberadamente lo angular, o justamente no, como lo dice este testimonio de la bailarina Lydia Sokolova:

> [...] tenías que mantener tus manos y brazos en un perfil plano: para hacer esto era necesario relajar mano y brazo, porque si forzabas o apretabas el gesto, la muñeca caía hacia atrás y la línea recta de codo a dedos se perdía.[12]

11 *Pall Mall Gazette*, vol. 15, núm. 2 (1913); Nesta MacDonald, *Diaghilev Observed by Critics in England and the United States*, 1911-1929. Nueva York: Dance Horizons/ Dance Books, 1975, p. 78.

12 Lydia Sokolova, *Dancing for Diaghilev*, cit. en Hutchinson y Jeschke, *Nijinsky's Faune Restored, Schwäne und Feuervögel. Die Ballets Russes 1909-1929*, pp. 17, 40-41.

El fauno, fotografía del Barón de Meyer (1912).

Y como puede leerse el trazo en las fotografías del Barón de Meyer: "Angular" no era el cuerpo danzante que Nijinski creaba.[13] "Angular" había transformado su fantasía teatral. Podemos afirmarlo así gracias a la subordinación de Hutchinson y Jeschke al texto de Nijinski, la cual nos permite distinguir el escrito de lo imaginado en torno a él.

Su desciframiento culminó en diciembre de 1989 con el reestreno de *La siesta de un fauno* en la Julliard School, setenta y siete años después de

13 Incluso, a decir de Hutchinson, la célebre versión de Nurejev en homenaje a Nijinski peca de "angular" [*Nureyev and The Joffrey Ballet in Tribute to Nijinsky*, A production of Thirteen /WNET in association with the British Broadcasting Corp., grabado en agosto de 1980. VHS].

su estreno en París. Desgraciadamente no contamos con una filmación, a disposición del público, de la puesta del ballet (nunca la pude obtener del Joeffrey Ballet). Nos privan de presenciar el pasaje del papel (en escritura Laban), al cuerpo, quinto tiempo de escritura.

Llegamos al sexto, que en realidad vendría siendo un tiempo cero, puesto que fue anterior a la sucesión de cinco.

En octubre de 1910, cuando comenzaba a concebirse su coreografía, Nijinski hizo una visita al museo de Louvre con Serguéi Pávlovich Diághilev (creador y director artístico de los *Ballets Russes,* la compañía de danza donde Nijinski fue el *dios de la danza*) y con León Bakst (escenógrafo y vestuarista de la compañía). Fueron a la sección de vasijas griegas antiguas del museo.

Así como en las vasijas, en la coreografía las figuras son siluetas, no la masa corporal. Se mueven de perfil, en línea paralela, claramente separadas del fondo. En palabras del poeta Hugo von Hoffmannstahl:

> Cada gesto se ve de perfil. Todo se reduce a su desnuda esencialidad, el instinto con increíble energía; cada actitud, cada expresión es indispensable y efectiva.[14]

14 Hugo von Hoffmannstahl, Berliner Tageblatt, 1912; Nectoux, ed., *Afternoon of a Faun. Mallarmé, Debussy, Nijinsky,* p. 53.

El estreno de *La siesta de un fauno* provocó gran conmoción. El connotado crítico Gaston Calamette, publicó un artículo: *A faux Pas*, que fue refutado por Auguste Rodin en otro artículo: *La rénovation de la danse*.

En el primero habló la indignación:

> Aquellos que usan términos como "arte" y "poesía" en referencia a tal espectáculo se están riendo de nosotros. No es ni una graciosa égloga ni una profunda pieza de teatro. Se nos ofreció un Fauno indecoroso que perpetró viles, bestiales movimientos eróticos y gestos repugnantes y desvergonzados —nada más que eso.[15]

Nijinski y Nijinska, fotografía del Barón de Meyer.

El segundo, en cambio, nos permite reconocer una operación de lectura que hizo Nijinski. Dice Rodin:

> No debe sorprendernos ver esta égloga de un poeta contemporáneo situada en Grecia antigua; la transposición es una feliz oportunidad de impregnar la gestualidad arcaica con la fuerza de una voluntad expresiva.[16]

15 Gaston Calamette, "A Faux pas", *Le Figaro*, 30 de mayo de 1912; Nectoux, ed., *Afternoon of a Faun. Mallarmé, Debussy, Nijinsky,* p. 47.

16 Auguste Rodin, "La Rénovation de la danse", *Le Matin*, 30 de mayo de 1912... Nectoux, ed., *Afternoon of a Faun. Mallarmé, Debussy, Nijinsky,* p. 51.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 82 19/05/17 13:33

Transposición se define en el Diccionario de la Real Academia como "poner a alguien o algo en lugar diferente del que ocupaba". Las figuras de las vasijas, en calidad de huellas, fueron leídas por Nijinski como plástica del movimiento. A diferencia de los pasajes del cuerpo al cuerpo, del cuerpo al papel, del papel al papel y del papel al cuerpo, en los que predomina la transliteración, en este tiempo cero predomina la transcripción. La plástica del movimiento así creada corresponde, en términos fonológicos, a la dicción.

Diághilev propuso para esta plástica el *Prélude à l'Après-midi d'un Faune* de Claude Debussy. En ese mismo octubre de 1910 se entrevistaron con él y estuvo de acuerdo en que su música (inspirada en la égloga de Mallarmé) se convirtiera, también, en un ballet.

§

Para concluir, un cabo suelto: si recuerdan, cuando Romola entregó a las coreógrafas el manuscrito de *La siesta de un fauno*, iba acompañado de otros cuatro cuadernos de apuntes de danza que Nijinski hizo entre 1917 y 1918. Fue infructuoso todo intento de ponerlos en correspondencia con la partitura. Aún hoy permanecen ilegibles: la danza ya no se localiza. Hay una falla en la escritura del cuerpo al papel. Me parece que Claudia Jeschke la localiza cuando hace esta observación:

> Se interpreta aquí [en los cuadernos] una visión minimalista del movimiento que sitúa la articulación y formulación de principios en el punto central de la descomposición [...].[17]

Si la unidad imaginaria del cuerpo danzante se articula en el nivel del escrito, en los cuadernos, en cambio, ya no se lee la conjunción entre las

17 Jeschke, "Russische Bildwelten in Bewegung. Bewegungstexte", en Nectoux, ed., *Afternoon of a Faun. Mallarmé, Debussy, Nijinsky,* p. 76.

formas reales del cuerpo y las formas imaginarias, la continua transformación del cuerpo orientada por la danza. La escritura del movimiento se ha descompuesto hasta disolverse.

Nijinski salió de escena para siempre en 1919. Bailó por última vez en su vida a la edad de veintinueve años. "Yo soy un artista cuya voz es danza", afirmó en su último testimonio escrito.[18] Se quedó en silencio, sin voz. Su cuerpo pasó de los teatros a otro escenario: la inmovilidad en las clínicas psiquiátricas —durante treinta años.

18 *Vaslav Nijinsky*, *The Diary of Vaslav Nijinsky*, ed. de Joan Acocella. Nueva York: Farrar, Straus & Giroux, 1999. Por una parte, el nombre del autor forma parte del título; y por otra, este no es el título que Nijinski puso a su libro. Él quería que se llamara: *Sentimiento*. Ninguna de las ediciones que existen lo tiene).

De *amoxtli*, de escrituras*

☞ 5

Estefany Pedraza Morón

In noncuicaamoxtlapal,
noconzocouhtimani,
nixochialotzin,
nontlatetotica,
in tlahcuilocalitic.

In tlacuilolcalli

Yo canto las pinturas del libro
lo voy desplegando
soy cual florido papagayo
mucho es lo que hablo
en el interior de la casa de las pinturas.

En la casa de las pinturas

Manuscrito de cantares mexicanos[1]

Introducción

El llamado "encuentro de dos mundos" se refiere al suceso cuando europeos y los ahora llamados americanos se encontraron. Se nombró Viejo y Nuevo Mundo a dos regiones que hasta ese momento no se habían topado. Hasta 1492, año en que Cristóbal Colón, según el registro histórico, llegó a América, los europeos no tenían conocimiento de las nuevas tierras que posteriormente plasmaron en sus mapas. En contraste, los habitantes de Europa, a lo largo de varios siglos, al adentrarse en el mar Mediterráneo,

* Invitamos al lector a leer este artículo en voz alta (n. del ed.).

1 Miguel León-Portilla, V. Rojo, C. Bracho, y M. Uribe, *La tinta negra y roja*: *antología de poesía náhuatl*. México: Ediciones Era, 2013.

pudieron observar a diversas personas, culturas y lenguas. De hecho, la cultura griega constituye aún un parámetro para la cultura europea sobre mitología, escritura y referencias para ubicarse y relatar el mundo. Pero el Viejo Mundo no es sólo Europa, sino también las regiones de Asia y África, hacia donde los europeos emprendieron expediciones; es decir, estos encuentros con otros distintos se incluyeron paulatinamente en la cultura y en la experiencia europea.

Sin embargo, el acontecimiento de 1492 fue una experiencia radical, según los propios relatos de los protagonistas. Miguel León-Portilla, en *Imágenes de los otros en Mesoamérica antes del encuentro,* afirma que lo fue debido a que tanto para los "europeos" como para los "indígenas" de América, este "encuentro" se llevó a cabo después de milenios y en ninguno de los dos casos esos habitantes tenían *conocimiento* de los otros al entrar en contacto.

Asomarse al Valle del Anáhuac antes de 1519, fecha en la cual Hernán Cortés desembarcó en Cozumel, es algo que sólo se puede hacer por medio de los testimonios escritos y orales que se tienen de este acontecimiento que todavía se conservan estos testimonios de la vida de los habitantes de dicha región y regiones aledañas, principalmente de las culturas nahuas, mayas y mixtecas.[2] Podemos encontrarlos en los códices o libros indígenas que se libraron de las destrucciones en el periodo llamado de "la conquista" y, posteriormente, en textos cuya escritura se realizó a partir de la tradición oral y en las lenguas originarias, como el náhuatl, en las cuales fueron contados, registrados y escritos —ahora ya con el alfabeto latino— desde los primeros años del siglo XVI.

I. *Amoxtli*, códices

Los códices son una escritura, que prescindía de la relación entre las palabras y un registro alfabético en su trazo; aún más, los códices son

2 Miguel León-Portilla, *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética*. Ciudad de México: FCE, 2000, pp. 31-32.

registros hablados y pictográficos.[3] Esto es algo que es preciso destacar, pues tradicionalmente se ha considerado que los diversos pueblos originarios de lo que hoy es llamado América Latina no tenían "sistemas de escritura", y eso se cree porque la noción de escritura en Occidente se suele asociar solamente al registro alfabético, es decir, a su propio sistema de escritura.

Los *tlacuilos*[4] eran personas que registraban los acontecimientos más importantes de la vida de México-Tenochtitlán. Lo llevaban a cabo a través de una escritura pictográfica[5] sobre diversos materiales, principalmente pieles de animales o distintos papeles elaborados con materiales orgánicos, como fibra de maguey o papel *amatl. Amoxtli* es la palabra náhuatl para designar a estos libros, "*amoxtli* comunica esta idea. Derivada de *ama(tl)* y *oxitl,* significa literalmente *hojas de papel pegadas*",[6] ahora llamados códices, y estaban en las *amoxcalli,* casas de los libros. Los códices son una forma de escritura, donde la pintura y la escritura convergen. La palabra náhuatl *tlacuiloliztli*[7] designa *el acto de escribir o pintar*.

Los pueblos nahuas, mixtecas y mayas, por nombrar algunos, poseían un sistema de escritura logosilábica, con características muy particulares; se llama así a este tipo de escritura, porque utiliza símbolos pictóricos que se relacionan con símbolos silábicos y tienen un valor fonético que se ubica en los glifos. Éstos pueden dividirse en dos: los logogramas, que refieren a palabras completas y grafemas que tienen un carácter silábico. Estos se pueden combinar con un resultado similar a los "cartuchos" de la escritura egipcia.

3 "Introducción a esta edición digital del *Códice Boturini*", *Códice Boturini*, en <http://www.codiceboturini.inah.gob.mx/approaches_text.php?textID=7>, consultado el 17 de septiembre de 2016.

4 Señores, sabios y pintores, escribientes.

5 También se le puede llamar escritura pictoglífica o ideográfica.

6 Miguel León-Portilla, *El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética,* p. 27.

7 Marc Thouvenot, *Diccionario náhuatl-español,* basado en los diccionarios de Alonso de Molina con el náhuatl normalizado y el español modernizado, Instituto de Investigaciones Históricas, en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/diccionario/nahuatl.html>.

Sobre la construcción de estos textos y su escritura existen diversas posturas, Eugenia Gutiérrez González, en *El método Lacadena en el desciframiento de la escritura jeroglífica náhuatl,* sostiene que se trata de textos jeroglíficos, que no corresponden a una sola escuela narrativa, sino a varias, como la texcocana, la mexica-tlaltelolca, la de Tlaxcala, y las de Huejotzinco y Cuauhtinchan en Puebla. La autora contrasta la lectura de diversos investigadores:

> Boone, Elizabeth H., sostiene que "no se trata formalmente de una escritura sino de un sistema pictográfico en el que sólo se registran fonéticamente frases nominales, topónimos y fechas". Hanns J. Prem sostiene que "la llamada escritura náhuatl nunca fue un sistema completo", opina que no estuvo ligada a ningún idioma en particular y señala que está estructurada a partir de "palabras aisladas" que no constituyen textos (Prem 2008: 14).
>
> De hecho, Prem considera que el corpus náhuatl es muy limitado. Otros investigadores proponen abordar la discusión acerca de la existencia de una escritura náhuatl hablando de sistemas de registro de la palabra donde una narrativa pictográfica estructura unidades discursivas que sólo pueden interpretarse cuando se tiene acceso a los códigos de configuración gráfica o bien, de sistemas pictográficos donde el fonetismo se debe a la influencia de los conquistadores españoles.[8]

Elizabeth Boone, en *Introduction: Writing and Recording Knowledge*, aporta un dato interesante:

> las historias pictóricas están más cerca de ser guiones, y la relación con los lectores se parece más a la de un 'libreto' de una obra teatral con los actores que la interpretan. Los códices aztecas eran leídos en voz alta a una au-

8 Herrera, 2009, y Galarza, 1990, cit. en Eugenia Gutiérrez González, "El método Lacadena en el desciframiento de la escritura jeroglífica náhuatl", *Kin Kaban*, núm. 3 (enero-junio de 2013): pp. 25-31, en <http://www.ceicum.org/datos/2013-1/PDF/Eugenia-Gutierrez-k3.pdf>.

> diencia, eran representados y sus imágenes eran exaltadas y embellecidas en la ejecución oral de la historia completa. Las historias pictóricas eran pintadas específicamente para ser el texto base de un acto performático.[9]

Por su parte, en el texto *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, León-Portilla comenta que los *amoxtli* escritos pictográficamente, se suelen pensar sólo como un "recurso nemotécnico" para "recordar" la tradición oral y, va más allá: éstos eran portadores de simbolismos, y no sólo eso, los signos glíficos estaban presentes, por lo que eran una escritura logo silábica, como ya dijimos.

Ambas posturas no se contraponen, *Boone se refiere al acto de lectura de esa escritura; León-Portilla al tipo de escritura*.

§

Los *tlacuilos* estudiaban en el *Calmécac* o bien en el *Telpochcalli*.[10] El *Calmécac* era la escuela adonde acudían los hijos de los nobles. Sin embargo, también podían acudir los hijos de los artesanos; si eran talentosos, eran preparados para el sacerdocio o para cargos políticos, tenían conocimiento de música, historia, escritura y pintura. "Requerían una disciplina especial, como la enseñanza del culto a los dioses, conocer la escritura, costumbres y tradiciones, astrología y lectura de sueños".[11] Se considera que estas escuelas eran complementarias y eran parte de la vida comunitaria de los mexicas;

9 Elizabeth Boone Hill y Walter Mignolo, *Writing without Words: Alternative Literacies Mesoamerica and the Andes*. Durham: Duke University Press, 1994, p. 71, cit. en INAH, "Introducción a esta edición digital del Códice Boturini", *Códice Boturini*, en <http://www.codiceboturini.inah.gob.mx/approaches_text.php?textID=7>, consultado el 4 de julio 2016.

10 Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, libro III, cap. VIII.

11 Fray Bernardino de Sahagún, "El Calmécac", en *Suma indiana*. México: UNAM, 1992, pp. 87-92. cit. en Jerónimo Hernández, *El estado en México 1521-2005*. México: Plaza y Valdés, 2005, p. 20, en <https://books.google.com.mx/books?id=5DzrcKhk9NsC&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>.

al no existir las clases sociales no había escuelas especiales para los nobles. El *Telpochcalli* era una escuela de lazos consanguíneos, se educaba para la vida comunal, que implicaba la religión, la cultura y las actividades diarias, pero principalmente se impartía la educación a los guerreros.[12]

Esta forma de enseñanza y registro se llevó a cabo en México-Tenochtitlán antes de la llegada de Hernán Cortés. Posteriormente, tras la caída de esta ciudad el 13 agosto de 1521 y la quema de los *amoxtli*, se siguieron escribiendo códices, con la particularidad de que se incorporó el registro alfabético en ellos.

Los *amoxtli* eran numerosos, según el relato de Bernal Díaz del Castillo, por lo que a los evangelizadores "les impresionó vivamente encontrar con frecuencia las Amoxcalli o 'casas de códices', así como a los sabios o escribanos que las tenían a su cargo".[13] En *Los antiguos mexicanos*, León-Portilla se refiere a los *amox*, estos libros tan diversos en su contenido, según refieren los cronistas de principios del siglo XVI, y observa que eran para el mundo náhuatl un complemento de la *italoca*, es decir, "lo que se dice de alguien o de algo". Un poeta náhuatl, refiriéndose a los *amox*, señala: "En los códices están escritos vuestros cantos, por eso los desplegáis junto a los atabales".

Los *amoxtli,* entonces, no eran meros libros históricos o cronológicos, pues en ellos se escribían recuerdos, historias transmitidas oralmente y también cantos.

En los *amoxtli*, la materialidad del libro era importante. Era relevante cómo se sentían al tacto: la sensación de cada material, en donde se plasmaba lo escrito era singular, dependiendo del "tenor acuático del *amoxtli*, el árbol de amate, el maguey, el venado, etc., establecerían distinciones que permeaban semiológicamente el relato aducido".[14] Los *amoxtli*, no eran sólo hojas, quienes los tocaban y leían podían establecer

12 *Ibid*., p. 98.

13 Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos*, 23, en <http://www.olimon.org/uan/antiguos-mexicanos.pdf>.

14 "La escritura pictográfica náhuatl prehispánica", *Códice Boturini*, en <http://www.codice-boturini.inah.gob.mx/approaches_text.php?textID=4#sdfootnote5sym>, consultado el 20 agosto de 2016.

un "vinculo táctil" con el material con el que se habían elaborado y su contenido, por lo cual iba más allá de sólo la imagen plasmada en ellos. Toda esta dimensión sensorial escapó a los españoles, que rápidamente los asimilaron a lo que conocían: Bernal Díaz del Castillo habla de los *amox* como "cogidos a dobleces, como a manera de paños de Castilla".

Aparte de los *tlacuilos,* existían los *tlamatinis*; en ocasiones no se hace la distinción entre ellos, o bien se toma a estos últimos como filósofos, asimilándolos, de nuevo, a la tradición griega. Sin embargo, el *tlamatini,* que también podía hacer de *tlacuilo,* era "el que sabe algo", un sabio náhuatl; y el *Códice florentino* lo llama "el que posee el *amoxtli* y las tintas negra y roja".[15] Más que hablar acerca de "el ser del mundo", como los filósofos griegos, la sabiduría de los *tlamatinis* daba indicaciones sobre el orden del mundo y el porvenir.

¿Cómo se leían los *amoxtli*?

En 1524, llegaron los doce franciscanos que Hernán Cortés recibió en Otumba. Éstos habían sido enviados para evangelizar y fueron sus aliados. Cuando empezaron a hacerlo, cuestionaron a los "indígenas" sobre si tenían *conocimiento* del "verdadero dios". Dijeron que no lo sabían, pero que había otros "que eran poseedores de la sabiduría. Entre ellos describieron tanto como los maestros de la palabra, como de aquello que estaba registrado en sus libros".[16]

15 Bernardino de Sahagún, *Códice florentino.* 1979, vol. III, lib. X, fol.19 v., cit. en Miguel León-Portilla, *El destino de la palabra* 27. Al hablar de tinta negra y roja, se hace referencia a un difrasismo que se refiere a la sabiduría. Un difrasismo es cuando se integran dos vocablos y en esa cercanía emerge otra idea que permite leer lo que intenta significar.

16 Bernardino de Sahagún, *Coloquios y doctrina christiana... Los diálogos de 1524 según el texto de Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas.* México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986, p. 75, cit. en Miguel León-Portilla, *El destino de la palabra...,* p. 27.

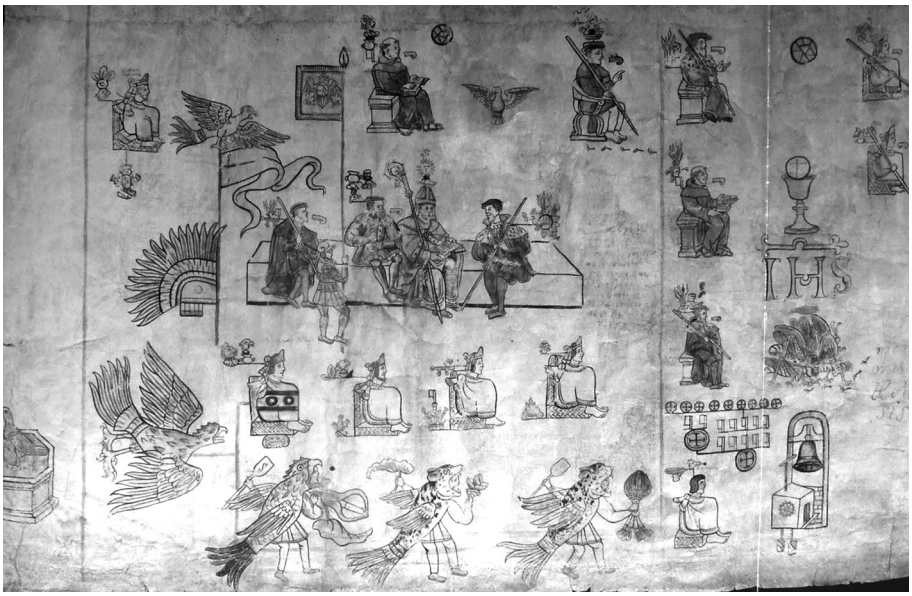
Y, aquí
están los que aún son nuestros guías...
Los sacerdotes ofrendadores, los que ofrendan
el fuego...
Sabios de la palabra.
Los que están mirando [leyendo],
los que cuentan [o refieren lo que leen]
los que despliegan [las hojas de] los libros,
la tinta negra, la tinta roja,
los que tienen a su cargo las pinturas.
Ellos nos llevan,
nos guían, dicen el camino.
Los que ordenan
cómo cae el año,
cómo siguen su camino la cuenta de los destinos y los días,
y cada una de las veintenas.[17]

Cuando estos sabios, los *tlamatinis*, llegaron con los franciscanos para hablar de sus creencias y libros, de acuerdo con lo registrado en el *Códice florentino*, estaban entre los que llegaron los "que enseñaban a los jóvenes todos sus cantos, los cantos divinos, el *teocuicatl*, siguiendo el camino del libro (*amoxohtoca*)".[18] *Amoxohtoca*, refiere a *amox*(*tli*), "libro" y *oh-toca*, "seguir el camino". El camino a seguir era el *amoxtli*, se usaban los ojos para seguir las pinturas sosteniendo el libro, considerando su material, así los *tlamatini* siguen con la mirada lo escrito: las pinturas, los caracteres, lo que se ha llamado "secuencias pictoglíficas del códice". Los cantos correspondían a lo que se transmitía oralmente. *La lectura de los amoxtli se puede ubicar entre lo escrito en ellos, y lo que se expresaba mediante la voz y el cuerpo.*

17 *Ibid.*, p. 27.
18 *Ibid.*, p. 28.

Paso espontáneo del *amoxtli* a la escritura alfabética

En 1528, vio la luz *Unos anales históricos de la nación mexicana*, obra escrita en náhuatl por autores anónimos, en Tlatelolco. El testimonio que se puede leer en este texto deja ver un hecho que Miguel León-Portilla ha llamado "extraordinario": "el de un grupo de mexicas, que antes de la fundación misma del Colegio de Santa Cruz, llegaron a conocer a la perfección el alfabeto latino y se sirvieron de él para consignar por escrito diversos recuerdos de sus tiempos pasados y sobre todo su propia visión de la conquista".[19]



La relación anónima de Tlatelolco, 1528 (fragmento), *Artpomer*, en <http://artpomer.blogspot.mx/2013/06/codice-de-tlatelolco-faccimil-de-1994.html>.

Se trata de un relato en alfabeto latino de lo sucedido en la guerra perdida contra los españoles, relatado por tlatelolcas:

19 Miguel León-Portilla, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista.* México: UNAM, 1992, p. xxii.

Otlan in Tenochtitlan[20]

Auh yxquich hi yn topan mochiuh.
Yn tiquitaque,
y ticmauizoque.
Tenochocti y tetlayocolti
ynic titlaihiouique.

Auh in otlica on mitl xaxmantoc,
tzontli momoyauhtoc.
Calli tzontlapohtoc,
calli chichiliuhtoc.

Ocuilti moyacatlanina otlica,
auh in caltech ahalacatoc in cuatextli.
Auh in atl yuhqui chichiltic, ca yuhqui tlapalatl.
Ca yuhqui tiquique, tiquia tequixquiatl.

Xantetl ipan tlatetzotzontli,
in atlacomolli za teneneyxcauil.
Chimaltitla in pieloya
yn oc nen aca moteyc cequiliznequi

Ticuaque y tzonpanquahuitl
yn tequixquizacatl y xatetl,
y cuetzpalli, quimichi, teutlaquilli, ocuilli.

Titonetechquaque yn icuac tlepan quimontlaliaya.
Y ye ycuici y nacayo,
uncan concuictleco quicuaya.

20 *Anales de Tlatelolco*, manuscrito mexicano número 22 y 22 *bis*. París: Biblioteca Nacional de Francia. "Los últimos días del sitio de Tenochtitlán": f. 34, cit. en León-Portilla, Rojo, Bracho y Uribe, *La tinta negra y roja: antología de poesía náhuatl*, p. 303.

Los últimos días del sitio de Tenochtitlán

Y todo esto pasó con nosotros.
Nosotros lo vimos,
nosotros lo admiramos.
Con esta lamentosa y triste suerte
nos vimos angustiados.

En los caminos yacen dardos rotos,
los cabellos están esparcidos.
Destechadas están las casas,
enrojecidos tienen sus muros.

Gusanos pululan por calles y plazas,
y en las paredes están salpicados los sesos.
Rojas están las aguas, están como teñidas,
y cuando las bebemos, es como si bebiéramos agua de salitre.

Golpeábamos, en tanto los muros de adobe,
y era nuestra herencia una red de agujeros.
Con los escudos fue su resguardo,
pero ni con escudos puede ser sostenida su soledad.

Hemos comido palos de colorín,
hemos masticado grama salitrosa,
piedras de adobe, lagartijas, ratones, tierra en polvo, gusanos.

Comimos la carne, apenas sobre el fuego estaba puesta.
Cuando estaba cocida la carne,
de allí la arrebataban, en el fuego mismo la comían.

Se nos puso precio.
Precio del joven, del sacerdote,
del niño y de la doncella.

Basta, de un pobre era el precio
sólo dos puñados de maíz,
sólo diez tortas de mosco;
sólo era nuestro precio
veinte tortas de grama salitrosa.

Oro, jades, mantas ricas, plumajes de quetzal,
todo eso que es precioso,
en nada fue estimado.

Los Anales de Tlatelolco es el relato más antiguo en el que un códice fue escrito con el alfabeto europeo en lengua náhuatl. Según Hanns J. Prem, en *Los anales de Tlatelolco: una colección heterogénea,* existen dos versiones de este texto que se encuentran en la Biblioteca de París, Fondo Mexicano, bajo los números 22 y 22 bis. Estos manuscritos eran parte de la colección de Lorenzo Boturini, aunque no corresponden a una sola fecha; tomando en cuenta la tipografía, han ubicado que el 22 corresponde al siglo XVI, en cambio, el 22 bis se podría fechar probablemente en el siglo XVII; "los dos manuscritos se distinguen ya en cuanto al papel: el manuscrito 22 está escrito sobre papel amate, lo que ya mencionó Boturini, mientras que el manuscrito 22 bis está escrito sobre papel europeo".[21]

Fueron muchas las *amoxcalli*, según los testimonios, y a pesar de la quema de estas casas y otras formas de destrucción, actualmente se conservan quince códices, escritos antes de la conquista, sus orígenes pueden rastrearse en el altiplano central de México, el área mixteca y maya. De acuerdo con el contenido, se han descrito como "*tonolamatl,* o libros de cuentas de los días y destinos; *xiuhámatl* y *tlacamecayoamátl*, libros de los años y linajes, así como de naturaleza histórica, y *teoámatl*, libros acerca de las cosas divinas".[22]

21 Hanns J. Prem y Ursula Dyckerhoff, "Los anales de Tlatelolco: una colección heterogénea", *Estudios de Cultura Náhuatl* 27 (1997), en <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn27/522.pdf>.

22 León-Portilla, *El destino de la palabra...*, p. 29.

No se conservan, pero se sabe por "producciones pictoglíficas" de principios del siglo XVI que existían otros géneros como: los *tequi-ámatl*, libros de tierras, que fundamentalmente eran el registro de éstas: mapas, planos de ciudades, provincias con información geográfica. Distintos "sabios y ancianos" relataron a fray Bernardino de Sahagún la existencia de los *cuica-ámatl*, "libro de cantares" y los *temic-ámatl,* "libros de sueños", también los *tonal-ámatl* o "libros de los días y destinos", que se relacionaban con los "libros de sueños", y así podían hacer diagnósticos y predicciones astrológicas. Por último, estaban también los *huehuehtlahtolli* o testimonios de la "antigua palabra".[23]

§

¿Qué sucedió con los *amoxtli*, los *tlacuilos* y los *tlamatini*, después de 1521? De acuerdo con el testimonio que aparece en *Relato de la conquista: redactado en 1528*, se lee lo siguiente: "Y a tres magos de Ehécatl, de origen tetzcocano, los comieron los perros. No más ellos vinieron a entregarse. Nadie los trajo. No más venían trayendo sus papeles con pinturas [códices]. Eran cuatro, uno huyó: sólo tres fueron alcanzados, eran de Coyoacán".[24]

El *Códice del aperramiento* de 1533, plasma el castigo donde se azuzaba a un perro para que se lanzara enfurecido contra una persona para devorarla.

No se sabe por qué, de acuerdo con el relato, esos *tlamatini*, decidieron entregarse. Sin embargo, fueron devorados por los perros, y sólo uno escapó para relatar lo sucedido.

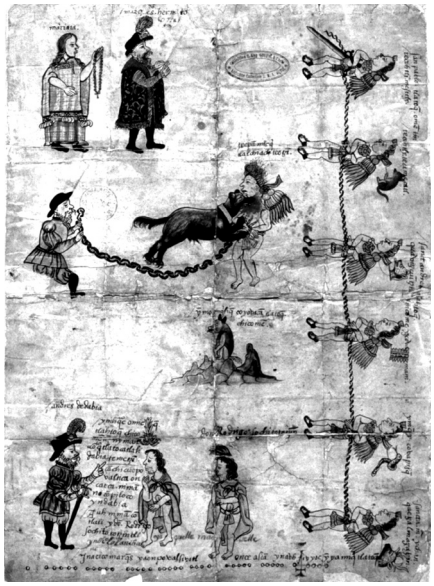
23 *Ibid.*, pp. 29-30.

24 Autor Anónimo de Tlatelolco, *Relato de la conquista: redactado en 1528*. México: UNAM, 2006, p. 50, cit. en León-Portilla, *Visión de los vencidos...*, p. XXIX.

Por eso, el *Códice de aperreamiento* ocupa un lugar especial, pues es un *amoxtli* que se realizó posterior a la conquista y que registró el castigo que recibían quienes se rehusaban a la evangelización o se resistían a las órdenes de los españoles: eran devorados en vida por los perros, mientras estaban indefensos. Desde luego, se trataba de personas nativas y frecuentemente de la nobleza.

Este códice se encuentra en la Biblioteca Nacional de Francia, con el nombre de *Manuscrito 374*.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 98 19/05/17 13:33



Códice de aperramiento, amoxcalli. Casa de los libros, en <http://amoxcalli.org.mx/zonas.php?id_codice=374&id_lamina=374_1&id_zona=374_1_A&act=con>.

Se observa a Malinche sosteniendo un rosario, glifo de la religión y el proceso de evangelización; se ve a Hernán Cortés, Andrés de Tapia y a seis señores nobles encadenados. Muestra el momento cuando un indígena noble es atacado mientras está encadenado y sujeto por un "conquistador español"; mientras otros dos indígenas dialogan con Andrés de Tapia. El investigador Carlos Alfredo Castillo comenta: "La primera noticia que tenemos de este manuscrito procede del Catálogo del Museo Indiano, recopilado por Lorenzo Boturini Benaduci".[25]

> Está mencionado dentro de la *Historia Tlaxcalteca*, en la clasificación "Otros Diferentes Monumentos", párrafo XX, núm. 4 que dice:

25 Lorenzo Boturini Benaduci, *Idea de una nueva historia general de la América septentrional*. México: Porrúa, 1986, cit. en Carlos Alfredo Carrillo, "Documento núm. 374, el manuscrito del aperreamiento", Fondo Mexicano de la Biblioteca Nacional de Francia, en <http://amoxcalli.org.mx/presentaCodice.php?id=374>.

> 4. Otro *mapa* en un pliego de papel europeo, en el cual se ven presos unos caciques de los pueblos de San Pablo y San Andrés (supongo de la provincia de Cholula) [*sic*], a quienes Cortés, Marina y Don Andrés de Tapia parecen comunicar las noticias de nuestra Santa Fe Católica [original]. (Boturini, 1986: 127). Es interesante notar que el autor omite el aperreamiento, la escena central.[26]

Este códice plasmó el destino de quienes no *obedecieran* lo dicho por los frailes y los militares españoles. En el *amoxtli* se observa ya la mezcla de los pictogramas con la escritura alfabética, por eso dice con justicia Carlos Alfredo Carrillo que hay en él

> Una especie de "lenguaje visual jurídico", es decir, una manera de comunicar los castigos a la que serán sometidos los enemigos, quizá la forma de hacer saber a la gente lo que le esperaba si tenían un comportamiento erróneo, es pues un uso de la pictografía, de la escritura, la dominación.[27]

II. De escrituras: del pictograma al registro alfabético como ejercicio de dominación

Los libros que aparecieron después de la destrucción de las *amoxcalli* y la llegada de los evangelizadores, así como los libros que provenían de Europa, tendieron un lazo entre la cultura indígena originaria y la cultura europea, en términos de escritura, plasmada en los caracteres latinos con los que se empezó a escribir. Estos códices, elaborados después de que cayera Cuauhtémoc —el último *tlatoani*, apresado y derrotado en México-Tenochtitlán el 13 de agosto de 1521—, constituyen un registro distinto de escritura: "Esos códices culturalmente mestizos fueron

26 Carrillo, "Documento núm. 374, *El manuscrito del aperreamiento*", Fondo Mexicano de la Biblioteca Nacional de Francia, en <http://amoxcalli.org.mx/presentaCodice.php?id=374>. Se cree que lo ocurrido en esta escena del códice, fue en el año 1533, sin embargo, las anotaciones al mismo podrían datar de 1560, aproximadamente.

27 *Ibid.*

empleados a veces como una especie de Piedra Rosetta para aproximarse a los contenidos de los libros auténticamente indígenas".[28]

La presentación que hizo Eduardo Matos Moctezuma al texto *Relato de la conquista*, también conocido como *Códice de Tlatelolco*,[29] permite leer la traducción de las palabras pronunciadas por Cuauhtémoc: "Señor Malinche, ya he hecho lo que soy obligado en defensa de mi ciudad, y no puedo más, y pues vengo por fuerza y preso ante tu persona y poder, toma ese puñal que tienes en la cintura y mátame luego con él".[30]

> Cuauhtémoc habló en náhuatl, Malinche lo dice en maya a Jerónimo de Aguilar, quien las expresa en español para Cortés. Este relato, llamado *Anales de Tlatelolco,* nos muestra la experiencia de los después llamados "vencidos". Según la tradición mexica, un guerrero "vencido", recibía la muerte en un sacrificio para que pudiera continuar el ciclo el sol. Cuauhtémoc vencido, pide a Cortés el sacrificio, pero le es negado al ser considerado un acto de barbarie.[31]

Para leer el paso del códice a la escritura alfabética, es importante considerar las características que ya se han descrito sobre los *amoxtli* y la palabra en náhuatl, así como el registro oral y las "secuencias pictoglíficas" de los códices.

Escritura de un *amoxtli*: lectura

En la *Leyenda de los soles,* dentro del *Códice Chimalpopoca*, se puede leer cómo fueron "cantados o recitados" los glifos y pictogramas de un *amoxtli*, al contar con el texto en náhuatl. Hay una fecha exacta de cuándo comenzó

28 *Ibid*., p. 30.

29 Edición traducida al castellano directo del náhuatl por Ángel María Garibay, *Autor Anónimo de Tlatelolco*, *Relato de la conquista: redactado en 1528*. México: UNAM, 2006, en <http://bienvenida.unam.mx/Libros_digitales/Libros_UNAM/Alumnos/PrimeraLibreria/51.pdf>.

30 Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México: Nuevo Mundo, 1943, cit. en *Autor Anónimo de Tlatelolco, Relato de la conquista: redactado en 1528*, p. 10.

31 *Ibidem*.

a "transvasarse a escritura alfabética en náhuatl",[32] el 22 de mayo de 1558. No se sabe con claridad quién lo hizo, se cree que fue un *tlacuilo*, que trabajó a lado de un *tlamatini*, que sobrevivió a la matanza.

Aquí un fragmento del poema *Macuiltonatiuh*, *Los cinco soles*:[33]

Macuiltonatiuh
Motenehua, mitoa
ca yuh nauhtlamantli mochiuh nemeliztli
ipan iyc macuilli nemiliztli.

In iuh quimatia huehuetque,
in ipan in ze tochtli
ipan moman in tlalli yn ilhuicatl.
Yhuan yuh quimatia
in ihcuac omoman tlalli in ihuicatl
oyuh nauhtlamantli onoca in tlaca
nauhtlamantli nemiliztli omochiuh
in yun quimatia cecentetl
in Tonatiuh catca.
Auh quitohuaya ca nextli in quinchiuh,
yn quinyocox inteouh quitohuaya.
Ytech quitlamaiaya in Quetzalcoatl,
Chicome ecatl itonal
in quinchiuh, in quinyocox.
Inic ce Tonatiuh onmanca in itzinean.
Nahui atl in otonal,
mitoa Atonatiuh.
In ipan in ye ihcuac in mochiuh
in atocoac yn aneneztihuac
in tlaca michtihuac.

32 León-Portilla, *El destino de la palabra...*, p. 53.
33 *Ibid.*, pp. 248-253.

Inic ome tonatiuh onmanca
nahui acelotl in itonal catca.

Auh quitohuaya ca nextli in quinchiuh,
yn quinyocox inteouh quitohuaya.
Ytech quitlamaiaya in Quetzalcoatl,
Chicome ecatl itonal
in quinchiuh, in quinyocox.
Inic ce Tonatiuh onmanca in itzineam.
Nahui atl in itonal,
mitoa Atonatiuh.
In ipan in ye ihcuac in mochiuh
in atocoac yn aneneztihuac
in tlaca michtihuac.

Inic ome tonatiuh onmanca
nahui acelotl in itonal catca.

Motenehua Ocelotonatiuh
ypan mochiuh tlapachiuh in ylhuicatl
yn Tonatiuh in ihcuac in ylhuicatl
Can nepantla Tonatiuh
mochihua niman tlayohuaya,
yn onotloyahuac,
niman tequaloya.
Auh ipan inin quinametin nemia.
Conitotihui in huehuetque
in netlapaloliz catca ma timohuetziti,
iccen huetzia.

Inic ei Tonatiuh omanca,
nahui quiahuitl in otonal
mitoa Quiauhtonatiuh

ipan inin mochiuh in ipan tlequiauh,
in onocca ic tlatlaque
ihuan ipan xaltequiauh
conitohua ihcuac motepeuh
in xaltetl in tiquitta
ihuan popozo cac in tezontli
ihuan incuac momaman in
texcalli chichichiluhticac.

Inic nahuic Tonatiuh
nahui ecatl itonal
mitoa Ecatonatiuh,
Ipan in ecatocoac omatihuac
Cuauhtlaquin tepehuato
in onocca
tlacozomatin.

Inic macuilli Tonatiuh
Nahui ollin in itonal.
Mitoa Ollintonatiuh
ipampa molini yn otlatoca.
Auh yn yuh conitotihui in huehuetque,
ipan inin mochihuaz
tlalloliniz, mayanaloz,
maoz, inic tipolihuizque.
Auh in ipan malactli ihua yei acatl
quilmach yez
in axcan Onmantiuh.

In icuac tlanez,
in icuac tlathuic,
in axcan onmantiuh Ollintonatiuh
Nahui ollin in itonal

ic macuil inin Tonatiuh mami
ipan tlaloliniz, mayanaloz.
Inin Tonatiuh itoca nahuiollin,
inin ye tehuantin Totonatiuh
in tonemi axcan,
auh in inezca nican ca
ca inin tlepanhuetz in Tonatiuh
in teotexcalco oncan in Teotihuacan.
Ye noye Itonatiuh
in topilitzin, in Tollan,
in Quetzalcoatl.

Los cinco Soles
Se refería, se decía
que así hubo ya antes de cuatro vidas,
y que ésta era la quinta edad.

Como lo sabían los viejos,
en el año 1-Conejo
se cimentó la tierra y el cielo.
Y así lo sabían,
que cuando se cimentó la tierra y el cielo
habían existido ya cuatro clases de hombres,
cuatro clases de vidas.
Sabían igualmente que cada una de ellas
había existido en un Sol, una edad.

Y decían que a los primeros hombres
su dios los hizo, los forjó de ceniza.
Esto lo atribuían a Quetzalcóatl,
cuyo signo es 7 Viento,
él los hizo, él los inventó.
El primer Sol que fue cimentado,

su signo fue 4-Agua,
se llamó Sol de Agua.
En él sucedió
que todo se lo llevó el agua.
Las gentes se convirtieron en peces.
Se cimentó luego el segundo Sol.
Su signo era 4-Jaguar.
Se llamaba Sol Jaguar.
En él sucedió
que se oprimió el cielo,
el Sol no seguía su camino.
Al llegar el Sol al mediodía,
luego se hacía de noche
y cuando ya se oscurecía,
los jaguares se comían a las gentes.
Y en este Sol vivían los gigantes.
Decían los viejos
que los gigantes así saludaban:
"no se caiga usted",
porque quien se caía,
se caía para siempre.
Se cimentó luego el tercer Sol.
Su signo era 4-Lluvia.
Se decía Sol de Lluvia —de fuego—.
Sucedió que durante él llovió fuego,
los que en él vivían se quemaron.
Y durante él llovió también arena.
Y decían que en él
llovieron las piedrezuelas que vemos,
que hirvió la piedra tezontle
y que entonces se enrojecieron los peñascos.

Se cimentó luego el Cuarto sol.
Su signo era 4-Viento,
Se decía Sol de Viento.
Durante él todo fue llevado por el viento.
Todos se volvieron monos.
Por los montes se esparcieron,
se fueron a vivir los hombres-monos.
El Quinto Sol:
4-Movimiento su signo.
Se llama Sol de Movimiento,
porque se mueve, sigue su camino.
Y como andan diciendo los viejos,
en él habrá movimientos de tierra,
habrá hambre
y así pereceremos.
En el año 13-Caña,
se dice que vino a existir,
nació el Sol que ahora existe.

Entonces fue cuando iluminó,
cuando amaneció,
el Sol de Movimiento que ahora existe.
4-Movimiento es su signo.
Es éste el Quinto Sol que se cimentó,
En él habrá movimiento de tierra,
en él habrá hambres; así pereceremos.

Este Sol, su nombre 4-Movimiento,
éste es nuestro Sol,
en el que vivimos ahora,
y aquí está su señal,
como cayó en el fuego del Sol,
en el fogón divino,

allá en Teotihuacan.
Igualmente fue este Sol
de nuestro príncipe en Tula,
o sea de Quetzalcóatl.

De acuerdo con paleógrafos, en esta narración, se pueden detectar "características propias también de un *mexicacuícatl,* cantar a la manera mexicana". Se deja ver en el estilo, en las frases "paralelas" y en el "ritmo" de las diversas frases y expresiones.[34] Ahora, en términos de las palabras en castellano y en náhuatl, su análisis ha permito ubicar enunciaciones como *in nican ca*, "aquí ésta"; *inin*, "éste"; *iniqueh in*, "éstos"; *inezca in nican can*, "de éste, su aspecto es éste"; *izcatqui*, "aquí está...". Dichas expresiones referenciales, acompañadas por el uso frecuente de las frases adverbiales *niman ic, niman ye, niman ye ic*, que significan "luego, después, a continuación", revelan que *el texto ha sido leído, recitado y puesto en escritura alfabética recorriendo con la mirada las secuencias pictoglíficas* [de un *amoxtli*]".[35]

El texto en alfabeto latino introduce diversos tiempos en las palabras, que en la activación del *amoxtli*, y por sus características de lectura, correspondía a un "acto performático" que no incluía esas expresiones referenciales que, en cambio, sí incluye el texto náhuatl al transcribirse alfabéticamente, pues se está describiendo la activación misma.

Actualmente este *amoxtli* está perdido, sólo se cuenta con la traducción al náhuatl y al castellano.

Paso del pictograma a lo alfabético y de regreso, una posibilidad de lectura a la letra

Freud en *La interpretación de los sueños,* escribe:

> El contenido del sueño nos es dado, por así decir, en una pictografía, cada uno de cuyos signos ha de transferirse al lenguaje de los pensamientos del

34 León-Portilla, *El destino de la palabra...*, p. 54.
35 *Ibid*. Las itálicas son nuestras.

> sueño. Equivocaríamos manifiestamente el camino si quisiésemos leer esos signos según su valor figural en lugar de hacerlo según su referencia signante. [...] La apreciación correcta del acertijo solo se obtiene, como es evidente, cuando en vez de pronunciar tales veredictos contra el todo y sus partes, me empeño en reemplazar cada figura por una sílaba o una palabra que aquella es capaz de figurar en virtud de una referencia cualquiera. Las palabras que así se combinan ya no carecen de sentido, sino que pueden dar por resultado la más bella y significativa sentencia poética. Ahora bien, el sueño es un *rébus* de esa índole, y nuestros predecesores en el campo de la interpretación de los sueños cometieron el error de juzgar la pictografía como composición pictórica. Como tal, les pareció absurda y carente de valor.[36]

Análogamente, la pictografía no es sólo un elemento pictórico, como se ha llegado a creer, que exprese en sí misma lo que plasma, es decir que esta imagen no manifiesta en ella misma y de manera cerrada lo que dibuja. Freud lo dice al referirse al sueño, no basta en sí la imagen para poder descifrarlo, es necesario que otros registros aparezcan y se relacionen para dar paso a la lectura del texto.

Para el desciframiento de los *amoxtli*, se recurrió a las palabras en náhuatl que se registraron en escritura alfabética de lo expresado en el *amoxtli*, cuando el *tlamatini,* seguía con su mirada y a través del tacto el papel, los pictogramas.

Fue un cambio radical. Originalmente, la "lectura" de la pictografía o, debiéramos decir, la activación del *amoxtli*, consistía en el relato oral que se apoyaba en la experiencia táctil de tener el *amoxtli* en las manos a la vez que se acompañaba de percusiones. Cuando el *amoxtli* se registró en escritura alfabética en náhuatl y posteriormente en castellano, este registro sensorial y musical se perdió. Los *amoxtli* son una forma de escritura sin palabras, pero llena de sensibilidad.

36 Sigmund Freud, "La interpretación de los sueños", en *Obras completas*, vol IV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2004, pp. 285-286.

§

El uso que se empezó a realizar del alfabeto se estableció con la llegada de los libros europeos y la creación en 1536, por Fray Bernardino de Sahagún, del Colegio de la Santa Cruz, en Tlatelolco. El Colegio se encargó entre muchas otras cosas de la enseñanza del latín y ahí se escribieron los primeros códices, en pictografía y lengua náhuatl, del cual el ejemplo más conocido es el llamado *Códice florentino*.

El *Códice florentino*, también llamado *La historia general de las cosas de la Nueva España,* está conformado por doce libros editados por fray Bernardino de Sahagún, un fraile franciscano, entre los años 1540 y 1590. Los testimonios y relatos ahí presentados nos cuentan la historia de los habitantes del Valle del Anáhuac antes de la llegada de Hernán Cortés a México-Tenochtitlán, de ahí su valor incalculable. Los informantes que ofrecieron sus testimonios eran indígenas, su recopilación se llevó a cabo en Tlatelolco, Texcoco y México-Tenochtitlán. Se conoce como el *Códice florentino* debido a que se encuentra en los archivos de la Biblioteca Laurenciana de Florencia.

A lo largo de los doce libros que integran la obra, se abordan distintas cuestiones de la cultura de los nativos, desde las creencias religiosas, la astronomía y la adivinación, las oraciones y las formas retóricas típicas de los discursos tradicionales en lengua náhuatl, hasta los conocimientos sobre el Sol, la Luna y las estrellas, o el comercio, la historia, la sociedad azteca y la conquista española.[37]

En la introducción de *Letra por letra. Transcribir, traducir, transliterar,* se lee lo siguiente: "La escritura posee algo muy seco, árido, algo que, para no virar hacia la persecución (se trata ampliamente de ello en esta obra) exige despojarse de un modo demasiado intenso de pensamiento".[38]

37 Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España I*. Red Ediciones, 2016, en <https://www.scribd.com/book/297747669>.

38 Jean Allouch, *Letra por letra. Traducir, transcribir, transliterar*. México: Epeele, 2009, p. 13.

Así, lo escrito implica distintas operaciones que permiten su lectura, Allouch nos habla de tres: transcribir, traducir y transliterar. Pero aquí todavía se está sólo en el registro logocentrado.

En el caso de los *amoxtli* —debido a que se ignoraban las claves de lectura, y por la destrucción masiva de éstos— durante algún tiempo se pensó que sólo eran ilustraciones de la vida de los mexicas, sin embargo, como ya se dijo, son registros hablados, y un tipo de escritura. No son representaciones, cuando se elaboraban y se cantaban, constituía cada uno una forma particular de inscripción que rebasaba al papel o amate e incluía el canto, el tacto, la danza, es decir, el registro sensible y el sensual.

Por los materiales en los cuales se elaboraban y porque su lectura implicaba al cuerpo, su activación y conservación no se reducía solamente a lo plasmado gráficamente en las *amox*, sino en el relato oral acompañado de sonidos, sensaciones táctiles y música, en algunos casos, por lo tanto cada *amoxtli* era singular y cada activación una experiencia.

El método. Un caso

Jean Allouch, en *Erótica del duelo en los tiempos de la muerte seca*, habla del caso como paradigma y sostiene que reside en "saber que un solo caso basta, precisamente en la medida en que es abordado según las reglas del método freudiano".[39]

Esto tiene consecuencias, considerando lo que corresponde a la "clínica del escrito". Afirma que por el "hecho de que Gaëtan Gatian de Clérambault viera miles de enfermos no se podría decir que su experiencia con la locura fuera más amplia que la de Freud, los verdaderos límites de la experiencia están dados por el método que constituye esa experiencia y sus límites".[40]

Esto define un aspecto de lo que es el "caso", por sus relaciones con las palabras, con su texto, con lo que escribe, con su especificidad,

39 Jean Allouch, *Erótica del duelo en los tiempos de la muerte seca*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2011, p. 63.
40 *Ibid*., p. 63.

aquella que sólo es posible leer a partir de las relaciones que lo articulan como singular. En el caso de la lectura de las "secuencias pictoglíficas" del *amoxtli*, esa singularidad se manifiesta al tomar cada uno de los elementos en el relato y separarlos, a partir de palabras que se escuchaban y posteriormente se escribieron con letras alfabéticas.

En el capítulo "Lectura de un desciframiento", en *Letra por letra,* Allouch hace una lectura de la experiencia de desciframiento de jeroglíficos realizada por Champollion. Destaca que, por suerte, ésta no fue realizada por un erudito, pues en la lectura de los jeroglíficos "la razón Champolliana no es de apelación a una autoridad, no busca un fundamento de semejanza sino en la combinatoria".[41]

¿A qué combinatoria se refiere? Champollion refiere que "el uso fonético de los jeroglíficos no está subordinado, sino que es central, es de hecho el alma de todo el sistema de escritura".[42] Así, esta combinatoria de ninguna manera quiere decir que los elementos se complementen unos con otros, cada uno mantiene su especificidad y la combinatoria está dada desde el sonido. Cuando Champollion proclama: ¡Tengo el asunto resuelto! (*je tiens l'affaire!*), se trata de que su lectura había descifrado, "captado, al menos en un caso (pero éste "al menos uno" era suficiente para subvertir la idea que se tenía del conjunto)".[43] El conjunto de imágenes solía leerse en grupo y semejanza, y vemos cuán lejos se encuentra él de esto; leer un caso en el caso de la escritura egipcia se refiere "al uso fonético" para la lectura de los jeroglíficos, fuera de toda influencia del alfabeto griego, es decir, de su valor resonante.

Lo que sucedió con *Anales de Tlatelolco* es distinto: el registro sonoro se conservó, pues el náhuatl es una lengua viva, pero fueron los *amoxtli* los que en su mayoría fueron quemados; las inscripciones en las pirámides, templos, piedras, contienen elementos que se pueden leer —aún algunas están en pie—, pero hay algo que se perdió y es irrecuperable.

41 *Ibid.*, pp. 205-206.
42 *Précis du système hieroglyphique* [Compendio del sistema jeroglífico], cit. en Allouch, *Letra por letra. Traducir, transcribir, transliterar*, p. 197.
43 *Ibid.*, p. 196.

En *Relato de la conquista,* nos cuentan que "la lucha ideológica" se llevaría a cabo por medio de la evangelización y posteriormente se extendió a diversos ámbitos: en términos arquitectónicos, se crearon grandes atrios en las iglesias, a modo de los espacios abiertos que había en los templos. Recordemos Teotihuacán en lo que hoy podemos ver.

Para bautizar a miles de indígenas, se llevaban a cabo danzas, ya que en las ceremonias indígenas el cuerpo y la música eran parte de ellas; así las "danzas de la conquista" basadas en el baile de moros y cristianos, acompañaban a estos bautizos. Hay códices con los que se escribió el Padre Nuestro y el Credo. Este "sincretismo" significó un modo abierto de dominación.

En cambio, lo que hicieron los indígenas para dejar huellas de sus tradiciones y modos de hacer antes de la conquista, lo hicieron de soslayo. Recurrieron al ingenio para efectuar una inscripción. Así, "para preservar sus códices, que estaban destinados a las llamas como obra del demonio, el indígena los oculta ¡en el cuerpo de Cristo! En efecto, sabemos de varios casos, entre ellos el del muy conocido Cristo de Mexicaltzingo, en donde el cuerpo del crucificado, hecho de caña, contenía parte de un códice".[44] Utilizaron piedras para conservar a sus deidades en la base de las columnas de los edificios; e incluyeron pinturas de los dioses en las paredes de los edificios. Dice Eduardo Matos Moctezuma:

> También es sabido que los indígenas participaban en la construcción de las iglesias y los conventos cristianos. Varias maneras emplearon para preservar a sus dioses. Una de ellas era escoger piedras de buen tamaño para que sirvieran como base de columnas. Bien servían a este fin las esculturas de Tlaltecuhtli, Señor de la Tierra, que por su propio carácter estaban colocadas boca abajo, es decir, era una figura que tenía que estar pegada a la tierra y, por lo tanto, no estaba a la vista. La arqueología ha permitido encontrar

44 Abelardo Carrillo y Gariel, *El Cristo de Mexicaltzingo*. México: INAH, 1960, cit. en Eduardo Matos Moctezuma, Presentación, *Autor Anónimo de Tlatelolco, Relato de la conquista: redactado en 1528*, p. 14.

> varias figuras de este dios que en su parte inferior tienen la imagen de Tlaltecuhtli, en tanto que sobre ella se erige la columna colonial. Muchas veces he repetido —y no me cansaré de hacerlo— cómo pudo darse esto.[45]

Eduardo Matos nos indica que otra práctica común fue colocar figuras dentro de los muros de las iglesias y recuerda que el franciscano fray Toribio de Benavente se refirió a ellas:

> Pero bien sabían los frailes que los indios adoraban lo que solían. Entonces vieron que tenían algunas imágenes con sus altares, junto con sus demonios e ídolos; y en otras partes la imagen patente y el ídolo y el ídolo escondido, o detrás de un parámetro, o tras la pared, o dentro del altar, y por eso se las quitaron, cuantas pudieron haber, diciéndoles que si querían tener imágenes de Dios o de Santa María, que les hiciesen iglesia.[46]

Al ser una forma de resistencia para conservar algo de los relatos y las creencias previas a la conquista, estas imágenes y figuras dicen algo que con el ingenio se logró conservar, gracias a lo cual se puede leer todavía ahora lo que quedó registrado en esos actos de insumisión.

45 Eduardo Matos Moctezuma, *El Templo Mayor*. Pasajes de Historia, México: México Desconocido 2003.

46 Fray Toribio de Benavente (Motolinía), *Memoriales.* México: UNAM, 1971, cit. en Eduardo Matos Moctezuma, "Presentación", *Autor Anónimo de Tlatelolco*, *Relato de la conquista: redactado en 1528*, p. 16.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 114 19/05/17 13:33

Descifrando jeroglíficos egipcios

☞ 4

Astrid Vázquez Estrada*

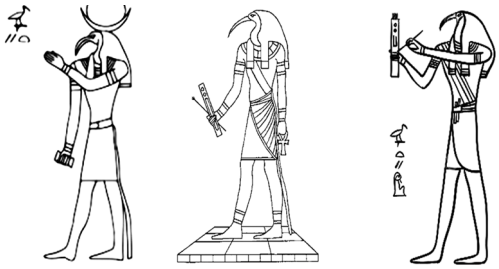
La técnica que expongo en lo que sigue se aparta de
la de los antiguos en un punto esencial, a saber, que
defiere al propio soñante el trabajo de interpretación.
No quiere tomar en cuenta
lo que se le ocurre al intérprete, sino lo que
se le ocurre al soñante sobre el elemento
correspondiente del sueño.
Pero he aquí lo esencial de ese procedimiento:
el trabajo de interpretación no se dirige
a la totalidad del sueño, sino a cada uno de sus
fragmentos por sí, como si el sueño fuera un
conglomerado cada uno de cuyos bloques constitutivos
reclamase una destinación particular.
Sin duda fueron los sueños
sin concierto y confusos los que me movieron
a crear el método del descifrado.
Sigmund Freud, *La interpretación de los sueños*

El texto de *La interpretación de los sueños* contiene una de las líneas pilares sobre la cual se apoya la práctica psicoanalítica. Freud con su "método del descifrado" realiza un tratamiento del sueño diferente al considerarlo la expresión de un contenido cifrado, como un texto en escritura; posibilitando así, por otra vía, un lugar diferente para la realización de una lectura en la práctica analítica, con los toques del desciframiento jeroglífico egipcio.

¿Qué conlleva y cómo se realiza un desciframiento jeroglífico? Adentrarse en el desciframiento de la lengua jeroglífica egipcia implica recorrer un pasaje por su huella que conduce directamente a los dioses.

* Mi gratitud a Manuel Hernández por la invitación y el espacio en esta publicación, a Víctor Vilar por su amabilidad y confianza.

La presencia de Dyhuty (léase: *dyehuty*), visir de Ra, señor de la escritura, de la palabra divina, patrón de los libros, del calendario, del tiempo.



Algunas representaciones en dibujo de la divinidad, de izquierda a derecha las fuentes de las imágenes son *Spirituele x*, en <http://www.spirituelevrienden.com/pages/sub/68559/Adriana_dicht_deel_4.html>; "Egyptian Mythology (Gods And Goddesses)", *Printable Coloring Pages*, en <https://printablefreecoloring.com/drawings/gods-and-goddesses/egyptian-mythology/8>; *Dreamstime* en <https://it.dreamstime.com/illustrazione-di-stock- egiziano-dio-di-thoth-image45509019>.

Thot,[1] Atón de plata, señor de Hermópolis, es el que sabe cómo se hizo el universo, revelador de las disciplinas intelectuales, patrón del escriba sš (lésase: *sesh*), creador de las palabras, del lenguaje.

Representación zoomórfica*

A la izquierda: Thot babuino con la luna en la parte superior luna-plata, France 2 en <http://forums.france2.fr/france2/Jeux-Crwiminels/abc-sujet_31_131.htm>; a la derecha: Thot con Maat, *La representación de dioses mediante animales no se encuentra relacionada con una práctica de adoración a los animales en sí, sino que veían en éstos manifestaciones divinas.

1 Nombre de Dyhuty a partir de la época griega.

Sheshat y Thot. Colette Moran, Flickr,
en <https://www.flickr.com/photos/88267180@N00/with/130269596/>.

Sheshat (léase: *shes-hat*), esposa de Thot, es la diosa de las bibliotecas y de la historia. Conocida como la Gran Señora de la Casa de los Libros, rige cómo dimensionar el espacio, espacio sagrado (arquitectura, astronomía, matemáticas), símbolo de la representación de las ideas creativas.

En la lectura de los símbolos egipcios es ineludible considerar que se trata de una lengua en un inicio hablada, transmitida y, posteriormente, plasmada bajo un registro escritural conocido como jeroglífico. ¿Cómo se puede en la lectura entender lo que está escrito? "Comprenderla" —como dicen los egiptólogos— implica un acercamiento a través de su pensamiento, religión, forma de organización política, económica y todo lo relacionado con esa particular visión de la vida y la muerte.

Fue posible conocer esta escritura, por un lado, gracias a la conservación de esas marcas-huellas inscritas sobre la superficie de diversos tipos materiales soporte que, debido a sus características específicas, fueron favorables para resistir el paso de los siglos; y por otro, la presencia de alguien que se percató que eso escrito está para ser leído.

Para finalidades de estudio, de acuerdo con el egiptologo J. Cervelló, es posible dividir la lengua egipcia en periodos:

Egipcio de la primera fase

3300 a. C.–2700 a. C.	Egipcio temprano	Primeros testimonios escritos.
2700 a. C.–2200 a. C.	Egipcio antiguo	Textos regios, de las pirámides, inscripciones monumentales.
2200 a. C.–1350 a. C.	Egipcio medio	Textos de ataúdes, primeras obras literarias, literatura sapiensal, también conocida como de instrucciones.
1350 a. C.–4000 d. C.	Egipcio de tradición	Libro de los muertos, textos litúrgicos y mitológicos, libros funerarios regios, decretos de la época ptolemáica (piedra de Rosetta).

Egipcio de la segunda fase

1350 a. C. – 650 a. C.	Neoegipcio.	Textos literarios de narrativa y sapiensales.
650 a. C. – 452 a. C.	Demótico	Textos de literatura en escritura demótica, decretos ptolemaicos: piedra de Rosetta.
s. II d. C. – s. XVII d. C.	Copto	Literatura copta, cristiana, litúrgica.

En la escritura jeroglífica se encuentra presente el valor fonético asociado a símbolos e ideas. Los sacerdotes podían realizar su práctica por el hecho de estar purificados, ennoblecidos en la vida; ellos eran quienes conocían la fonética correcta de la lengua, es decir, *sabían* qué letra vocal colocar en el lugar adecuado, conocían las palabras exactas y su correcta pronunciación. A esta escritura se le considera consonántica, de ahí que la lengua original es representada ya con una pérdida irrecuperable.

Quien deseara aprender este arte asistía a la Casa de la Vida, además de transitar por una iniciación religiosa. Esta habilidad era también desarrollada por miembros de la familia real, funcionarios y escribas.

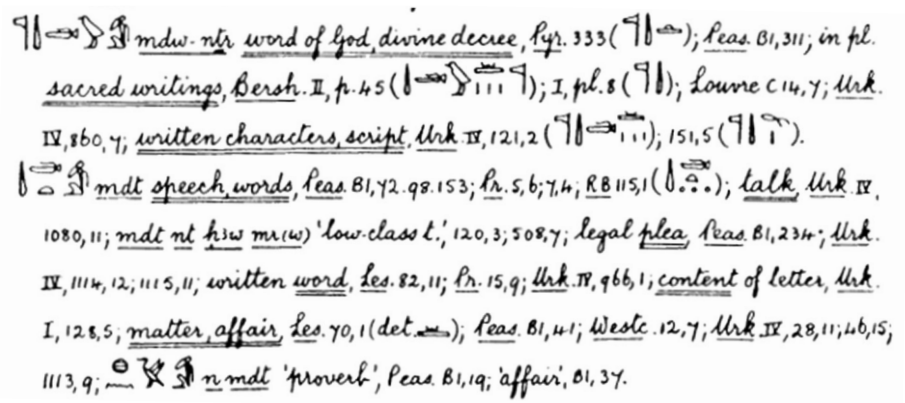
Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 118 19/05/17 13:33

Jeroglífico, hierático, demótico y copto

Gran parte de la historia de Egipto se encuentra escrita a través de cuatro sistemas: el jeroglífico, el hierático, el demótico y el copto.[2] Los dos primeros son conocidos como sistemas de escritura que abarcan todas las etapas de la era faraónica. El demótico deriva del hierático y, en cuanto al copto, son trazos cursivos o ligados; se trata de una adaptación del alfabeto griego; estos dos últimos, se distinguen por ser los estados más evolucionados de la lengua y escritura egipcia.

La Real Academia de la Lengua Española para el término jeroglífico dice: "del desus. *hieroglífico,* éste del lat. tardío *hieroglyphĭcus,* y éste del gr. *ἱερογλυφικός hieroglyphikós,* de *ἱερός hierós* 'sagrado' y *γλύφειν glýphein* 'cincelar, grabar'".[3]

"Jeroglífico" es mdw nṯr (léase: *medu-netcher*), es decir, palabras divinas. El diccionario de R. Faulkner, del inglés, destaca lo sacro[4] como su particular y muy especial distinción; es por su medio que son representados seres vivos, objetos, acciones, situaciones relacionadas a la vida y a la muerte:


mdw-ntr word of God, divine decree, Pyr. 333 (); Peas. B1,311; in pl. sacred writings, Bersh. II, p.45 (); I, pl.8 (); Louvre C14,7; Urk. IV,860,7; written characters, script, Urk. IV,121,2 (); 151,5 ().
mdt speech, words, Peas. B1,72.98.153; Pr. 5,6;7,4; RB 115,1 (); talk, Urk. IV, 1080,11; mdt nt ḥꜣw mr(w) 'low-class t.', 120,3; 508,7; legal plea, Peas. B1,234; Urk. IV,1114,12; 1115,11; written word, Les. 82,11; Pr. 15,9; Urk. IV,966,1; content of letter, Urk. I,128,5; matter, affair, Les. 70,1 (det.); Peas. B1,41; Westc. 12,7; Urk. IV,28,11; 46,15; 1113,9; n mdt 'proverb', Peas. B1,19; 'affair', B1,37.

2 Posterior fue la introducción del árabe.

3 *Diccionario de la Lengua Española,* de la Real Academia de la Lengua Española.

4 Empleado por J. F. Champollion en sus trabajos: J. F. Champollion, Dictionnaire égyptien en écriture hiéroglyphique, 1841; Grammaire égyptienne, 1836; Précis du systéme hiéroglyphique des onciens Égyptiens, ou Recherches sur les élements premiers de cette écriture sacrée, 1828.

Se trata de palabras dirigidas a esa forma de existencia[5] divina, palabras puras porque tienen ḥk3 (léase: *heka*) "alma", "espíritu", "magia", palabras puras porque tienen magia, con el poder creador.

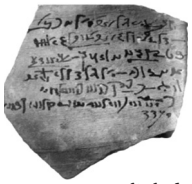
La lengua jeroglífica egipcia es una lengua muerta, las últimas personas que la hablaron fallecieron aproximadamente entre los siglos IV y V d. C.; es un sistema de escritura pictográfica; escribe sólo consonantes y está presente en todas las etapas hasta la aparición del demótico. El registro de la última inscripción data del 394 d. C. y se encuentra localizado en la Puerta de Antoninos en Filae.

Hierático

Hiératico, en <http://scriptsource.org/cms/scripts/page.php?item_id=script_detail_use &key =Egyh>.

Se expresa con rasgos más cursivos en comparación con los de los jeroglíficos, es decir, hay signos ligados en tinta color negro y rojo (para indicar aspectos importantes), se utilizan letras consonantes, signos de puntuación. Destinado a ser empleado en textos de literatura y administrativos o poemas de amor. Escrito en línea horizontal y sólo de derecha a izquierda. Desplegado sobre superficies como el papiro y madera. Algunos son de una extensión de 20 m e incluso alcanzan hasta los 40 m de largo. Es previo al demótico.

Demótico



Demótico, *De l'Aleph à l'@*, en <http://aleph2at.free.fr/index.php?art=768>.

Apareció a mediados del siglo VII a. C. y se usó hasta el siglo V d. C. Es una forma más estilizada de los signos hieráticos. Hay numerosos enlaces entre signos, siendo su trazo más ágil y continuo, no se emplea para textos sagrados. Es consonántico, se usaba tinta sobre papiro y se escribía, horizontalmente desde la derecha hacia la izquierda.

5 El verbo "ser", tal como lo conocemos por herencia de la cultura helénica y la tradición de la filosofía occidental, no se utilizaba. El verbo existir sí.

Copto

Copto, en <http://scriptsource.org/cms/scripts/page.php?item_id=script_detail_use &key =Egyh>.

La escritura copta es otro sistema escritural alfabético soportado en el alfabeto griego. Su estado es el más evolucionado de la lengua egipcia. Frecuentemente se utilizaba a principios del siglo XIX en las liturgias.

Aquí se puede apreciar comparativamente el trazo de los cuatro sistemas relacionados con su valor fonético.

Relación entre los sistemas de escritura egipcios

Jeroglífico	Hierático	Demótico	Copto	Valor
			Ⲁ	'alif
			Ⲏ	j
			Ⲟ, Ⲱ	'
			ⲟⲩ	w
			Ⲃ	b
			Ⲡ	p
			Ⲫ	f
			Ⲙ	m
			Ⲛ	n
			Ⲣ	r
			Ⲥ	h
			Ⲍ	h
			Ϩ	h'
			Ϩ	h'
			Ⲥ	s
			Ⲥ	s
			Ϣ	s'
			Ⲕ	k'
			Ⲕ	k'
			Ⲅ	g
			Ⲧ	t
			Θ	t'
			Ⲇ	d
			Ϫ	z',d',

A través de la huella del jeroglífico egipcio

¿Y cómo es que ocurre la interacción entre los jeroglíficos para hacer una lectura y dar cuenta de lo leído? Ser palabras consideradas con un cierto poder sobre lo enunciado les concede un carácter sagrado que implica que no se les pronuncia "a la ligera", ya que se producirían consecuencias mágicas por ser utilizadas. Claro es el poder de la creación ligado al de la palabra: el mito de la creación. Así, un mismo signo puede actuar de diferentes modos en un mismo texto.[6]

Los egiptólogos los clasifican según si representan una palabra completa. A esto le llaman, *logogramas*. Hay una relación signo-palabra, suelen ir acompañados de un trazo vertical que indica que ese signo se lee y anota lo que exactamente representa.

O como *fonogramas,* que pueden ser unilíteros (una letra) monoconsonánticos (un signo-un sonido), que son utilizados, además, para asegurar la correcta lectura del texto y pueden ser refuerzos fonéticos; bilíteros (dos letras) biconsonánticos los cuales, aparecen como dos letras seguidas y atienden a un mismo orden; y trilíteros (tres letras) triconsonánticos, que son tres letras indicativas de ese mismo número de fonemas, seguidas y que conservan su orden.

Se muestran, además, como partículas gramaticales o también como determinativos. Los determinativos son signos semánticos carentes de valor fonético; aparecen a continuación del componente fonético de la palabra y distinguen al tipo de palabra a la cual acompañan; esto es, su imagen dota de significación. Resaltan por su iconicidad. Se incluyen en el conjunto del fragmento a descifrar, matizan el sentido del contenido, a nivel del significado: para disolver la ambigüedad a la que pudiera dar lugar la homofonía. En el siguiente ejemplo el determinativo aparece al final de la serie de signos:

6 J. F. Champollion, *Lettre à M. Dacier*, París, 22 septiembre de 1822.

	i3w Anciano
	i3w Adoración, alabanza
	i3w Especie de semillas o minerales

El hecho de pronunciar i3w (léase: *iau*) da lugar a una cierta confusión sobre a qué se refiere exactamente i3w, porque su sonido conecta con tres referentes, *rebús de transferencia*, por el efecto de la homofonía; por ello es necesaria la intervención del determinativo para disolver el equívoco.

En el ejemplo presentado, los determinativos son en la primera línea las dos figuras del extremo derecho; para la segunda, la última figura de izquierda a derecha; y para la última, el círculo y las tres líneas verticales, donde el círculo remite a semilla o mineral y las tres líneas verticales en su conjunto son indicativo de plural.

Por cuanto refiere a los signos-imagen, son parte del texto, pero no todos se leen siempre. Algunos aparecen en el contenido del desciframiento como palabra, pero es posible que pudieran estar presentes en el sentido de la frase como letras, en ausencia de determinativos.

Símbolo	**Gardiner**	**Signo**	**Transliteración**	**Diccionario**
	X1	Unilítero	t	Pan, signo fonético *t*, femenino.
	W14	Bilítero	hs	Jarra de agua.
	M24	Trilítero	rsy	Sur Combinación de M23 y D24
	D24	Trilítero	spt	Parte superior de labio con dientes.

Freud estaba bien enterado de la función desempeñada por los determinativos:

> Las desinteligencias a que podía dar lugar el uso de palabras tan ambivalentes se prevenían, en el habla, mediante la entonación y los gestos concomitantes, y en la escritura, mediante la adjunción de uno de los "determinativos", vale decir, una imagen no destinada ella misma a ser proferida.[7]

Se distingue la escritura jeroglífica por la ausencia de mayúsculas, artículos, acentos y demás signos de puntuación; van uno tras otro, sin blancos. Es posible encontrarse con ideogramas que pudiesen ser considerados fallos ortográficos, presentarse signos que se desconoce el porqué están ahí o incluso omisiones. Como parte del proceso de descifrado, se adicionan signos como el punto, coma, punto y coma, paréntesis y corchetes para dotar al texto de un cierto sentido.

La idea de género masculino y femenino está presente, asimismo hay elementos como verbos, adjetivos, preposiciones, genitivo, adverbios, negación, sufijos y prefijos, por mencionar algunos.

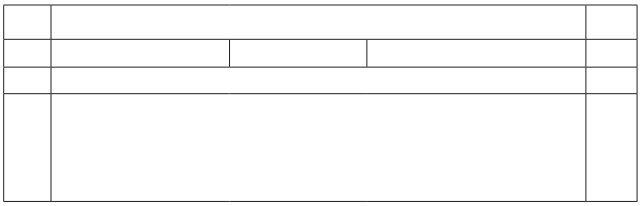
Lo uno y lo múltiple se encuentran íntimamente relacionados con las divinidades, se representa el singular, plural y del dual: los dos brazos, las dos piernas, las dos tierras alto y bajo Egipto. La dualidad se pensaba como el estado perfecto.

El arte del trazo en el jeroglífico egipcio

¿Hay arte en el trazo que crea la letra? La delicada línea que perfila a cada jeroglífico es un factor sustancial en la actividad de lectura, pues contribuye sutilmente a que cada signo, en su representación gráfica, posea un trazo preciso, distinguiéndole en su dimensión específica, su ubicación en un espacio organizado con base en cuadros (como se ve en la figura abajo), desplegado en una gran variedad de combinaciones,

7 Sigmund Freud, "11° Conferencia. *El trabajo del sueño*", en *Obras completas*, vol. XV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988, p. 163.

mostrados con una armoniosa composición tomando en cuenta igualmente su particular forma, es decir, si es ancho y bajo , estrecho y alto , estrecho y bajo y, según la época, variaría la profundidad de la incisión sobre la superficie, por lo general se habla de un bajo relieve:



Gardiner	G47	G29	G39	G43	G14
Transliteración	t3	b3	nds	w	mwt
Ideograma	Patito	Jaribú	Gorrión	Codorniz	Buitre

Prevaleció la idea de aprovechar al máximo las escasas superficies disponibles y evitar los espacios en blanco, lo cual influyó en la aparición de agrupaciones de caracteres con una menor cantidad de elementos —como si fueran abreviaturas—, para transmitir la misma idea. Existen partículas omitidas, pudo haber sido a causa de un olvido, distracción, falta de espacio... en realidad permanece incierto; no obstante, se preservan ciertas unidades distintivas identificatorias.

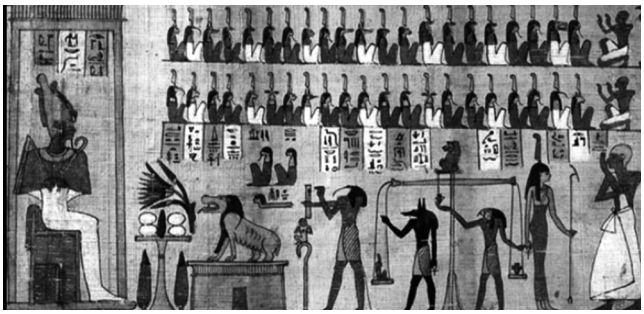
El principio de simetría fue otro eje rector. Las dimensiones de los ideogramas se muestran proporcionalmente con respecto de lo representado, hay para cada símbolo un espacio específico delimitado con respecto de otro:

ihy 1. Tocar música. 2. Música, notas musicales.		
swš 1. Vendas de lino (dual). 2. Fardo.		

Los jeroglíficos egipcios se encuentran presentes en madera, huesos, piedra esculpida, en relieve, rehundido; aparecen por ejemplo grabados en muros, ataúdes, pirámides, estelas, puertas, etc.; se emplea tinta y son dibujados preferentemente sobre papiros y madera. Se muestran en segmentos de líneas horizontales, verticales, sea de izquierda-derecha, derecha-izquierda, arriba-abajo, dispuestos simétricamente.

Sin duda alguna fueron grandes observadores de los detalles. Las imágenes en su representación contienen un aspecto performativo o realizativo, es decir, se transforman en reales por el simple hecho de haber sido dibujadas.

A través de la perspectiva aspectiva en el arte egipcio se representa cada componente de la escena desde un ángulo en especial. Cada imagen —empleada a su vez para la descripción— es acompañada de un texto con una leyenda.



Representación del pasaje del Ka, Wen
<http://dizionaripiu.zanichelli.it/storiadigitale/media/images/065.jpg>.

Por ejemplo, en la escena de arriba se muestra un momento importante, es el pesaje del k3 (léase: *ka*) en la balanza ante Osiris. Para el trazo del cuerpo, por lo regular se delineaba el perfil del rostro, pero el ojo se mostraba de frente. Si se dibujasen las piernas o los brazos también de perfil, pudieran surgir confusiones, así que se distinguen a los difuntos por tener sólo una pierna, como resultado del vendaje en el momento del proceso de momificación y, para el caso de los vivos, se aprecian perfectamente ambas extremidades inferiores. En general, el empleo de

la combinación de planos, por el efecto de la rotación es otro recurso para clarificar parte del sentido del contenido expresado.

Freud retomó su "método de descifrado" en relación con los jeroglíficos egipcios tres lustros después de *La interpretación de los sueños*:

> Así, se dejaba al albedrío del escriba ordenar las imágenes de derecha a izquierda o de izquierda a derecha. Para poder leer había que atenerse al precepto de que se debía hacerlo siguiendo la dirección en que miraban las figuras, pájaros, etc. Pero el escriba podía también ordenar los signos figurales en series verticales, y cuando hacía inscripciones en objetos más pequeños se dejaba llevar por el buen gusto y consideraciones relativas al aprovechamiento del espacio para alterar de otros modos la secuencia de los signos. Lo más perturbador en la escritura jeroglífica es, sin duda, que no conoce una separación entre las sílabas. Las imágenes van separadas sobre la superficie a intervalos regulares, y en general no puede saberse si un signo pertenece todavía a la palabra que le precede o constituye el principio de una nueva.[8]

Napoleón Bonaparte-Rosetta

La expedición colonizadora realizada por Napoleón Bonaparte a Egipto (1789-1801) se realizó fundamentalmente con el objetivo de controlar el puente comercial Asia-Europa; con lo cual lograría bloquear la ruta de suministros al Imperio británico, convirtiendo automáticamente a Francia en la nación más poderosa y, de paso, lograría la expansión de su reinado hacia los territorios que fueron gobernados por Alejandro Magno de Macedonia.

Napoleón seleccionó a los investigadores que consideró más capacitados para que lo acompañaran en su invasión militar. Como era miembro del Instituto francés de egiptología, conocía perfectamente que Egipto, históricamente hablando, representaba a una civilización

8 Sigmund Freud, "15ª Conferencia. *Incertezas y críticas*", en *Obras Completas*, vol. XV. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988, p. 211.

poderosa, e igualmente tenía presente el lugar y función desempeñado por el faraón.

Así que decidió ir en avanzada hacia el territorio gobernado por Mohammed-Alí (1769-1849), conocido como Mehmet-Alí; su interés radicaba en realizar reformas importantes bajo los lineamientos del modelo modernizador de la Revolución industrial por un lado y, por otro, la comercialización de piezas de la época faraónica. Existen piezas que tienen incisos los nombres de cónsules europeos que, al plasmar su nombre en piezas,[9] las dejaban "apartadas", para cuando regresaran a recuperarlas.

El ejército francés arribó a Alejandría junto con más de un centenar de sabios estudiosos de Francia, con la misión de recopilar durante su estadía la mayor cantidad de información posible de la cultura egipcia; creando un instituto especializado en El Cairo para tal fin.

En la población de Rashid, cerca del Nilo, los franceses reutilizaron fragmentos de ruinas para la construcción de un fuerte militar. Fue así como un soldado en 1799[10] halló un bloque de piedra inscripta por una cara con tres tipos de escritura diferenciadas entre sí por el estilo del trazo, es la piedra de Rosetta. Ésta contiene lengua jeroglífica en la parte superior —con mayor pérdida—, demótico en medio y griego en la parte inferior.

Soporta el decreto promulgado en Menfis (196 a. C.) en su base inscripta con grafías griegas, la instrucción de que ese decreto ha de ser escrito en caracteres sagrados, nativos y griegos. La pieza fue de inmediato trasladada al Instituto de El Cairo.

En la Batalla de Abukir (1801), los ingleses hundieron las embarcaciones de la marina francesa, en consecuencia, se apoderaron de las colecciones del Instituto de El Cairo, entre ellas la ya famosa piedra de Rosetta. En un intento desesperado, los franceses intentaron ocultarla cubriéndola con una manta, sin embargo, no duró mucho la resistencia

9 De acuerdo con egiptólogos, hay piezas cuyo peso es de 10 t.
10 J. F. Champollion tenía nueve años.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 128 19/05/17 13:33

y finalmente la piedra fue embarcada y llegó a territorio inglés en 1802, donde a partir de entonces permanece bajo su resguardo en exposición pública en el Museo Británico de Londres.

Camino a... *Je tiens l'affaire*!

Existe una leyenda en torno al nacimiento de Jean-François Champollion: al parecer la familia temía por la vida de la madre, quien se encontraba gravemente enferma y encinta. Jacques Champollion, de oficio librero, visitó a un curandero y le solicitó intervenir para la mejoría del estado de salud de su esposa y que salvara a su hijo. El curandero le preparó una solución y le dijo a la futura madre que su hijo nacería sano y, además, sería famoso.

Tres días después, la mujer se levantó sin malestares. Hacia el 23 de diciembre de 1790 nació Jean-François. Al revisarlo los médicos asistentes notaron algo diferente en un neonato de origen francés: el color de su piel era más morena y sus ojos poco habituales, con rasgos orientales, por lo que le llamaron El Egipcio, apelativo que no le disgustó al paso de los años, pero como su hermano mayor Jacques-Joseph era llamado *Champollion-Figeac*, él fue más conocido como Champollion *le Jeune*.

Durante el recorrido, que ha sido la investigación y redacción del presente texto, encontré tres cartas de Jean-François Champollion, hasta ahora están inéditas en castellano.[11] Dichos documentos aportan un toque de claridad, un matiz diferente, sobre la lectura del proceso

11 Se suman otros tres textos de Champollion que encontré tiempo atrás: primero, la carta al Sr. Dacier, de 1822, muy célebre. Otro documento más de 1828 donde sostiene que el jeroglífico es figurativo, simbólico y fonético, y que le lector encontrará aquí después de la tabla de signos fonéticos elaborada por el propio Champollion y, por último, su diccionario. De la carta a Dacier he seleccionado fragmentos, debido a la extensión del documento. Manuel Hernández los ha traducido para su publicación en este artículo.

Por la escritura tan singular de Champollion, plagada de faltas de ortografía y de sintaxis, hemos optado por publicar algunos textos en versión bilingüe. Al ser imposible transponer al castellano todas esas particularidades, en ocasiones se han conservado los errores, pero en otras sólo se han emulado. Por lo cual, el único texto con valor de documento original es el que se ha consignado en francés, la traducción al castellano no puede considerarse tal.

Los artículos de donde fueron extraídas por la autora estarán disponibles en el sitio de Litoral Editores (n. del ed.).

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 129 19/05/17 13:33

personal de Champollion en su trabajo sobre el desciframiento de los jeroglíficos egipcios.

Jean-François fue educado por su hermano Jacques-Joseph desde su nacimiento hasta su ingreso a la escuela formal en Grenoble en 1798, donde estudia lenguas orientales. Existe una carta[12] en donde le pide expresamente que lo retire del liceo:

> 9 juin[13]
>
> **Mon très cher frère,**
>
> Ne pourrais-tu pas me retirer du lycée. Je me suis fait violence jusqu' à présent pour ne pas te déplaire, mais cela me devient tout à fait insupportable. Je sens que je ne suis pas fait pour vivre resserré comme nous le sommes ! La plus part (*sic*) s'en vont; je ne fais que perdre mon temps. Si je fais le devoir de latin, ce n'est que pour ne pas m'attirer des punitions; je n'y ai aucun goût depuis longtemps. Les langues orientales, ma passion favorite, je n'y travaille qu'une fois par jour; je ne puis souffrir mes camarades, excepté un qui m'est bien cher, mais il est malade; je ne puis le voir. Nous nous aidons mutuellement à suporter (*sic*) notre misérable existence; maintenant il est chez ses parents, il jouit du moins de leurs tendres embrassements. Pour moi, sombre, délaissé, je ne jouis de ta vue q'une (*sic*) fois la semaine. Je sens que je ne suis pas bien, je ne scais (*sic*) qoi (*sic*) me pèse sur la poitrine; je crois y avoir un abcès, mais je ne veux pas aller à l'infirmerie; il n'y a personne, tout ceux qui sont malades se sont prudemment retirés chez leurs parents: on y est mal servis (*sic*); couché sur un lit on reste seul. Si l'on a besoin de quelque chose, il faut attendre jusqu'à la prochaine visite du médecin (*sic*) qui, à toutes les maladies, aurait-on mal aux doits (*sic*) du pied, ordonne de la tizzane (*sic*) pectorale. Si je reste longtemps ici, je ne te promets pas de vivre.

12 Pierre Vaillant, *Deux lettres inédites de Champollion à propos des origines du déchiffrement des hiéroglyphes*. Grenoble, 1972, en <http://www.mom.fr/image_carto/ServiceImage/loret/loret_0990-5952_1990_bul_4/PDF/loret_0990-5952_1990_bul_4_p6-36.pdf>.

13 1807, indicado por Vaillant, *ibid.*

Je t'embrasse, donne-moi une prompte réponse. Je t'attends avec la plus vive impatience.

Signé: Champollion.
Archives familiales à Vif (Isère).

9 de junio

Mi muy querido hermano,

¿No podrías retirarme del liceo? Me he forzado a quedarme hasta ahora para no desagradarte, pero ya me es completamente insoportable. ¡Siento que no estoy hecho para vivir encorcetado tal y como estamos! La mayor parte se van [*sic*]; yo no hago sino perder el tiempo. Si hago la tarea de latín sólo es para no atraer castigos sobre mí; no obtengo ningún gusto de ello desde hace tiempo. En las lenguas orientales, mi pasión favorita, sólo trabajo una vez al día; no puedo aguantar a mis camaradas, salvo uno al que estimo mucho, pero está enfermo; no puedo verlo.

Nos ayudamos mutuamente a soportar nuestra miserable existencia; ahora él esta con sus padres, al menos goza de sus tiernos besos. Para mí, sombrío, abandonado, sólo gozo de verte más que una vez por semana. Siento que no estoy bien no scé [sic] qe [sic] me pesa en el pecho; creo que tengo un abceso [sic], pero no quiero ir a la enfermería; no hay nadie ahí, todos los que están enfermos se retiraron prudentemente a casa de sus padres; a uno lo atiende [sic] mal ahí; acostado en un lecho uno se queda solo. Si uno tiene necesidad de algo, hay que esperar la próxima visita del médico [sic] quien, para todas las enfermedades, ya sea que le duelan los dedo [sic] del pie, ordena la tizzana [sic] pectoral. Si me quedo mucho tiempo acá, no te prometo vivir.

Te mando un beso, dame una pronta respuesta. Te espero con la más viva impaciencia.

Firma: Champollion.
Archivos de la familia en Vif (Isère).

Tiempo después, en 1807 J.-F. Champollion ingresa al Collège de France a los diecisiete años, en donde conoce a Antoine-Issac Silvestre de Sacy, quien sería su maestro. Hacia los primeros meses del 1809 Champollion, tenía bien localizada la gran importancia del contenido de la piedra de Rosetta, estimando que su "gran trabajo" estaría basado precisamente en el jeroglífico egipcio. Para la época, había desarrollado una gran habilidad con la lengua copta y tal era su involucramiento que todo lo traducía e incluso soñaba con el copto.

En abril de 1809 escribe:[14]

Paris, le 21 avril 1809.

A Monsieur Champollion-Figeac
Négociant
Grande-RueGrenoble (Isère).

Mon cher Ami!

Dieu soit loué si ton affaire va bien ! reçois mes compliments et crois que je n'épargnerai pas les vœux pour sa réussite, en supposant que nos divinités terrestres soient exorables. Le paquet d'iris partira aujourd'hui.

Je suis bien aise que M. Fourier soit content de mon travail, cependant j'ai bien peur que je ne sympatise (*sic*) point avec la comission (*sic*) d'Egypte, qui m'a tout l'air d'être dans le Jablonski jusqu'au col.

Mon copte va toujours son train et j'y trouve vraiment de grandes jouissances, car tu dois bien penser que ce n'en est point une petite que de parler la langue de mes chers Aménophis III, Sethos, Ramessès (*sic*), Thoutmosis.

Les papyrus sont toujours présents à mes yeux, c'est une palme belle à ceuillir (*sic*). J'espère qu'elle m'est destinée, puisque l'Anglais 30 ne se connaît pas plus en égyptien qu'en *malais et* en *mandchou,* dont il est professeur ; et que *Polycarpe* n'a jamais eu la moindre idée de monuments égyptiens.

14 Vaillant. *Deux lettrrees inèdites de Champollion...*

Tu me conseilles d'étudier l'inscription de Rosette. C'est justement là par où je veux commencer. Je te dirai en confidence que mon Akerblad ne savait pas plus le copte qu'il ne fallait. D'ailleurs, je sais une anecdote précieuse, qui seule m'obligerait à examiner très scrupuleusement le travail de notre Suédois. Il a avoué lui-même à l'abbé de Tersan (de qui je la tiens) que *malgré son alphabeth* (*sic*) *et ses belles découvertes il ne pouvait point lire trois mots de tex te dans l'inscription égyptienne.* Cela prouve que son travail sur ce monument est tout aussi vain que celui de Pahlin sur la partie hiéroglyphique de cette inscription. Il faut donc tout recommencer; c'est ce que je commence à voir.

Je te parlerai donc alors des changements arrivés à mon alphabeth (*sic*). En attendant, voici la notice de tous les papyrus ou toiles que je connaisse, qui (*sic*) copiés fidellement (*sic*) en partie ou en entier:

1°- Un dans le *Journal des Savants.* Figures d'homme et de femme en grand accompagnées de caractères hyéroglyphiques (*sic*). Regravé dans Montfaucon (Fragment).

*2- Autre dans Je même journal ; bande de figures (fragment). *Ecrit. Cursive.*

3°- Toile publiée par Montfaucon et Caylus (prétendu almanach). La gravure du Recueil d'Antiquités est horribles *(sic),* L'original, que j'ai vu, ne lui ressemble en aucune manière (fragment). *Ecrit. Cursive.*

4°- Toile de l'abbé de Tersan, que j'ai eu *(sic)* trois mois chez moi. Dubois m'en a calqué la bande de figures au nombre de 83 à 84. Cette toile, dont le commencement s'adapte parfaitement à la fin du morceau publié dans le *Journal des Savants* (* 2°), faisait évidemment suite au fragment de Caylus (* 3°). Ecriture aussi très belle.

5°- Bandelette de momie. Ecriture cursive magnifique. J'ai vu l'original publié dans Caylus.

6°- Fragment d'un manuscrit hyéroglyphique *(sic)* sur papyrus au Cabinet des Antiques apporté par Laboullaye - Le-Gouz.

7°- Autre papyrus au même Cabinet très beau en cursive.

8°- Le fameux papyrus de Cadit *hyéroglyphique (sic).*

9°- Papyrus de Mr. Addington, à Londres.

10°- Papyrus du musée Doria. C'est Mr. Millin qui en a les dessins. Je les ai calqués. Ces papyrus sont égyptiens par les figures et phéniciens par les caractères conformes à ceux du bas-relief de Carpentras. Cela serait assez singulier si ces deux papyrus n'étaient point faux. Je mettrais la main au feu qu'ils sortent de la *fameuse fabrique* de papyrus antiques à Bologne.
11°- Papyrus de Denon, 136.
12°- *Idem, 138.*
13°- *Id.* dans le même ouvrage.
14°- Un en hyéroglyphes *(sic)* à la comission *(sic)* 39.
15°- Un en écriture cursive, *id.*
16°- Fragment dans Montfaucon, tome II, planche CXL.
17°- Papyrus égyptien du temps des Ptolémées, qui donne le passage de l'écriture égyptienne pure à l'écriture grecque parmi les Coptes.

Voilà tous ceux que je connais. Je *sais* qu'il en existe quelques-uns au musée de ce brave Cardinal Borgia à Velletri, mais sa mort a empêché leur publication.

Je ferai avec plaisir le catalogue de ces médailles orientales, dont tu me parles.

Je me suis fort bien adressé rue de Seine à la propre maison de M. Faujas 40, où tout est fermé. Le seul portier y demeure. Sois tranquille: aussitôt son arrivée, je t'écris. Tu me dis de lire le deuxième volume d'Hérodote. C'est ce que je fais, et outre... 41, je daube sur ces notes de Larcher 42. J'y fais un petit commentaire... 41, système chronologique, et surtout son supplément concernant... 41 Sesostris (page 553, tome II) est (*sic*) vraiment pitoyable (*sic*) et mérite (*sic*) cent coups d'étrivières. Je serai le correcteur, pourvu que Dieu me prête vie.

Je recevrai les livres que tu m'annonces avec plaisir. Je te prie d'y joindre sans faute:
1°- Le morceau du père Bonjour sur le copte intitulé *Exercitatio in monumenta coptica Bib. Vatican. Rome 1699*.
2°- La lettre d'Akerblad et de M. de Sacy sur l'inscription de Rosette.
4°- (*sic*) - Enfin un petit *bouquin* apellé *(sic)* Hermès trismégite ou dialo-

gue entre *Hermès* et *Aesculape.* Ce morceau est de la plus haute importance. Je t'en parlerai une autre fois. Je crains que tu ne l'aye *(sic)* mis au pilon.

Ecris à M. MiIlin pour le prier de me céder son *dictionnaire copte* de Lacroze. Je ne puis m'en passer. Je le ferai interfolier et j'y ajouterai plus de 1.000 mots. Ne t'endors point sur *mon affaire*. Comme tout va mal, il ne faut pas dormir. Adieu, je t'embrasse de cœur. Mes devoirs à toute la famille et mes respects à nos amis, particulièrement à MM. Lavalette, Gagnon et Milon. Adieu.

Ton frère.
Signé J.-F. Champollion
Archives familiales à Vif (Isère)
T. X, p. 93.

París, 12 de abril de 1809

Señor Champollion-Figeac
Comerciante
Grande-Rue
Grenoble (Isère)

¡Mi querido Amigo!

¡Que Dios sea alabado si tus cosas van bien! Recibe mis felicitaciones y creo que no ahorraré los deseos para su éxito, suponiendo que nuestras divinidades terrestres sean exorables. El paquete de iris partirá hoy.

Estoy muy tranquilo de que el Sr. Fourier esté contento con mi trabajo, sin embargo, tengo mucho miedo que no simpatise [*sic*] con la comision [*sic*] de Egipto, lo que me da todo el aire de estar hasta el cuello en el Jablonski.

Mi copto sigue su ritmo y encuentro ahí verdaderamente grandes goces, pues tú debes pensar que no es poca cosa hablar la lengua de mis queridos Amenofis, Sethos, Ramses [*sic*], Tutmosis.

Los papiros siempre están presentes ante mis ojos, es una palma bella para cocechar [*sic*]. Espero que me esté destinada, porque el inglés 30 no se conoce más en egipcio que en *malayo* o en *manchú*, de los cuales es profesor; y que Policarpio no tiene jamás ni la menor idea de los monumentos egipcios.

Tú me aconsejas estudiar la inscripción de Rosetta. Es justamente por ahí por donde quiero comenzar. Te diré en confidencia que mi Akerblad no sabía tanto copto como era preciso. Por lo demás, sé una anécdota preciosa, que ella sola me obligaría a examinar muy escrupulosamente el trabajo de nuestro sueco. Él mismo confesó al abad de Tersan (quien me la contó) que *a pesar de su alfabetho* [*sic*] *y sus bellos descubrimientos no podía leer tres palabras de texto en la inscripción egipcia*. Eso prueba que su trabajo sobre ese monumento es tan vano como el de Pahlin sobre la parte jeroglífica de esta inscripción. Entonces hay que volver a empezar todo; es eso lo que comienzo a ver.

Te hablaré pues entonces de los cambios que le han ocurrido a mi alfabetho [*sic*]. Mientras tanto, he aquí la reseña de todos los papiros o telas que conozco, quien [*sic*] han sido copiadas fielment [sic] en parte o por completo:

1º- Uno en el *Journal des Savants*. Figuras de hombre y de mujer grandes acompañadas de caracteres jeroglificos [sic]. Vuelto a grabar en Montfaucon (Fragmento).
2º- Otro en la misma revista; banda de figuras (fragmento). *Escrito. Cursiva.*
3º- Tela publicada por Montfaucon y Caylus (supuesto almanaque). El grabado de Recueil d'Antiquités es horribles [sic]. El original, que vi, no se le parece para nada (fragmento). *Escrito. Cursiva.*
4º- Tela del abad de Tersan, que yo tube [sic] tres meses en mi casa. Duboi me ha calcado la banda de figuras en número de 83 a 84. Esta tela, cuyo comienzo se adapata perfectamente al fin de fragmento publicado en el Journal des Savants (2º) , evidentemente es la continuación del fragmento de Caylus (3º). Escritura también muy bella.

5º- Bandeleta de momia. Escritura cursiva magnífica. Vi el original publicado en Caylus.
6º- Fragmento de un manuscrito jeroglifico [sic] en papiro en el Cabinet des Antiques aportado por Laboullay-Le Gouz.
7º- Otro papiro del mismo Cabinet muy bello en cursiva.
8º -El famoso papiro de Cadit *jeroglifico* [sic].
9º- Papiro de Mr. Addington, en Londres.
10º- Papiro del museo Doria. Es Mr. Millin quien tiene los dibujos. Los calqué. Esos papiros son egipcios por las figuras y fenicios por los caracteres conformes a aquellos del bajorrelieve de Carpentras. Sería muy singular si esos dos papiros no fueran falsos. Yo pondría las manos al fuego que salen de la *famosa fábrica* de papiros antiguos en Bolonia.
11º- Papiros de Denon, 136.
12º- *Idem*, 138
13º- *Id*. En la misma obra
14º- Uno en jeroglifos [sic] en la comision [sic.] 39.
15º- Uno en escritura cursiva, id.
16º- Fragmento en Montfaucon, tomo II, plancha CXL.
17º- Papiro egipcio del tiempo de Ptolomeo, que da el pasaje de la escritura egipcia pura a la escritura griega entre los Coptos.

Ésos son todos los que conozco. Yo *sé* que existen algunos en el museo de ese valiente Cardenal Borgia en Velletri, pero su muerte impidió su publicación.
Con placer haré el catálogo de esas medallas orientales, de las que me hablas.
En efecto me dirigí a la rue de Seine a la propia casa del Sr. Faujas 40, en donde todo está cerrado. Sólo permanece ahí el portero. Quédate tranquilo: desde que llegue, te escribo. Tú me dices que lea el segundo volumen de Herodoto. Es lo que hago, y además... 41, sistema cronológico, y sobre todo su suplemento que concierte 41 Sesotris (página 553, tomo II) esta [sic] verdaderamente patetico [sic] y amerita cien cinturonazos. Yo seré el corrector, si Dios me presta vida.

Recibiré los libros que tú me anuncias con placer. Te ruego añadir sin falta:

1º- El fragmento del padre Bonjour sobre el copto intitulado *Exercitatio in monumenta coptica Bib. Vatican. Rome 1699.*
2º- La carta de Akerblad y del Sr. de Sacy sobre la inscripción de Rosetta.
4º- [sic.] – Finalmente un pequeño *librito* llamado *Hermes trismegisto* o diálogo entre Hermes y Asculapio. Este fragmento es de la mayor importancia. Te hablaré de ello en otra ocasión. Temo que no lo hallas [sic] destruido.

Escribe al Sr. Millin para rogarle que me ceda su *diccionario de copto* de Lacroze. No puedo prescindir de él. Lo voy a mandar interfoliar y añadiré más de 1000 palabras. No te duermas con *mi asunto*. Como todo va mal, no hay que dormir. Adiós, te beso con el corazón. Mis consideraciones a toda la familia y mis respetos a nuestros amigos, en particular a los Sres. Lavalette, Gagnon y Milon. Adiós.

Tu hermano

Firmado J.-F. Champollion
Archivos famliares en Vif (Isère)
T. X, p. 94

Ambas cartas a su hermano, la epístola del 9 junio [1807], junto con la de París fechada el 21 de abril de 1809 fueron presentadas públicamente con motivo del 150 aniversario del desciframiento jeroglífico en la Biblioteca Municipal de Grenoble por Pierre Vaillant en 1972; quien señala igualmente a partir de otra correspondencia extraída del Catálogo No. 28 de la misma biblioteca, ciertos obstáculos a los que se tuvo que enfrentar Champollion, *le Jeune*, con su maestro Sylvestre de Sacy, quien lo consideraba demasiado joven para lograr algo que él mismo no había podido conseguir y prefirió apoyar a Étienne Quatremère, autor de *Mémories géographiques sur l'Egypte,* además de haber interferido desfavorablemente en la publicación de su gramática y diccionario.

Aquí se reproduce un fragmento de su discurso en la lectura pública de las correspondencias:[15]

> "El informe...", escribe entonces Champollion a su hermano, "es tal como yo lo esperaba; veneno escondido en azúcar; al no poder atacar el fondo, se lanza sobre la forma; es una oruga que al no poder morder y desgarrar la planta, se contenta con cubrirla con su baba". Y, desesperado, escribe de nuevo el 19 de julio de 1815: "Intento retomar mis trabajos ordinarios, pero el corazón no está ahí. Estoy completamente desesperado por el futuro. Creo que ya no es para mí. He ahí a Sylvestre omnipotente, Quatremère en el Instituto, eso basta para cortarme el camino.

Marc Gabolde en 1990, con motivo del bicentenario del natalicio de J. F. Champollion, dio a conocer otra carta que se conserva en la Biblioteca de la Academia de Ciencias, Bellas Artes de Lyon en el Informe 287, con formato de cinco páginas de manuscritos autógrafos y firma legible.

Este documento describe una escena en donde encuentran los tres símbolos de la muerte de acuerdo con el cosmovisión egipcia. No obstante, es interesante el pasaje en donde comparte con su hermano el poco éxito en los resultados obtenidos tras haber realizado comparaciones entre jeroglíficos, a dos años de distancia de lograr su gran meta. Es importante notar que ya Champollion para leer el símbolo ms (léase: *mes*) en un fragmento de la descripción de la escena, recurre al copto, se trata del mismo símbolo que se encuentra en el cartucho del nombre Ramsés.

Grenoble le 24 7bre[16] 1820

Monsieur & cher confrère,

Voudriez-vous bien excuser d'abord, mon trop long silence ? Il serait impardonnable surtout après l'intéressante communication que vous avez

15 *Ibid.*
16 Se trata del mes de septiembre, aclaración hecha por M. Gabolde.

bien voulu me faire, si cet envoi ne motivait et ne justifiait lui-même en partie ce retard prolongé. J'ai voulu étudier à l'aise la gravure et les plâtres:

Il a fallu pour cela me débarrasser des mille et une petites affaires qui gênent la liberté des premiers jours de vacances.

Le petit monument en forme de cippe, représentant le triomphe d'Horus sur les puissances typhoniennes, m'est parvenu brisé et cela par la faute du mouleur qui eût dû le couler massif. Ces fragments ont suffi pour me le faire vivement regretter. Les hiéroglyphes sont touchés avec tant d'esprit et d'une manière à la fois si pure et si franche qu'il peut servir de type pour vérifier & rectifier les inscriptions hiéroglyphiques de tous les monuments de ce genre: Il est donc infiniement[sic] précieux sous ce rapport. J'ai comparé quelques-uns de ses fragments avec les débris d'un monument analogue existant au musée Borgia: J'ai cru reconnaître que les inscriptions concordaient d'une manière assez suivie; mais la comparaison n'ayant pu être entière ne m'a fourni aucun résultat bien positif. J'oserai donc vous prier de m'en adresser un second plâtre auquel sera joint je l'espère la note de tous les frais de moulage et d'envoi.

Le scarabée dont j'avais déjà une empreinte fort usée, m'est parvenu dans un état tel que l'inscription est, je ne dirai pas illisible (nous n'en sommes point encore là), mais impossible à distinguer même à la loupe. Il serait donc prudent, si vous avez la bonté de m'accorder encore quelques plâtres, de les renfermer dans une boite et chacun dans une enveloppe pleine de son, afin d'éviter toute espèce de frottement.

Je ne pourrai donc, Monsieur & cher Collègue, vous entretenir aujourd'hui que du curieux Bas-relief dont j'ai reçu la gravure lithographiée. <f°2> Ce Bas-relief est bien certainement un monument funéraire: Il a fait partie de la décoration soit[(a)] d'un tombeau dans un hypogée soit d'un cénotaphe dans un temple ou tout autre édifice religieux. Je suis convaincu que le Personnage, en l'honneur duquel il a été sculpté, était un membre de la caste sacerdotale appartenant à cette classe de Prètres[sic] appelés Ptérophores (Πτεροφοροι) par les Grecs et qui prenaient rang après les Prophètes et les hiérogrammates.

Vous remarquerez en effet que le Défunt représenté cinq fois sur le bas relief (sic) est figuré la tête rase, revêtu d'une longue tunique et porte non seulement la grande Plume qui a motivé la dénomination grecque de Ptérophore, mais encore que cette plume se trouve toujours dans la légende placée derrière le personnage en question.

Cette légende est ainsi conçue et d'après mes apperçussic me parait signifier à peu près : Remplissant tous les Deux jours (ou Deux fois par jours[sic] les fonctions de Ptérophore du Dieu (un tel).

Il faut observer que dans cette légende qui se trouve répétée trois fois derriere[sic] les trois grandes représentations du mort (et qui commence une fois du haut en bas les signes groupés de droite à gauche et deux fois encore[(a)] du haut en bas mais les signes rangés de gauche à droite). La plume est tantot[sic] de face tantôt de profil : Elle existait derrière la grande figure à gauche quoique le dessinateur ne l'ait point indiquée.

Il m'est impossible d'assigner le nom du Dieu dont le dèfunt[sic] *était*[sic] Ptérophore. La Petite figure accroupie de la légende ou ou bien est trop indéterminée pour décider la question; car il faut dire que dans le système hiéroglyphique Dieu ou les Dieux en général sont figurés par le signe Deus et au pluriel ou bien Dii[sic] les Dieux. Mais une divinité spécialement déterminée y est représentée symboliquement par un corps humain accroupi à l'Egyptienne et surmonté de la tête de l'animal emblème vivant et terrestre de cette même Divinité; ainsi par exemple le Dieu <f°3> Phtha (Le créateur) est exprimé par ; Le Dieu Knouphis Par ; Le Dieu Petbé ou Saturne par ; Osiris par Thot et Amoun par . Il vous paraîtra donc aussi probable qu'à moi que si le Bas relief[sic] *était*[sic] plus soigné ou le dessin plus correct nous eussions pu déterminer[sic] de quel Dieu notre prêtre était le[(b)] Ptérophore.

Quoi qu'il en soit le Bas reliefsic se partage en trois scènes bien distinctes.

La Partie inférieure représente le Prêtre vivant sur la terre et faisant des offrandes à deux divinités assises sur deux fauteuils. Ici le Ptérophore tient à la main une Patère Egyptienne pour brûler des parfums; Cette patère est ordinairement faite ainsi ou plus simplement Votre dessinateur, peu habitué aux monuments Egyptiens, l'a dénaturée entièrement.

La peau d'animal (la Panthère) qui pend sur la tunique du Ptérophore prouve qu'il était attaché au culte d'Osiris et l'on peut retrouver ce Dieu et son Epouse Isis dans les deux personnages assis. La Prière du Ptérophore exprimée dans les huit colonnes encadrées pourrait eclaircir[sic] la question si elle était[sic] plus exactement figurée et surtout si(a) les deux hieroglyphes[sic] de la 3e colonne étaient plus rigoureusement copiés. Votre dessinateur les figure ainsi: si par hasard le monument original portait

Dieu sauveur ou Dieu-gracieux. il serait prouvé que les deux figures assises sont bien Osiris et Isis; de plus, que le Ptérophore était[sic] attaché au culte de ces deux grandes divinités populaires de l'Egypte.

La tête du Dieu est considérablement dénaturée dans le Dessin; cette barbe ne peut exister.

La Scène intermédiaire représente l'Amesic du Ptérophore dans l'Amenthi (L'Enfer Egyptien), décorée des insignes de son rang sur la terre.

A droite Elle se présente devant la Chasse[sic] de Sarapi (Serapis que les Grecs alexandrins prirent pour leur Adès ou Pluton) le grand Juge infernal, armé du fouèt[sic] et du crochèt[sic]: La figure de ce Dieu devait être peinte en verd[sic] sur le bas relief[sic] original, La mître[sic] jaune et verte, les bras rouges et partie inférieure du corps blanche. La figure verte est de rigueur.

Les deux colonnes hieroglyphiques[sic] placées sur la tête de l'ame[sic] contiennent sa <f°4> Supplique à Anubis, le gardien de l'Amenthi, l'intermédiaire des ames[sic] avec Sarapis: Elle commence ainsi que les trois autres prières de l'ame[sic] (dans la bande intermédiaire[sic] et dans la Bande supérieure) par les hieroglyphes[sic] (Respice Anubi Potentissime) Regarde moi[sic] favorablement puissant Anubis. Sur d'autres monuments cette prière s'adresse quelque[sic] fois directement à Sarapi lui ême[sic] mais alors elle est ainsi conçue Regarde moi[sic] favorablement Dieu puissant. Vous ne serez

donc point étonne[sic], Monsieur, si toutes les grandes légendes hiéroglyphiques tracées sur les caisses ou sur les enveloppes des momies et sur presque toutes les figurines de Porcelaine tirées des hypogées, commencent par ces trois hieroglyphes[sic]; ce que vous pouvez facilement veritier[sic].

Cette prière a rapport à la renaissance de l'ame[sic] dans le monde terrestre sous une forme nouvelle: c'est ce qu'indique[sic] les hieroglyphes[sic] qui expriment la naissance: Et si vous remarquez que l'Insigne du Ptérophore se trouve répété dans la prière placée au dessus[sic] de l'ame[sic] de droite, comme dans la réponse du Dieu asic tête d›Epervier (Et j'ai reconnu cet insigne malgré l'inexactitude du dessin). Vous me pardonnerez de penser que cette priere[sic] (b) ainsi rétablie: *pourrait être rendue à peu près en ces termes: <<Respice Anubi potentissime humilem pterophoram pro nativa futurâ[sic] <>>>

A gauche l'ame[sic] fait avec quelques legères[sic] différences[sic] la même invocation devant la chasse[sic] qui renferme Osiris infernal reconnaissable d'abord à sa tête d'Epervier et surtout à sa mître[sic] semblable à celle de Sarapis. Ici, le Dieu Paraît répondre: Respicit Anubis humilem Pteropho-ram. Ce qui était fort consolant sans doute. Vous voyez, Monsieur et cher confrère, que les Bas reliefs[sic] Egyptiens ressemblent beaucoup aux dessins et aux bas reliefs[sic] Gothiques où une bande déployée sortant de la Bouche des Personnages contient[(b)] leur nom ou ce qu'ils étaient censés se dire entr'eux[sic].

Dans la partie superieure[sic] enfin l'ame[sic] s'adresse des deux côtés à Anubis lui même[sic] sous la forme d'un chacal ou Loup Egyptien et armé du Sceptre des divinités infernales. Les deux prieres[sic] commencent également par la formule obligée.

<f°5> Au dessus[sic] des Chacals sont les yeux figurant la Providence divine et au centre est un scarabée les ailes éployées symbole de la résurrection ou de la vie future: vous savez que les Egyptiens croyaient fermement à la transmigration des ames[sic] et que Pythagore prit la Métempsycose[sic]

en Egypte; ces trois symboles de la mort de la Providence divine et de la Résurrection présentent donc un tableau complèt[sic] de la Psycologie[sic] de l'ancienne Egypte,[(c)] une sorte d'abrégé[sic] des deux scènes précédentes ainsi que leur dénouement final.

Mais je m'apperçois[sic] un peu tard que j'abuse de votre patience; Pardonnez moi[sic], Monsieur et cher confrère, ces quatre énormes pages: Je n'ai pu résister au plaisir de m'entretenir avec vous sur une matière objet spécial de mes études. Je trouve si rarement à parler à qui m'entende que j'ai profité de l'occasion. Voila[sic] mon premier motif d'Excuse ; votre indulgence fera le reste.

Serait-il possible d'avoir un plâtre de cet intéressant monument ? Si non, je vous prierais de me procurer la facilité de le voir à mon prochain voyage à Lyon où je me propose de me rendre dans les 1ers jours d'octobre. Serai<-je> asséz[sic] heureux pour vous y rencontrer ? Et si vous etiez[sic] absent n'abuserai<-je> point de votre extrême complaisance en vous priant de m'envoyer <ou> d'adresser directement à vos employés du Musée des ordres précis pour me permettre de dessiner, sur les lieux, les[(d)] inscriptions hiéroglyphiques que la riche collection de votre ville renferme ?

Votre réponse décidera mon voyage; il pourrait concorder avec le Passage de mon frère à Lyon; c'est un double motif pour l'entreprendre et tout serait au mieux si nous pouvions espérer vous y trouver.

Agréez, Monsieur & Cher Confrère, l'expression de la haute Estime et du sincère attachement avec lequel j'ai l'honneur d'Etre

Votre très humble & très
obéissant serviteur
J F. Champollion Lejeune

(suit une indication illisible de la main de Champollion)

Notes de lecture:

a) mot ajouté au-dessus de la ligne.

b) mot raturé.

c) <et> raturé.
d) <les> raturé.

Grenoble, 24 7bre[17] 1820

Señor y estimado Cofrade,
¿Querría excusar de entrada mi muy largo silencio? Sería imperdonable sobre todo después de la interesante comunicación que usted ha querido hacerme, si este envío no motivara y no justificara en sí mismo en parte este retardo prolongado. He querido estudiar cómodamente el grabado y sus yesos: fue necesario para eso desembarazarme de mil y un pequeños asuntos que perturban la libertad de los primeros días de vacaciones.

El pequeño monumento en forma de cipo, que representa el triunfo de Horus sobre los poderes tifonianos, me llegó roto y eso por culpa del moldeador que hubiera debido colarlo en una pieza. Esos fragmentos bastaron para que lo lamentara mucho. Los jeroglíficos están tocados con tanto espíritu y de una manera a la vez tan pura y tan franca que puede servir de tipo para verificar y rectificar las inscripciones de todos los monumentos de ese género: es por lo tanto infinitamiente [sic] precioso al respecto. He comparado algunos de esos fragmentos con los restos de un monumento análogo que existe en el museo Borgia: creí reconocer que las inscripciones concordaban de una manera bastante clara; pero al no poder hacer completa la comparación no me ha dado ningún resultado muy positivo. Me atreveré pues a rogarle que me dirija un segundo yeso al cual estará adjunto, espero, la nota de todos los frescos de moldeo y de envío.

El escarabajo del cual ya tenía un molde muy usado, me llegó en tal estado que la inscripción está, yo no diría ilegible (todavía no hemos llegado a eso), sino imposible de distinguir, incluso con lupa. Sería pues prudente, si usted tiene la bondad de darme todavía algunos yesos, guardarlos en una caja y cada uno en una envoltura con mucho cuidado, para evitar toda especie de fricción.

17 Se trata del mes de septiembre, aclaración hecha por M. Gabolde.

Yo no podría, pues, Señor y querido Colega, entretenerlo hoy sino con el curioso Bajo-relieve del cual recibí el grabado litografiado.

<f°2> Ese Bayorrelieve es muy seguramente un monumento funerario: formó parte de la decoración ya sea de una tumba en un hipogeo, ya sea de un cenotafio en un templo o en algún otro edificio religioso. Estoy convencido de que el Personaje, en honor del cual fue esculpido, era un miembro de la casta sacerdotal que pertenece a esta clase de Sacerdotes llamados Pteróferos (Πτεροφοροι) por los griegos y que tenían un rango inferior respecto de los Profetas y los hierográmatas.

Usted notará en efecto que el Difunto representado cinco veces en el bajo releve [sic] está figurado con la cabeza rapada, revestido con una larga túnica y lleva no sólo la gran Pluma que motivó la denominación griega de Ptéfore, sino incluso que esta pluma se encuentra todavía en la leyenda colocada atrás del personaje en cuestión.

Esta leyenda se concibe así y según mis apercepciones [sic] me parece significar más o menos: Cumpliendo cada Dos días (o Dos veces por días [sic] las funciones de Ptéfore del Dios (tal).

Hay que observar que en esta leyenda que se encuentra repetida tres veces atrás de las tres grandes representaciones del muerto (y que comienza una vez de arriba hacia abajo, lo signos agrupados de derecha a izquierda y dos veces otra vez de arriba hacia abajo los signos ordenados de izquierda a derecha). La pluma está ya de cara , ya de perfil : Ella existía atrás de la gran figura en la izquierda aunque el diseñador no la haya indicado en absoluto.

Me es imposible asignar el nombre del Dios del cual el difunto era Ptéfore. La Pequeña figura arrodillada de la leyenda o o bien está demasiado indeterminada para decidir la cuestión; pues es preciso decir que en el sistema jeroglífico Dios o los Dioses en general están figurados por el signo Dios y el plural o bien los Dioses. Pero una divinidad especialmente determinada ahí está representada simbólicamente por un

cuerpo humano arrodillado a la manera egipcia y la cabeza coronada con el animal emblema viviente y terrestre de esta misma Divinidad; así, por ejemplo, el Dios <f°3> Phtha (El creador) está expresado por ; El Dios Knouphis por ; El Dios Ptebeo o Saturno por ; Osiris por , Thot y Amón por . Le parecerá a usted por lo tanto tan probable como a mí que si el Bajo relieve estuviera más cuidado o el dibujo más correcto nosotros podríamos determinar de qué Dios era Ptéfore nuestro sacerdote.

Sea como sea, el bajo relieve se divide en tres escenas muy distintas.

La parte inferior representa al Sacerdote viviente sobre la tierra y haciendo ofrendas a dos divinidades sentadas en dos sillones. Aquí el Ptéfore sostiene en la mano una Pátera Egipcia para quemar perfumes; esta pátera ordinariamente está hecha así o más simplemente . Vuestro dibujante, poco habituado a los monumentos egipcios, la ha deformado por entero.

La piel de animal (la Pantera) que pende sobre la túnica del Ptéroforo prueba que se vinculaba con el culto de Osiris y se puede reencontrar a ese Dios y a su Esposa Isis en los dos personajes sentados. La Oración del Ptéfore expresada en las ocho columnas enmarcadas para esclareser [sic] la cuestión de si estaba más exactamente figurada y sobre todo si los dos jeroglíficos de la 3ª columna estaban más rigurosamente copiados. Vuestro dibujante los figura así: si por azar el monumento original llevaba.

Dios salvador o Dios agraciado quedaría probado que las dos figuras sentadas son efectivamente Osiris e Isis; además, que el Ptéfore estaba vinculado con el culto de esas dos grandes divinidades populares de Egipto.

La cabeza del Dios está considerablemente deformada en el Dibujo; esta barba no puede existir.

La escena intermedia representa el Alma del Ptéfore en el Amenti (El Infierno egipcio), decorada de las insignias de su rango sobre la tierra.

A la derecha Ella se presenta ante la Casa de Sarapi (Serapis que los griegos alejandrinos tomaron por su Ades o Plutón) el gran Juez infernal, armado de fuete y de gancho: La figura de ese Dios debería estar pintada de verde sobre el bajo relieve original, La mitra amarilla y verde, los brazos rojos y parte inferior del cuerpo blanco. La figura verde es de rigor.

Las dos columnas jeroglíficas [sic] colocadas sobre la cabeza del alma contiene su <f°4> súplica a Anubis, el guardián del Amenti, el intermediario de las almas con Sarapis: Ella comienza así como las otras tres plegarias del alma (en la banda intermediaria [sic] y en la banda superior) por los jeroglíficos (*Respice Anubi Potentissime*) Mírame favorablemente potente Anubis. En otros monumentos esta plegaria se dirige alguna [sic.] veces directamente a Sarapi mismo pero entonces ella se concibe así: Mírame favorablemente Dios poderoso. Usted no se sorprenderá en aboluto, Señor, si todas las grandes leyendas jeroglíficas trazadas sobre las cajas o sobre las envolturas de las momias y sobre casi todas las figurillas de Porcelana sacadas de los hipogeos, comienzan por esos tres jeroglíficos [sic], lo que usted puede verificar fácilmente.

Esta plegaria tiene relación con el renacimiento del alma en el mundo terrestre bajo una forma nueva: es lo que indica [sic] los jeroglíficos [sic] que expresan el nacimiento: Y si usted observa que la Insignia del Ptéfore se encuentra repetida en la plegaria colocada arriba [sic] del alma a la derecha, como en la respuesta del Dios con cabeza de gavilán (Y yo reconocí esta insignia a pesar de la inexactitud del dibujo). Usted me perdonará que piense que esta plegaria así restablecida podría decirse más o menos en estos términos: "Respice Anubi potentissime humilem pterophoram pro nativa futurâ [sic]"

A la izquierda del alma hecha con algunas ligeras diferencias la misma invocación ante la caza que encierra a Osiris infernal reconocible de entrada por su cabeza de gavilán y sobre todo su mitra parecida a la de Sarapis. Aquí el Dios Parece responder: *Respicit Anubis humilem Pterophoram*.

Lo que sin duda era muy consolador. Usted ve, Señor y querido cofrade, que los bajorrelieves egipcios se parecen mucho a los dibujos y a los Bajorrelieves góticos en donde una banda desplegada que sale de la Boca de los Personajes contiene su nombre o lo que se supone decían entre ellos.

En la parte superior finalmente el alma se dirige desde ambos lados a Anubis mismo bajo la forma de un chacal o Lobo Egipcio y armado con el Cetro de las divinidades infernales. Las dos plegarias comienzan igualmente por la fórmula obligada.

<f°5> Arriba de los Chacales están los ojos que figuran la Providencia divina y en el centro está un escarabajo con las alas desplegadas símbolo de la resurrección o de la vida futura: usted sabe que los egipcios creían firmemente en la transmigración de las almas y que Pitágoras tomó la Metempsicosis en Egipto; esos tres símbolos de la muerte de la Providencia divina y de la Resurrección presentan pues un cuadro completo de la Psicología del antiguo Egipto, una suerte de resumen de las dos escenas precedentes así como de su desanudamiento final.

Pero me doy cuenta, un poco tarde, de que abuso de vuestra paciencia; Perdóneme, Señor y estimado cofrade, estas enormes cuatro páginas: yo no pude resistir el placer de platicarle acerca de una materia especial de mis estudios. Encuentro tan rara vez la posibilidad de hablarle a quien me entienda que he aprovechado la ocasión. He ahí mi primer motivo de Excusa; vuestra indulgencia hará el resto.

¿Sería posible tener un yeso de ese interesante monumento? Si no, le rogaría que me dé la facilidad de verlo en mi próximo viaje a Lyon adonde me propongo ir en los los días de octubre. ¿Tendré el gusto de encontrarlo? Y si usted estuviera ausente ¿no abusaría de vuestra extrema amabilidad al rogarle que me envíe adonde dirigir directamente a vuestros empleados del Museo órdenes precisas para permitirme dibujar, ahí mismo, las inscripciones jeroglíficas que vuestra rica colección contiene?

Vuestra respuesta decidirá sobre mi viaje; podría concordar con el paso de mi hermano por Lyon; es un doble motivo para emprenderlo y todo sería mejor si pudiéramos esperar encontrarnos con usted.

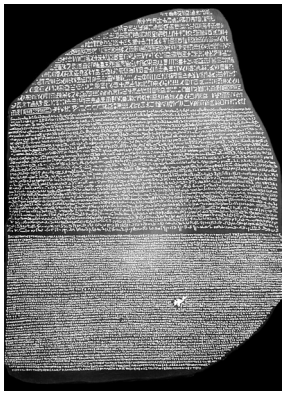
Le ruego, Señor y Querido Cofrade, creer en la expresión de la alta Estima y del sincero aprecio con el cual tengo el honor de Ser.

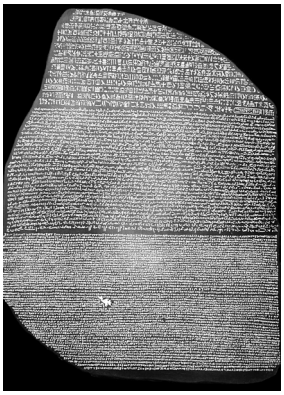
Vuestro muy humilde y muy
Obediente servidor
JF. Champollion El Joven

Como se puede apreciar, a dos años de distancia de su gran descubrimiento, Champollion no cuenta aún con el método con que conseguiría descifrar los jeroglíficos.

§

Estudiosos del enigma de los jeroglíficos solían realizar calcos de las piezas encontradas empleando papel y tinta sobre las diversas superficies de inscripciones. Varias copias de la piedra de Rosetta fueron distribuidas a las principales universidades de Europa, una de ellas llegó a manos de Jean-François Champollion.





Izquierda: la piedra de Rosetta 196 BC, imagen especular de la piedra, en <http://www.britishmuseumshoponline.org>; derecha: piedra Rosetta.

La gran fama e importancia adquirida por la piedra de Rosetta era algo que estaba presente en la mente del joven Champollion; al estar completamente atrapado por el asunto del jeroglífico, consiguió mapas y se empeñó en el aprendizaje de más lenguas, llegó a dominar doce idiomas, por ejemplo, el siriaco, arameo, árabe, chino antiguo, griego, latín, hebreo y, por supuesto, el copto, entre otros.

Ya era numeroso el círculo de estudiosos que se habían dado a la tarea de intentar el desciframiento de los enigmas que contienen los jeroglíficos egipcios.

A continuación, se mencionan de manera sucinta las aportaciones e ideas de algunos autores:

- El libro *Aigyptíaka,* elaborado por el sacerdote Manetón (300 a. C.) es el primer documento escrito sobre la historia de Egipto. Es un trabajo dividido en treinta dinastías reales, donde aparece una lista detallada de los nombres de faraones, periodo y ciudad, de igual manera, incluye comentarios complementarios acerca de cada gobernante.
- El precursor de la concepción simbólica de los signos jeroglíficos fue Diodoro de Sicilia (siglo I a. C.); refiere en *Bibliotheca Histórica,* que las letras jeroglíficas poseían un aspecto de animales, instrumentos de diversas actividades, así como de partes humanas. Por su concepción simbólica, consideraba que el concepto era transferido metafóricamente.
- En *Stromata*, Clemente de Alejandría (siglo II d. C.), compilador, indicó que el aprendizaje del método de escritura egipcio se iniciaba por el demótico, luego el método hierático y, al final, el método jeroglífico expresado en letras elementales y en forma simbólica.
- La concepción de Plotino (siglo III d. C) acerca de los jeroglíficos es que hay una sustanciación de las ideas, las letras grabadas y dibujadas forman oraciones, cada signo es una sabiduría, una ciencia, una cosa real.
- Horapolo, sacerdote griego (siglo V d. C.), en su *Hieroglyphica* abordó un estudio sobre la simbología de los jeroglíficos de Egipto que se aleja del punto central al dar cabida a elucubraciones de orden mágico.
- Durante la Edad Media, hubo presencia de cristianos coptos en territorio egipcio y tuvieron su versión: en una de las cúpulas de la Basílica de San Marcos, en Venecia, se aprecia una escena polícroma de las pirámides de Giza identificadas a los graneros construidos por José para la temporada de hambruna que se avecinaba.

Mosaico, *L'amante dell'ingegnere*, Basílica de San Marco, Venecia, en <https://renatosantoro2015.wordpress.com/2015/12/24/legitto-attraverso-lo-sguardo-dei-greci-e-dei-romani/>.

- Piero Valeriano (1477-1558) en su *Hieroglyphica,* intentó explicar la función y valor de los jeroglíficos, pero mantuvo la idea de que son signos con un carácter mágico.
- Por su parte, Athanasius Kircher (1602-1680), matemático alemán, por medio del copto se acerca al jeroglífico. Él realizó una interpretación alegorizada del sentido que consideraba que se hallaba en los jeroglíficos.
- En *The Divine Legation of Moses* (1737), William Warburton realiza comparaciones entre signos, algunas deducciones, pero sin éxito alguno.
- Jean-Jacques Barthélemy (1716-1795), en 1761 supuso que dentro de los recuadros había un nombre de faraón o de un dios, lo que significó un gran avance.
- En contraste, el orientalista Joseph de Guignes (1721-1800) proponía que los egipcios habían colonizado la antigua China, por tanto, el chino derivaba del jeroglífico.
- El sueco Johan David *Åkerblad* (1763-1819) distingue al demótico como escritura alfabética, aísla en demótico todos los nombres propios escritos en griego, incluidos los nombres de Ptolomeo y Alejandro; elaboró un alfabeto en demótico (veintinueve signos). Trabaja con su maestro Silvestre de Sacy en reproducciones de templos, obeliscos y

papiros; juntos dan el paso de dejar de ver a los jeroglíficos como una escritura ideográfica. Sin embargo, confió en poder leer el demótico a través del copto, lo cual lo desvió del camino del desciframiento de la escritura sagrada.

- Silvestre de Sacy (1758-1838) fue el primero en realizar estudios sobre la piedra de Rosetta; consideró como simbólica la escritura jeroglífica y profundizó sobre la conceptualización de un sistema de lengua, sin embargo, se avocó más al estudio del texto demótico.
- Quien dio cuenta de una presentación un poco más cursiva de los jeroglíficos fue el británico Thomas Young (1773-1829), además, visualizó la repetición de palabras en griego, trabajó sobre la lengua demótica y concluyó que deriva del jeroglífico. Leyó el único nombre propio en escritura jeroglífica que se encuentra en la piedra de Rosetta, el de Ptolomeo y, del templo de Karnak, el de la reina Berenice. Su gran acierto fue suponer que los nombres de reyes y reinas extranjeros, ubicados dentro de cartuchos, tenían un valor alfabético. Comparó los tres sistemas, jeroglífico-hierático-demótico y concluyó en la existencia de un vínculo entre ellas, en donde el primero, el carácter sagrado, sufrió ciertas modificaciones en la forma de su escritura al pasar por el hierático y luego por el demótico, sin embargo, en esencia, el jeroglífico sigue siendo lo originario.[18]

Los hechos anteriores eran conocidos a detalle por el joven Champollion, coincidió con Thomas Young en considerar a los jeroglíficos como una escritura simbólica. Afirmó que los nombres de reyes ptolemaicos estaban dentro de cartuchos y escritos alfabéticamente por el hecho de no ser nombres locales de la región, sino extranjeros.

La comparación de dos secuencias jeroglíficas entre sí sería la vía posible para lograr el desciframiento. Hasta ese momento ya contaba Jean-François con el cartucho de Ptolomeo —proveniente de la piedra de

18 Este párrafo se organizó a partir de mis notas hechas de lecciones que tomé con el Dr. Cervelló.

Rosetta, Ptolomeo V—, pero le faltaba la otra secuencia para realizar el ejercicio.

§

En 1821, en Filae, fue hallado un obelisco[19] por el inglés William J. Bankes en el templo erigido en honor a Isis que estaba separado de su base; el descubridor realizó copias de las inscripciones, una de las cuales llegó a manos de Champollion. El referido obelisco contiene el nombre de Ptolomeo con los mismos signos que en la piedra de Rosetta y, uno segundo, con signos distintivos de femenino, lo cual ya circunscribía el universo de posibilidades hacia algo más concreto: se trataba del nombre de una reina.

En septiembre de 1822, recibió Champollion pliegos de las inscripciones de templos faraónicos como el de Abu Simbel, en donde aparecen cartuchos de faraones egipcios *anteriores* a la época ptolemaica. Entonces ya podía trabajar con los cartuchos de Ramsés y Tutmosis, junto con las listas de Manetón que contienen nombres de faraones. Así, al medio día del 14 de septiembre, corrió a buscar a su hermano y al verlo, expresó *Je tiens l'affaire!,* tras lo cual, se desmayó. Después de algunos días de reposo, le escribió una carta a M. Dacier, en donde le expresó detallada y extensamente lo referente a los resultados de su investigación sobre los jeroglíficos con las relaciones que logró establecer.

Jacques-Joseph, el hermano de Champollion, era ayudante de M. Dacier, por lo que se puede decir que la relación entre este último con Champollion, *le Jeune*, era, de alguna manera, cercana.

Tras diez años de investigaciones, Champollion confirmaba el desciframiento mediante "la simple comparación"[20] de los signos entre el cartucho de Cleopatra y el de Ptolomeo, dando exclusivo valor fonético

19 El cual permanece en los jardines de la propiedad de Bankes en Dorset.
20 J. F. Champollion, *Lettre à M Dacier.*

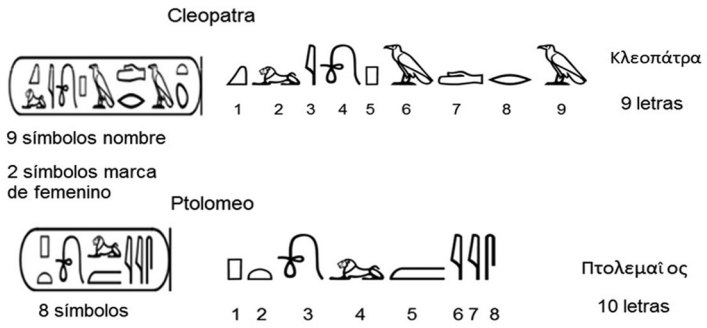
Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 154 19/05/17 13:33

a cada jeroglífico empleado para la escritura de los nombres de faraones de la época griega en Egipto.[21]

Con respecto a las inscripciones de la piedra de Rosetta concluye que en la parte jeroglífica está "la aplicación de este sistema auxiliar de la escritura que nosotros llamamos fonético".[22] Prosigue con la titulatura real, esto es, los epítetos que acompañan a los nombres de los faraones. Así, el movimiento realizado por J. F. Champollion radicó en localizar un primer símbolo en un nombre, en el nombre de la reina Cleopatra y, luego buscar el mismo símbolo en otro nombre, en el del rey Ptolomeo.

§

Para leer esos cartuchos inició de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo:



Si bien es conocida la existencia de la *Carta a M. Dacier* de 1822, ha faltado dar lugar a la letra del propio J. F. Champollion en el despliegue de la descripción del proceso de su desciframiento. Ahí su avance es jeroglífico por jeroglífico.

21 Posteriormente aplicará el mismo método a nombres anteriores a la época de gobernantes extranjeros, es decir griegos.

22 J. F. Champollion, *Lettre à M Dacier.*

A continuación, presentamos la transcripción de cómo procedió (y la correspondiente traducción[23]), tal como aparece en un fragmento de este importante documento. Ahí se puede leer la descripción de cada jeroglífico, su valor fonético y, además, una descripción literalizada.

> Le premier signe du nom de *Cléopâtre* qui figure une espèce de *quart de cercle*, et qui représenterait le K, ne devait point se trouver dans le nom de Ptolémée il n'y est point en effet.
>
> [El primer signo del nombre de *Cleopatra* que figura una especie de *cuarto de círculo* ⊿, representa la K, no debía en absoluto encontrarse en el nombre de Ptolomeo, y no está ahí para nada, en efecto].
>
> Le second, un *lion en repos* qui doit représenter le Λ est tout-à-fait semblable au quatrième signe du nom de Ptolémée, qui est aussi un Λ (Πτολ).
>
> [El segundo, un león en reposo 𓃬, el cual debe representar la Λ es por completo similar al cuarto signo del nombre de Ptolomeo, que es también una Λ (Πτολ)].
>
> Le troisième signe du nom de CIéopâtre est une *plume* ou feuille qui représenterait la voyelle brève E; l'on voit aussi à la fin du nom de Ptolémée deux *feuilles* semblables qui ne peuvent y avoir, vu leur position, que la valeur de la diphtongue AI, de AIOΣ.
>
> [El tercer signo del nombre de Cleopatra es una *pluma o una hoja* aquí representa la vocal E; también se ve al final del nombre de Ptolomeo dos de estas *hojas* semejantes que no pueden ser, dada su posición, sino el valor del diptongo AI, para AIOΣ].

23 Traducción realizada por primera vez en castellano por Manuel Hernández para su publicación en este artículo. La autora extrajo pasajes seleccionados de la carta referida. Además, incorpora la imagen del jeroglífico para facilitar la lectura, en el texto original en francés no estaba presente (n. del ed.).

Le quatrième caractère du cartouche hiéroglyphique de Cléopâtre, représentant une espèce de fleur avec sa lige recourbée, répondrait à l'O du nom grec de cette reine. Il est en effet le troisième caractère du nom de Ptolémée (Πτο).

[El cuarto carácter del cartucho jeroglífico de Cleopatra, representa una especie de flor con su tallo curvo 𓆑, respondería a la O del nombre griego de esta reina. De hecho, es el tercer carácter del nombre de Ptolomeo (Πτο)].

Le cinquième, signe du nom de Cléopâtre, qui a la forme d'un parallélogramme et qui doit représenter le Π, est de même le premier signe du nom hiéroglyphique de Ptolémée"

[El quinto signo, del nombre de Cleopatra, que tiene la forma de un paralelogramo y que debe representar la Π, es también el primer signo del nombre jeroglífico de Ptolomeo].

Le sixième signe répondant à la voyelle A de ΚΛΕΟΠΑΤΡΑ est un épervier, et ne se voit pas dans le nom de Ptolémée, ce qui doit être en effet.

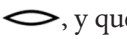
[El sexto signo que responde a la vocal A de ΚΛΕΟΠΑΤΡΑ es un gavilán 𓅱, y no se ve en el nombre de Ptolomeo, lo que es correcto].

Le septième caractère est une main ouverte, représentant le T; mais cette main ne se retrouve pas dans le mot Ptolémée, où la seconde lettre, le T, est exprimée par un segment de sphère, qui néanmoins est aussi un T; car'on verra plus bas pourquoi ces deux signes hiéroglyphiques sont homophones.

[El séptimo carácter es una mano abierta 𓂝, representa la T; pero esta mano no se encuentra en la palabra Ptolomeo, donde la segunda letra, la

T, se expresa por un segmento de esfera ⌓, que sin embargo es una T; veremos más adelante porqué estos dos signos jeroglíficos son homófonos].

Le huitième signe de ΚΛΕΟΠΑΤΡΑ qui est une bouche vue de face, et qui serait le P, ne se trouve pas dans le cartouche de Ptolémée, et ne doit point y être non plus.

[El octavo signo de ΚΛΕΟΠΑΤΡΑ es una boca vista de frente  , y que sería la P, no se encuentra en el cartucho de Ptolomeo, y tampoco debe estar ahí para nada].

Enfin, le neuvième et dernier signe du nom de la reine, qui doit être la voyelle A, est en effet *l'épervier* que nous avons déjà vu représenter cette voyelle dans la troisième syllabe du même nom. Ce nom propre est terminé par les deux signes hiéroglyphiques du genre féminin ; el de Ptolémée l'est par un autre signe qui consiste en un trait recourbé, et qui équivaut au Σ grec, comme nous le verrons bientôt.

[Y, por último, el noveno y último signo del nombre de la reina, que debe ser la vocal A, es de hecho el *gavilán* que habíamos visto ya que representa a esta vocal en la tercer sílaba del mismo nombre. Este nombre propio termina con los dos signos jeroglíficos del género femenino ; el de Ptolomeo termina con otro signo que consiste en una línea curva , equivalente a la Σ griega, como veremos en breve].

Les signes réunis de ces deux cartouches analysés phonétiquement, nous donnaient donc déjà douze signes répondant à onze consonnes et voyelles ou diphtongues de l'alphabet grec A, AI, E, K, Λ, M, O, Π, P, Σ, T.

[Los signos reunidos de estos dos cartuchos analizados fonéticamente, nos daban por tanto ya doce signos que responden a once consonantes y vocales o diptongos del alfabeto griego A, AI, E, K, Λ, M, O, Π, P, Σ, T].

> La valeur phonétique déjà très-probable de ces douze signes deviendra incontestable, si, en appliquant ces valeurs à d'autres cartouches ou petits tableaux circonscrits, contenant des noms propres et tirés des monuments égyptiens hiéroglyphiques, on en fait sans effort une lecture régulière, produisant des noms propres de souverains, étrangers à la langue égyptienne.
>
> [El valor fonético de estos doce signos, que ya era muy probable, se volverá indiscutible, si al aplicar estos valores a otros cartuchos o pequeñas cuadros circunscritas, que contienen nombres propios y sacados de los monumentos egipcios jeroglíficos, se hace sin esfuerzo una lectura regular, produciendo nombres de soberanos, extranjeros respecto de la lengua egipcia.

La lectura literalizada de cada cartucho se lleva al cabo desde la fonetización de cada uno de los componentes de cada nombre: en Ptolomeo, Π-τ-ο-λ-ε-μ-α-ί-ο-ç y en Cleopatra, Κ-λ-ε-ο-π-α-τ-ρ-α, esa lectura la consiguió exactamente así: letra por letra.

J. F. Champollion al referirse al sistema de escritura jeroglífica en esta misma correspondencia, aclara:

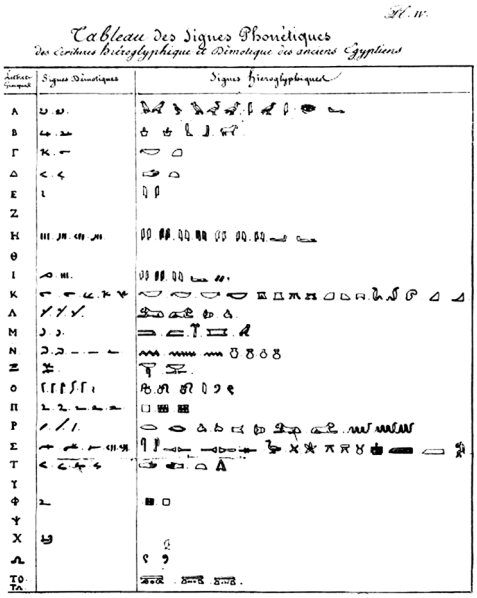
> No se puede, en efecto, considerar a la escritura *fonética* de los egipcios, ya sea jeroglífica, ya sea demótica, como un sistema tan fijo y tan invariable como nuestros alfabetos. Los egipcios estaban acostumbrados a representar directamente sus ideas; las expresiones de los sonidos no eran, en su escritura ideográfica, sino un medio auxiliar; y cuando la oportunidad de servirse de ello se presentó más frecuentemente, pensaron en extender sus medios para expresar los sonidos, pero no renunciaron en absoluto por eso a sus escrituras ideográficas, consagradas por la religión y por su uso continuo durante un gran número de siglos. Procedieron entonces, como lo han hecho en coyunturas absolutamente parecidas los chinos, quienes, para escribir una palabra extranjera a su lengua, simplemente han adopta-

do los signos ideográficos cuya pronunciación les parecía ofrecer la mayor analogía con cada sílaba o elemento de la palabra extranjera que se trataba de transcribir.

Otra afirmación importante contenida en esta carta dirigida a M. Dacier es que: "los caracteres demóticos empleados para expresar fonéticamente nombres propios corresponden a los caracteres hieráticos, que responden exactamente a los caracteres jeroglíficos". Otra revelación es acerca de la naturaleza del sistema fonético empleado para los jeroglíficos egipcios: "estos nombres [refiriéndose a los nombres propios dentro de los cartuchos] están escritos para formar una imagen precisa de la naturaleza de los signos que utiliza".

Con respecto a su alfabeto, J. F. Champollion comenta: "Este método, seguido por la composición del alfabeto fonético egipcio, hace presentir hasta qué punto se podía multiplicar, si se lo hubiera querido, en número de jeroglíficos fonéticos, sin dañar por eso a la claridad de su expresión".

Ésta es la "Tabla de signos fonéticos" que elaboró Champollion:



Puntualiza Champollion: "Pero la escritura JEROGLÍFICA es un sistema complejo, una escritura a la vez FIGURATIVA, SIMBÓLICA Y FONÉTICA, en un mismo texto, una misma frase, yo diría casi en la misma palabra". [24]

Descifrando hoy los jeroglíficos egipcios: transliterar, transcribir, traducir

¿Cómo se realiza un descifrado de los jeroglíficos actualmente? Al comienzo del proceso del descifrado se determina la dirección en que se realizará la lectura, junto con la segmentación del fragmento; ambos pasos son decisivos, porque afectan al trabajo del contenido de texto y, por supuesto, influirá en los hallazgos que se logren ubicar en referentes como diccionarios o listados de consulta, repercutiendo finalmente en la interpretación.

La dinámica de lectura envuelve al *jeroglífico-caso-texto*, se consideran incluso los fragmentos visuales perdidos. La acción que se efectúa considera varios factores:

Para clarificar, es importante observar la orientación de los ideogramas:

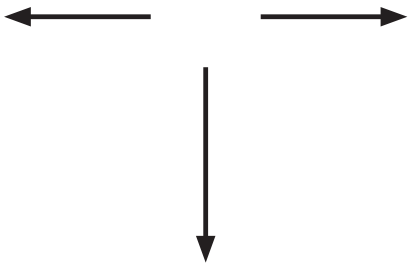
		Hay un cambio en el sentido de la imagen.	Es posible iniciar la lectura por donde mira el ave.
		Permanece la misma imagen.	Buscar el símbolo más próximo como marcaje de inicio de lectura.
		Permanece la misma imagen.	Buscar el símbolo más próximo como marcaje de inicio de lectura.

Existe un criterio principal para los indicadores de inicio de lectura: primero, se parte de los signos que tienen imagen especular; segundo, se

24 J. F. Champollion, *Précis du système hiéroglyphique des anciens Égyptiens.* París: A L' Imprimierie Royale, 1828.

orienta la dirección de inicio del texto por donde miran los seres vivos; también se puede hacer una lectura individual de signos, según la forma bajo la cual que estén relacionados entre sí y, a su vez, en el texto.

La regla a seguir es considerar leer en modo horizontal, sea derecha a izquierda, izquierda a derecha y verticalmente de arriba hacia abajo. Se procede realizando una combinación de las direcciones, por ejemplo, de derecha a izquierda y de arriba hacia abajo, o también de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo.



Después, se subdivide el texto en partes que pueden aislarse en líneas y se realizan cortes, lo cual facilita la búsqueda y realización de las operaciones del proceso de desciframiento, si es que esa segmentación fue efectuada en el lugar exacto; de lo contrario, afectará desfavorablemente. Ahí se evidencia la forma de intervención en el cuerpo del texto, como una manipulación, que se auxilia con las acciones de recortar y pegar las secuencias trabajadas.

Enseguida se procede a nominar los segmentos con base en su orientación, al numerarlos en orden consecutivo ascendente se facilita el manejo de las unidades, por ejemplo: horizontal 1, horizontal 2, vertical 1, vertical 2, vertical 3, etcétera.

El siguiente paso es realizar tres operaciones seguidas: transliteración, transcripción y traducción. El recorrido del proceso de desciframiento que se describe en seguida se realiza sin recurrir a la forma copta o griega, lo cual implica partir directamente de la forma original del jeroglífico egipcio.

Transliteración: es la transformación de cada signo de la escritura jeroglífica a grafías latinas, es una especie de alfabeto creado, por acuerdo

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 162 19/05/17 13:33

internacional, para expresar convencionalmente el valor fonético del signo. Es en cierta forma, el reflejo de la representación gráfica de la lengua jeroglífica. Se percibe ya el efecto de la pérdida de vocales, sin embargo, es posible fonetizarlas, organizarlas en palabras y distinguirlas semánticamente.

Signo fonético	Gardiner	Sonido
	G1	a
	M17	i a
	M17	y
	D36	"a" gututral
	G43	u
	D58	b
	Q3	p
	I9	f
	G17	m
	N35	n
	D21	r
	O4	h inglesa
	V28	h enfatizada- casi como j. j sorda.
	Aa1	j (kh)
	F32	j
	S29	s

	N37	sh
	N29	q
	V31	k
	W11	g
	X1	t
	V13	th del inglés
	D46	d
	I10	dye

Las letras *a*, *u*, *i*, son consideradas consonantes débiles; *o*, fue introducida en la época griega; *e*, no aparece en esta lengua jeroglífica, por lo que se convino utilizarla en el momento de la transliteración como una especie de apoyo para dar fluidez a la pronunciación, esto no afecta al significado, por ejemplo: en la transliteración *nswt* directamente se puede pronunciar (léase: *n-sut*), igualmente puede ser *neswt* (léase: *nesut*), el decir *nswt* o *neswt* refiere a lo mismo, este caso remite a "rey". La inclusión de una o más letras *e* depende del idioma en el que se trabaje el descifrado, es parte de la consecuencia de lo irrecuperable.

El descifrado se inicia con la búsqueda de cada jeroglífico, *uno por uno* en diccionarios, catálogos listados y demás referentes relacionados. En este momento es posible ya identificar de manera precisa el tipo de partícula de la cual se trata, así como su función, algo semejante a un análisis gramatical y se continúa con la operación de transcribir lo transliterado.

Transcripción: hay una transposición del contenido expresado en la transliteración con lo se establece una concordancia signo por signo. Desde este momento incide la influencia del idioma destino —que desde luego es conocido— al que se decide trasladar el contenido originario. Al momento de realizar la lectura de cada unidad emerge en apariencia una

consistencia sintáctica, afectando al significado, mostrándolo en parte confuso, cortado, incluso sin sentido.[25]

Traducción: hay un reacomodo, modelado de lo arrojado por efectos de la transcripción bajo una secuencia correcta, volviéndose un poco más claro el significado, determinado en gran parte por la organización de la lengua destino, por lo que se suelen añadir algunos agregados mínimos, sólo si es necesario.

§

Como resultado de haber realizado un desciframiento, signo por signo, cifra por cifra, la interpretación llega. Ésta contiene partículas con sentido, otras sin sentido, algunos añadidos, según el *jeroglífico-caso-texto*, que ayudan a develar el sentido original, siendo articuladas en un conjunto enunciativo desdoblado con ciertas pérdidas. Como se puede apreciar, la interpretación de los jeroglíficos es el resultado de algo más que realizar estrictamente tres acciones con el texto.

¿Podremos ahora descifrar un jeroglífico egipcio? En el siguiente ejemplo se recurrió al *Catálogo de jeroglíficos* de A. Gardiner, el *Dictionnaire* égyptien *en* écriture *hiéroglyphique* por J. F. Champollion, el *Diccionario de jeroglíficos egipcios,* obra de Ángel Sánchez Rodríguez y el diccionario de R. Faulkner.

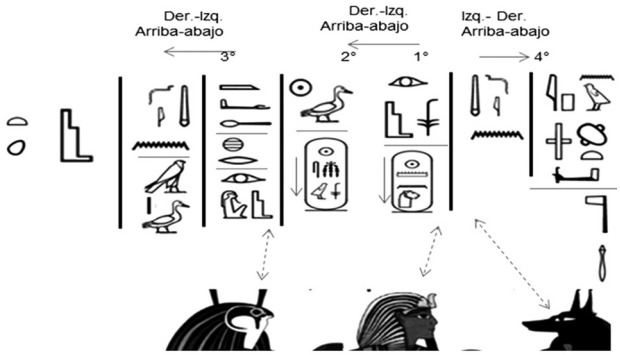
Algo importante: una vez encontrado el símbolo es necesario leer completo el contenido expresado y lograr establecer sólo lo esencial requerido.

25 Con respecto a la operación de transcripción, mostrada como un paso intermedio entre la transliteración y la traducción, se realiza porque atiende a un hecho de índole didáctica, para hacer asequible el proceso de descifrado a principiantes. Por lo general, en libros especializados en primera línea aparece el jeroglífico, luego la transliteración seguida de la traducción. Para el caso de expertos ese paso se omite, porque ya desde el jeroglífico mismo o desde la transliteración se reconoce el mensaje albergado en la secuencia junto con la relación existente entre cada uno de sus componentes.

Sea la siguiente escena:

Dinastía XIX, Reino Nuevo. Valle de los Reyes, Luxor, Dibujo de E. Salazar y J. Téllez, en N. Sánchez, *Manual práctico de introducción a la lengua jeroglífica*, ed. de F. Sofía. España, 2013, p. 131.

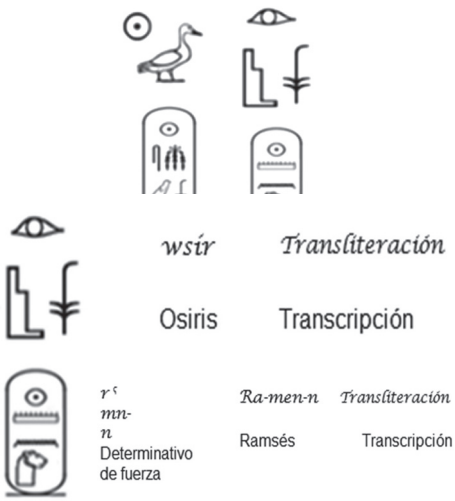
Se aprecia la conjugación de dos planos. Las imágenes del primer plano se encuentran por un lado relacionadas entre sí y, al mismo tiempo de forma individual, con un fragmento del texto jeroglífico dispuesto en columnas en un segundo plano, factor que a su vez determina el sentido de dirección de su lectura y, en consecuencia, la lectura del conjunto en general.



Aparecen el dios Thot, Ramsés y An.

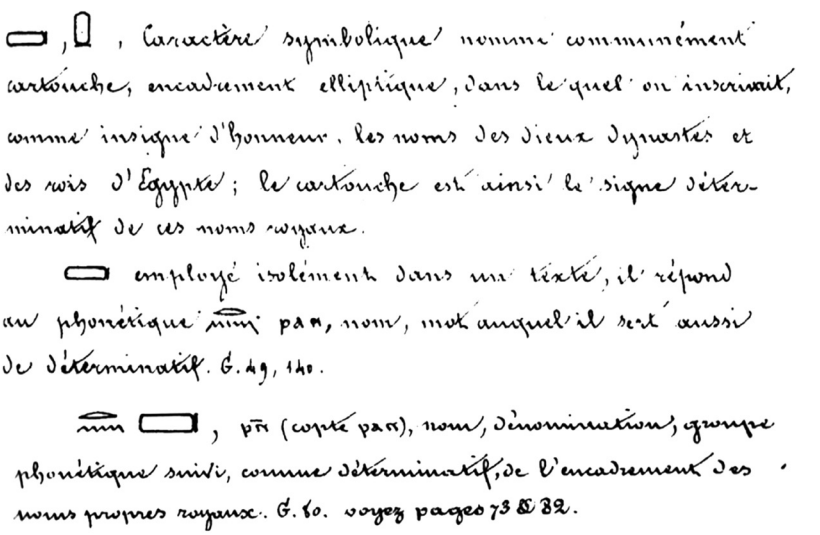
La imagen de Ramsés da la pauta de inicio y el sentido de la lectura de la inscripción en general y para los dos primeros segmentos:

Se comienza fragmento por fragmento, subdividiéndolos:



Observaciones: hay un cartucho donde aparece *n* como preposición relativo a personas (para, hacia). Contiene el nombre Ramsés, le acompaña un determinativo de fuerza, para que el nombre la tenga. Vayamos ahora a los textos de referencia para apoyarnos en ellos.

En Champollion:


, , caractère symbolique nommé communément cartouche, encadrement elliptique, dans lequel on inscrivait, comme insigne d'honneur, les noms des dieux dynastes et des rois d'Egypte; le cartouche est ainsi le signe déterminatif de ces noms royaux.

employé isolément dans un texte, il répond au phonétique pa-n, nom, mot auquel il sert aussi de déterminatif. G. Ag, 140.

, pn (copte pan), nom, dénomination, groupe phonétique suivi, comme déterminatif, de l'encadrement des noms propres royaux. G. 80. voyez pages 73 & 82.

En el catálogo de Gardiner, sección V sobre el cartucho:

9	'cartucho' en su forma original redonda[1]	Det. en *šnw* 'cartucho' (Tomo I, pag. 81). [1]. Ver Tomo I, pag. 81 para la explicación como doble (*šnt*) anillo de cuerda, que rodea la región completa gobernada por el sol o por el rey como encarnación actual del sol.
10	'cartucho' en su forma secundaria oval (Tomo I, pag. 81)	Det. en [1]*šnw* 'circuito'; [2]*rn* 'nombre'; también en nombres de reyes y otros personajes reales, en cuyo caso sus signos componentes se escriben dentro, ej. *Mn-ḫpr-Rᶜ* 'Menjeperre', es decir Tutmosis III. [1]. Gayet, *Temple de Louxor*, pag. 14. [2]. Brugsch, *Thes.* 1077, 19.
11	signo que probablemente se tomó con el tiempo como un 'cartucho' cortado por la mitad y puesto al reves	Det. en [2]*dnt* 'detener', 'reprimir'. El equivalente hierático del mismo signo[3] sirve también como det. en [4] *pḫ3* 'partir'. No se sabe con certeza si la palabra hierática, generalmente transcrita [1], *dyt (¿dwyt?)* 'chillar' se escribía originalmente con este signo [5]. [1]. Así parece ser por lo menos en la Din. XVIII. Carecemos de ejs. de jeroglíficos primitivos, ya que el det. de *dnt* en *Pyr.* 278. 716, es decir una especie de pua, no puede ser el prototipo de nuestro signo. *Dnt*, más tarde *dnt*, puede haber significado originalmente 'cortar'; cfr. la palabra posterior *dnit* 'porción', 'fracción', ver Sethe, *Zahlworte* 89. [2]. *Urk.* IV. 312, 11; 445, 17. [3]. Möll. *Pal.* I. nº. 584; II. nº 584. [4]. *Pt.* 283; *Eb.* 36, 16. [5]. En los jeroglíficos de la Din. XIX tiene el mismo det. con el que se escribe *dnt*. Para la lectura ver Vog. *Bauer* 69-70; Gard. *Sin.* 99.

El faraón tiene una doble naturaleza, una humana y otra divina. La titulatura que acompaña a su nombre está expresada por medio de epítetos, frases adjetivales; en ocasiones es posible leerlas dentro de los cartuchos, es reflejo de su esencia. Sólo los nombres de los gobernantes eran inscriptos en cartuchos,[26] y aquéllos correspondientes a la época ptolemaica fueron escritos alfabéticamente por tratarse de nombres con origen extranjero.[27]

Primera secuencia, cuarta columna de izquierda a derecha

rˁ	*sa-ra*	*Transliteración*
ra	hijo de Ra	Transcripción

ra-	*ra- s-ms-w-nswt*	*Transliteración*
s-ms-	*ra-mes-neswt*	Traducción
w-nswt	Ramses -rey	

26 Aseverado por Champollion en su correspondencia a Dacier de 1822.

27 La datación y el nombre real se encuentran vinculados ya sea a través de la medición de algún periodo, un ciclo y las acciones durante un gobierno, una dinastía, también son relacionados con la actividad agrícola, alguna festividad, nacimientos, fallecimientos, etcétera.

Observaciones: la frase inicia con “hijo de Ra”, le sigue el nombre de Ramsés rematado con “rey”. Hay una *s* y una *w* como refuerzos fonéticos.

El tercer fragmento está relacionado con la imagen del dios Thot.

Segundo elemento de la scena, primeras tres columnas de izquierda a derecha:

mꜣ-ꜥ-ḫrw-ḥ-r-wsír	*mꜣꜥ-ḫrw-ḥ-r-wsír*	*Transliteración*
	justificado de voz ante Osiris	Transcripción

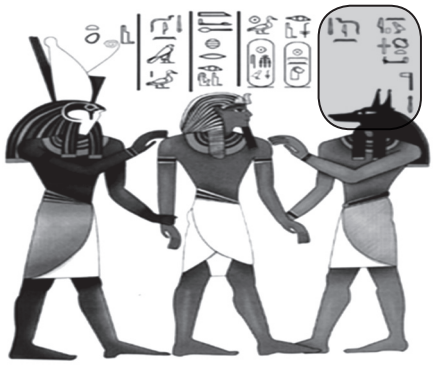
ḏ-mduín-	*ḏ-mduín-n-horus-s3*	*Transliteración*
n-horus-	*ḏ-meduín-n-horus-s3*	
	palabras dichas por	Transcripción
s3	Horus	
	hijo de	

st-	*st-t-t*	*Transliteración*
t-	Aset / Isis	Traducción
t-		

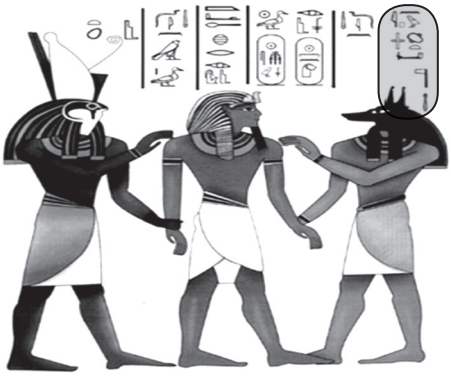
Observaciones: en la primera serie *r* en la transliteración desempeña el papel de preposición (ante), algo similar con *n*. Los dos últimos símbolos son marca de femenino, no se leen, pero aportan sentido.

¿Por qué se han leído en este orden las columnas? Por la orientación de las miradas de los personajes.

El segmento, a continuación presentado, está orientado por Anubis:



	ḏ-mdwín	*Trasnliteración*
	palabras dichas por	Transcripción



	ínpw-	Impu/Anubis
	ímy-wt	el que está en el lugar del embalsamamiento
	nḫ t	fuerte
	nṯr	dios divino
	ꜥ3	grande
Trasnliteración		Transcripción

Así, tenemos una *traducción* propuesta para todo el complejo tras el desciframiento: Osiris, Ramsés hijo de Ra, rey Ramsés, justificado de voz ante Osiris. Palabras dichas por Horus, hijo de Aset (Isis). Palabras dichas por Inpu (Anubis), el que está en el lugar del embalsamamiento, fuerte, dios divino [y] grande.

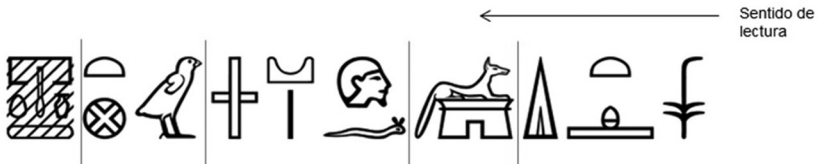
Enunciación propuesta desde la *transliteración*: úsir, ramen, sa-rá, ramés neswt, ma herw, r wsir, d-ye, meduín n horus sa, set, d-ye meduín, impu,imy-wt, nehet netchera.

§

La belleza de las imágenes con el texto es insuperable, ¿acaso siempre se presentan las escenas tan definidas y completas, pudiéndose reconocer y leer cada uno de los componentes del texto?

Considerar que siempre se puede disponer de un fragmento bajo una forma completa, bien definida sin faltantes es un grave error. Lo más frecuente es encontrar escenas con elementos que no resistieron el paso del tiempo, aparecen algunos trazos incompletos para los cuales es preciso inferir de qué signos se tratan, pero ante lo borrado o perdido por completo nada se puede hacer, no hay restitución. Se trabaja el desciframiento con esa falta que acompaña al texto.

El siguiente ejemplo es el dibujo de la parte superior de la puerta falsa de Anjet. Kunsthistories Museum (Viena) No. 6125. VI dinastía (?).[28]

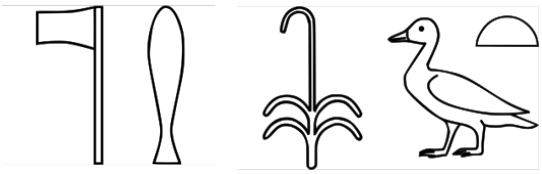


Al final de la secuencia aparecen unos símbolos sombreados, esa es la forma como se puede denotar que en ese lugar es muy posible se encontrasen ciertos símbolos un tanto dañados. Se puede concluir que se trataban de esos símbolos y no de otros, porque en particular, para este jeroglífico, es un fragmento de una puerta falsa, es decir, suelen existir frases que se repiten constantemente bajo ciertos contextos y en determinados lugares. Para efectos del desciframiento sólo se incluye el referido fragmento en la transliteración, en el lugar donde aparece en la secuencia y se continúa con las demás operaciones junto con el resto del fragmento.

El pueblo egipcio se dirigía hacia sus gobernantes y dioses con gran respeto, factor que se ve reflejado en la escritura jeroglífica. Así, la regla para efectuar la lectura en el proceso del descifrado pudiera estar a prueba en casos especiales, como es el de la *transposición honorífica* o *transposición respetuosa*, también conocido como inversión respetuosa, de acuerdo con la egiptóloga Natividad Sánchez.

28 N. Sánchez, *Manual práctico de introducción a la lengua jeroglífica*, p. 126.

Lo fundamental es identificar el tipo de jeroglífico presente junto con la composición que le acompaña, ya que para el caso de los gobernantes y dioses, es indispensable que no aparezcan en primera instancia de nominación; por lo cual, se realiza una operación de cambio de posición de los elementos del desciframiento, es decir, se invierte el lugar de aparición, desde la transliteración. Este cambio queda plasmado en consecuencia en la transcripción y, finalmente en la traducción. Se puede observar esta característica en los siguientes jeroglíficos:[29]



Sin realizar la transposición se obtiene para cada secuencia:			
Sentido de lectura:	de izquierda a derecha.	Sentido de la lectura:	de izquierda a derecha.
Transliteración: Enunciación de transliteración: Transliteración:	nṯr ḥm (léase: nesut-sat) Dios - sirviente.	Transliteración: Enunciación de transliteración: Traducción:	nswt s3t (léase: nesut-sat) rey - hija
Ahora, al realizar la inversión descrita se logra un resultado diferente y correcto:			
Transliteración: Enunciación de transliteración: Transcripción: Traducción:	ḥm nṯr (léase: hem-net-cher) sirviente - dios Servidor de dios	Transliteración: Enunciación de transliteración: Transcripción: Traducción:	s3t nswt (léase: sat-nesut) hija rey Hija del rey / Princesa.

29 Elaborados por Víctor Vilar.

Otro caso peculiar es el de la *escritura retrógrada*, denominada así por el egiptólogo Josep Cervelló:

> que consiste en que, en un texto en columnas, la dirección de la lectura de las columna es inversa a la orientación de los signos, o, lo que es lo mismo, los signos no 'miran' hacia donde empieza el texto, sino en dirección contraria. Esta disposición obedece a razones de carácter iconográfico e ideográfico.[30]

El egiptólogo F. J. Martín Valentín, considera se trata de retorescritura, un caso especial de la escritura del jeroglífico egipcio, porque "respeta las reglas en cuanto a la dirección de los signos, sólo que en lugar de comenzar a leer por el lugar hacia donde miran los signos, se ha de comenzar desde el final del cuerpo de la escritura hacia adelante".[31]

Lo que ocurre es que al seguir las indicaciones para determinar el inicio de lectura y, tras haber desplegado las operaciones de transliterar, transcribir y traducir, el resultado obtenido es algo que no tiene sentido.[32] La lectura parece presa del engaño de lo escrito. Por ello, se procede a un reacomodo del orden de los jeroglíficos de esa secuencia, cuidando su orden de aparición y orientación, lo que resulta en que el último es el primero, el penúltimo el segundo, el antepenúltimo será el tercero y, así sucesivamente.

Se trata de un caso especial de la escritura del jeroglífico egipcio, "respeta las reglas en cuanto a la dirección de los signos, sólo que en lugar de comenzar a leer por el lugar hacia donde miran los signos, se ha de comenzar desde el final del cuerpo de la escritura hacia adelante".[33]

30 Josep Cervelló A., *Escrituras, Lengua y Cultura en el Antiguo Egipto*. España: El Espejo y la Lámpara, 2015, p. 357.

31 "Comunicación personal de F. J. Martín Valentín con Victor Vilar".

32 Freud se percata de la presencia del sinsentido en las imágenes oníricas.

33 F. J. Martín Valentín, egiptólogo, con Víctor Vilar.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 176 19/05/17 13:33

Este mismo procedimiento fue seguido por Freud al interpretar sueños, como el lector seguramente recordará.[34]

Acerca de la lectura cabe mencionar que

> no existe otro sistema de dirección de los signos, pero con alguna frecuencia se pueden encontrar inscripciones redactadas con sistema acróstico que permiten normalmente la lectura en dos únicas direcciones, horizontal o verticalmente, pero respetando la dirección de los signos, salvo que se trate de un cuerpo de retroescritura.[35]

Pero aún más, ¿es infalible la regla del procedimiento de descifrado? Desde luego que no, hasta la fecha no se han terminado de descifrar por completo los jeroglíficos egipcios.

34 Freud desarrolló conceptualmente este procedimiento en dos lugares en particular, en un párrafo añadido en 1909, donde habla de la inversión en la desfiguración onírica. El desarrollo es amplio, se cita sólo el pasaje preciso:

"Pero además, la inversión cobra valor particular al servicio de la censura: ella infunde a lo que ha de figurarse una medida de desfiguración {dislocación} que al comienzo paraliza sin más la comprensión del sueño. Por eso, cuando un sueño nos niega con obstinación su sentido, estamos autorizados, en todos los casos, a tantear con la inversión de determinados fragmentos de su contenido manifiesto; haciéndolo no raras veces todo se aclara enseguida".

"Junto a la inversión del contenido, no ha de descuidarse la inversión temporal. Una técnica muy común en la desfiguración onírica consiste en figurar el final del asunto o la conclusión de la ilación de pensamiento al inicio del sueño, y en diferir hasta el final de éste las premisas del razonamiento o las causas de lo acontecido. Por eso la tarea de interpretar el sueño sumirá en la perplejidad a quien no haya reparado en este recurso técnico de la desfiguración onírica. En la nota a pie para este párrafo agregada en ese mismo año Freud señala: "De esta misma técnica la inversión temporal se sirve muchas veces el ataque histérico para ocultar al espectador su sentido".

Continuando con Freud: "Y aun en muchos casos sólo se recupera el sentido del sueño tras practicar múltiples inversiones siguiendo relaciones diferentes". Cfr. Freud, "La interpretación de los sueños", pp. 332-333. Tras enunciar este principio, el recurso de la inversión fue empleado por Freud en varios ejemplos, donde toma el final del sueño como su inicio, y lee en sentido inverso, con lo cual el sueño se aclara cabalmente. Freud retomó conceptualmente el procedimiento de inversión al final de su obra: "El vínculo causal entre dos pensamientos es o bien abandonado sin figuración o bien sustituido por la sucesión de dos fragmento de sueño de diferente longitud. Con frecuencia esta figuración es invertida, brindando el comienzo del sueño la conclusión, y su final, la premisa", *ibid.*, vol. V, p. 643.

35 Comunicación personal de F. J. Martín Valentín con Víctor Vilar.

Tres operaciones: el desplazamiento de Champollion, Freud y Allouch

¿Transliterar, transcribir, traducir?, ¿transcribir, traducir, transliterar?, ¿hay alguna implicación en el orden de las tres operaciones?

En cuanto a los jeroglíficos, la serie transliterar, transcribir, traducir atiende a la ejecución de un método didáctico con la intención de facilitar la realización del procedimiento del descifrado de jeroglíficos a los principiantes; en contraste, un experto parte del jeroglífico directamente o bien, desde la transliteración, identifica de lo que se trata.

En el enorme hallazgo de Champollion es posible leer ciertas implicaciones que configuran el marco del entorno subjetivo. Como vimos, la leyenda cuenta que el encuentro entre el mundo egipcio y Jean-François ocurrió desde antes de haber visto la luz, momento en que también se anunció su gran fama. Al nacer le llamaron El Egipcio, luego sobrevino su encuentro con las reproducciones de la piedra de Rosetta siendo niño y, desde luego, aunado a lo anterior, la influencia y respaldo incondicional de su hermano, Jacques-Joseph, que resultaron determinantes.

Gracias a las cartas que se han citado, es posible distinguir tres estilos de escritura en Jean-François Champollion. En las cartas dirigidas a Jacques-Joseph, por una parte, se percibe una relación muy cercana con él, su redacción es más relajada, fallos frecuentes en la escritura. En cambio, su estilo se vuelve muy tenso al momento de abordar los problemas por los cuales atravesaba a lo largo del desarrollo de sus trabajos. Finalmente, su redacción es más formal tanto en sus correspondencias dirigidas a otros expertos como en las publicaciones de sus investigaciones y no incluye comentarios respecto de su situación personal.

Su hermano era con quien se podía desahogar, el estilo de la escritura de Champollion transmite gran entusiasmo cuando se refiere al aprendizaje de las lenguas orientales. En los primeros meses de 1809 expresa reconocer la importancia del contenido de la piedra de Rosetta, ubica que será en el tema de los jeroglíficos donde hallaría su "gran trabajo"; también declaró su deseo de estudiar las inscripciones de la famosa piedra hallada en

Rashid; y sobre todo su soñar en copto, es decir, soñar con todo eso a lo que le remite lo egipcio; decía tener presente la imagen de los papiros.

En 1820, se topa con resultados desafortunados de comparaciones en jeroglíficos, lo que no lo desanimó; se aprecia el entusiasmo en solicitar minuciosamente fuentes de documentación. Y ni qué decir del momento del hallazgo: *Je tiens l'affaire!*

Con referencia al evento del desmayo, sólo se puede conocer de él a través del texto de la *Carta a M. Dacier* (1822). El acto de una simple comparación entre las dos secuencias de signos que componen el nombre propio de Cleopatra y el nombre del rey Ptolomeo V efectuó en Champollion un *pasaje* que lo condujo a un descolocamiento-caída del orden del saber, llevándolo hacia otro lugar en donde la práctica de una lectura literal hizo efectiva la destitución del sujeto supuesto saber y fue contundente.

Por su parte, Freud también marcó el acontecimiento respecto de los sueños. Hay evidencia del registro de la fecha y lugar en dónde brotó el fruto de su cambio de lugar: "Después de un trabajo de interpretación completo el sueño se da a conocer como un cumplimiento de deseo".[36] En junio 12 de 1900 en una carta a W. Fliess le escribe: "¿Crees tú por ventura que en la casa alguna vez sea podrá leer sobre una placa de mármol?".[37]

«Aquí se reveló el 24 julio 1895
al Dr. Sigm. Freud
el secreto del sueño».

Al desprenderse de la tradición médica de su formación, escucha el decir de sus pacientes y se adentra en los enigmas de las imágenes oníricas poco claras, confusas, sin sentido. Sin embargo, reconoce en

36 Freud, "La Interpretación de los sueños", p. 141.
37 Sigmund Freud, *Cartas a Wilhem Fliess (1887-1904)*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2008, p. 457.

ellas que algo estaba por decirse, sólo faltaba encontrar el camino para la emergencia de ese material.

El punto de viraje en Freud se encuentra en el hecho de considerar al sueño como una escritura cifrada y tratarlo como un síntoma. Con el método del descifrado se analizan los signos del sueño, *uno por uno,* junto con la asociación libre, para elaborar una interpretación donde

> El contenido del sueño nos es dado, por así decirlo, en una pictografía, cada uno de cuyos signos ha de transferirse al lenguaje de los pensamientos del sueño. Equivocaríamos manifiestamente el camino si quisiéramos leer esos signos según su valor figural en lugar de hacerlo según su referencia signante.[38]

Consideró Freud que el carácter enigmático de los sueños está codificado bajo una determinada clave susceptible de ser revelada e interpretada; este fue el camino que abrió Freud para la práctica analítica.

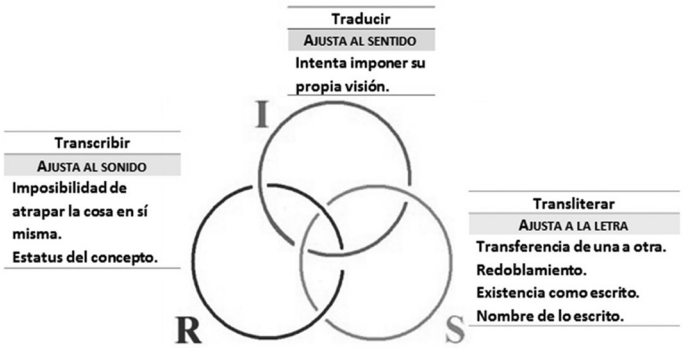
> La apreciación correcta del acertijo sólo se obtiene, como es evidente, cuando en vez de pronunciar tales veredictos contra el todo y sus partes, me empeño en remplazar cada figura por una sílaba o una palabra que aquella es capaz de figurar en virtud de una referencia cualquiera. Las palabras que así se combinan ya no carecen de sentido, sino que pueden dar por resultado la más bella y significativa sentencia poética.[39]

Y en la nota 4, agregada en 1911 escribió: "El más bello ejemplo de interpretación de los sueños se basa en un juego de palabras".[40]

38 *Ibid.*, p. 285.
39 *Ibid.*, p. 286.
40 *Ibid.*, p. 121.

§

La organización transcribir, traducir, transliterar es un planteamiento de Jean Allouch en su libro *Letra por letra. Transcribir, traducir, transliterar*; en donde precisa que se trata de cómo el sujeto se introduce al campo del lenguaje:



Jean Allouch, con referencia al síntoma, en la teoría del traumatismo de Charcot, puntúa que al leer Freud "lesión funcional", en forma literal remite a la lesión de una función porque el "lazo de la representación con otra representación implica que el pasaje al síntoma de la primera depende de ese lazo mismo y no de un proceso de incubación".[41]

Yace en el síntoma, desplazado a otro lugar, un valor de signo con un saber, insabido, en espera de su emergencia. Justo este momento de no-saber escapa a la histérica y, en su momento, al mismo Freud, sin embargo, lo muestra a través de un muy particular saber del significante traumático dando cabida a la palabra de la histérica en la asociación libre para que en efecto realice la producción de su no-saber como un saber.

Así, como Champollion realizó su pasaje al separar los símbolos jeroglíficos de los nombres propios de faraones al tomar un signo y buscar el mismo signo-letra en otro lado, uno por uno, Freud por su

41 Jean Allouch, *Letra por letra. Transcribir, traducir, transliterar*. México: Epeele, 2008, p. 82.

parte, propuso su "método de descifrado": tratar a cada imagen onírica una por una, a través de la asociación libre. Por su parte, Jean Allouch también procede caso por caso desde la práctica de una lectura literal, generando un saber de otro orden, desde el lugar del no-saber.

Jean Allouch ha visto en el desmayo de J. F. Champollion la destitución subjetiva como efecto de un desplazamiento en la forma de lectura que había realizado para el tratamiento de los jeroglíficos egipcios, que hasta entonces había estado comandada por el discurso universitario, es decir, por el saber referencial. En cambio, él llevó a cabo su lectura letra por letra de los nombres propios de gobernantes egipcios consiguiendo el desciframiento. El hecho fue de tal magnitud que Jean-François Champollion se colapsó.

¿Cómo es posicionarse o ajustarse a una lectura desde otro lugar en la práctica del psicoanálisis? A través de un cambio de objeto, con la práctica de *una clínica de lo escrito* dice Jean Allouch. La lectura literal depende del escrito, que por el hecho de su *anterioridad* con respecto de la palabra, es el resultado de su definición por la operación de transliteración, anudándole a un modo de presencia del *otro*.[42]

El acto realiza el *pasaje* entre aquélla primera representación, unión primordial del acto con el objeto, con esa otra representación, donde se despliega lo particular, nombre propio, del saber significante traumático que está en suspenso por un no-saber, ahí es donde adquiere el estatuto de objeto metonímico en el *après-coup;* dando lugar a la emergencia de la producción de la palabra susceptible de ser leída desde la literalidad e interpretada al pie de la letra, que implica a la destitución subjetiva que a su vez tiene por efecto un descolocamiento, un pasaje hacia un otro lugar en donde es posible sostener el no-saber.

Ahí el orden de lo literal orienta, mas el sujeto no traduce, ni es traducible. Implica un *leer entre una línea y la otra*, tal como hizo Champollion y plegarse a esas líneas en un hecho de escritura: letra por letra.

El sueño es tomado como un texto, pues previo, realiza la operación de transliterar al escribir en imágenes con elementos literales, siendo

42 *Ibid.*, p. 28.

susceptible a la acción de lectura. Será preciso tomar *uno por uno* cada fragmento y *leer literalmente*, lo que suscita una relación de lo escrito con lo escrito mismo, es decir, apela a su particular y distintiva lógica interna enlazada al nombre propio; produciéndose la reinscripción del ser hablante,[43] pero en un lugar distinto.

Es interesante cómo Lacan en sus Escritos deja plasmado en letra este asunto de la literalidad. En "Situación del psicoanálisis en 1956" escribió:

> Mas para apartar toda equivocación, hay que articular que ese registro de la verdad debe tomarse a la letra, es decir, que la determinación simbólica, o sea lo que Freud llama sobredeterminación, debe considerarse ante todo como un hecho de sintaxis, si se quieren captar sus efectos de analogía. Pues esos efectos se ejercen del texto al sentido, lejos de imponer su sentido al texto. Como se ve en los deseos propiamente insensatos que de esos efectos son los menos retorcidos.[44]

§

Previo a realizar un acto relacionado con lo propio del dios Thot, se deja caer una gota de tinta sobre el suelo, como forma de invocación y, después se procede...

43 En el seminario sobre *La identificación*, J. Lacan el 14 de mayo de 1969, indica que se es posible gracias a que el sujeto lee sus propias huellas. Hacia el final de la sesión del 20 de diciembre de 1961, Lacan atrae el punto de los nombres del rey Ptolomeo V y Cleopatra en relación con el nombre propio.

44 Jacques Lacan, *Escritos*, 21a. edición. México: Siglo XXI, 2000, p. 449.

NOTAS DE LECTURA

Presentación

Hay sobrados motivos para que sea indeseable e improcedente la regulación legal de lo que sucede en psicoanálisis. Simplemente no corresponde que nadie, ni el Estado ni una estructura supra grupos analíticos tenga en sus manos decidir cuál es el "verdadero psicoanálisis". Esa censura acabaría con el psicoanálisis mismo.

En el movimiento psicoanalítico, ¿quién podría querer una moción así (salvo que alguien buscara un monopolio dictatorial)?, ¿estarían los grupos kleinianos a favor de que un comité de analistas formados en la Psicología del Yo tuviera la facultad de juzgar y sancionar legalmente sus producciones teóricas o, peor aún, su práctica?, ¿los miembros de la IPA estarían dispuestos a someter su legitimidad al juicio de una comisión de lacanianos que podría inhabilitarlos?, ¿o a la inversa? Todavía más, ¿alguien querría darle esa función al Estado que nada entiende de la transferencia ni de ningún otro aspecto del psicoanálisis?

Por fortuna esta opción está excluida. No obstante, el psicoanálisis parece haberse convertido en un campo en donde cada uno se conduce según su capricho. Cuando mucho, en ciertos grupos constituidos formalmente (como asociaciones, círculos, institutos, etc.) llega a existir una crítica interna o incluso una regulación institucional, pero eso obviamente no alcanza a los otros grupos psicoanalíticos.

Cada vez son más numerosas las personas que deciden instalar un consultorio y ofrecerse a título de psicoanalistas independientes, es decir, que no se inscriben formalmente en ninguna comunidad psicoanalítica,

con lo cual, el problema de su presentación pública como analistas se resuelve en el terreno personal, entre conocidos o amigos a través de la cooptación: "tú eres analista, él es analista, yo soy analista, nosotros somos analistas", prescindiendo de cualquier otra consideración.

Ahora bien, el psicoanálisis requiere de esta libertad para florecer, es únicamente en esa tierra fértil que puede dar sus frutos algún día. Sin embargo, esa misma libertad conlleva riesgos, por ejemplo, la proliferación de la que somos testigos de quienes se promueven como psicoanalistas sin haber hecho nunca un análisis personal. Son "psicoanalistas salvajes", como los llamó Freud. Estas personas irresponsables sacan provecho abusivamente de la libertad existente.

Ninguna de esas vías conviene al psicoanálisis:

- No puede vivir bajo la censura de una instancia suprapsicoanalítica que determine legalmente qué sí es psicoanálisis y qué no lo es.
- Desaparece cuando la libertad se pervierte por completo en el reino del capricho personal, donde cada uno hace según su propia ley, sin rendir cuentas a nadie.

Empero, queda una alternativa: la regulación entre pares a través de la argumentación crítica; es decir, el mejor recurso con el que contamos es leernos y tomar en serio lo que el otro escribe, dice, hace... es una manera de no estar reducidos al soliloquio, que no suele ser muy productivo.

En la medida en que por esa tercera vía se haga posible salir de las complicidades, voluntarias o inadvertidas, habrá también una manera de sostener un cierto nivel de exigencia que permita que el psicoanálisis no se degrade rápidamente, lo cual sólo puede ir en beneficio de la práctica de cada uno, analizante o analista.

Desde su primer número, la revista *Ornicar?*, aparecida en vida de Lacan, le dio una enorme importancia a la reseña de los libros de psicoanálisis que iban apareciendo en librerías. De hecho, la mitad de las páginas

de los primeros números se dedicaba a esa tarea. Ahora se comprende el porqué. Es que proponer una escuela de psicoanálisis como dispositivo alterno al ejercicio de autoridad implica asumir la responsabilidad de esa libertad, lo cual exige tomar posiciones públicamente respecto de los acontecimientos del campo freudiano, y ¿un libro no es siempre un acontecimiento?

Así, *litoral* se propone dar un lugar a la argumentación crítica, como forma de asumir una responsabilidad que consideramos el correlato indispensable de la libertad tan necesaria en psicoanálisis.

Las páginas de la revista recogerán notas de lectura, no necesariamente reseñas, surgidas del encuentro con un libro. ¿Cuál es la diferencia? Si una *reseña* describe el recorrido que traza la lógica de un texto, la *nota de lectura* va más allá en la medida en que saca consecuencias y propone, a su vez, una argumentación original. La nota de lectura suele surgir de un movimiento muy particular, que es precioso e invaluable: aquel que da el impulso para precipitarse a escribir... tras leer algo que conmueve. Se trata del deseo en acto. O de la sublevación, como se suele llamar ahora.

Pero los libros y los lectores son mucho más numerosos de lo que pueden abarcar las páginas de una revista semestral; es por eso que el sitio de Litoral Editores <www.litoral-editores.net> ha abierto una sección dedicada específicamente a las *Notas de lectura*, para responder ágilmente a lo que de psicoanálisis se publica en México y en el resto del mundo.

El lector queda entonces advertido de que ya existe un espacio para que se inscriba su precipitación hacia la página en blanco.

Cordialmente,
Consejo Editorial de *litoral*

Tumba abierta

sobre *La Vie avec Lacan*. París: Gallimard, 2016

☞ 2

Manuel Hernández

El psicoanalista, a final de cuentas,
¿no está siempre a merced del psicoanalizante? Y tanto
más que el psicoanalizante no puede ahorrarle nada si
tropieza como psicoanalista;
y si no tropieza, aún menos. Al menos
es lo que nos enseña la experiencia.[1]

Presentación del problema

Él era psicoanalista, ella su analizante. Cuando todo comenzó, él tenía setenta y un años, ella sólo veintisiete. Durante siete años, ella pasaba del diván a la cama de él y de su cama al diván. Él se llamaba Jacques Lacan; ella, Catherine Millot. Ocurrió entre 1972 y 1979.

En enero de 2016, año cuando Catherine Millot cumple la misma edad que tenía su analista cuando lo vio por primera vez, aparece este libro en el que la autora cuenta cómo fue su vida al lado de Jacques Lacan hasta su separación, dos años antes de la muerte de quien la recibió como su analista y luego se hizo su amante.

Esta nota de lectura de su libro es un texto que, sin duda, yo hubiera preferido no tener que escribir. Sin embargo, a casi un año de su publicación ya resulta insoslayable.[2]

Se ha producido un fenómeno sorprendente y casi vergonzoso, pues el libro ha sido reseñado, elogiado e incluso premiado en los medios periodísticos y literarios, pero en las publicaciones psicoanalíticas sólo se pueden encontrar tres reseñas.

1 Jacques Lacan, "Discursos en la EFP", *Scilicet* 2, núm. 3 (1970): p. 21.
2 Y más aún si se toma en cuenta que este fenómeno está convirtiéndose en una plaga en el medio psicoanalítico de la Ciudad de México.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 191 19/05/17 13:33

Apenas apareció *La Vie avec Lacan*[3] en París, Jean Allouch envió al sitio *Oedipe* un texto llamado "Vivre à tombeau ouvert". En francés, la frase *à tombeau ouvert* es una expresión que quiere decir "a toda velocidad", dando la imagen de quien cabalga un caballo o conduce un auto con tal rapidez que lo hace sin miramientos por su propia muerte. Al publicar con esa inmediatez su reseña, Jean Allouch sintonizaba con la operación que decidió destacar del libro. Catherine Millot utiliza esa frase en dos ocasiones, y en ambas se trata de la manera de conducir de Lacan.[4]

Al respecto, parece que todo el mundo encuentra divertida la anécdota que cuenta que la esposa de Heidegger gritaba aterrada cuando Lacan los conducía por la provincia francesa. Es posible que si la escena parece chistosa se deba a que se trataba de una señora que había sido nazi, algo que Lacan sabía muy bien (se lo dijo a Millot tras una visita a Heidegger cuando él se encontraba ya cerca del final[5]). Sin embargo, esa manera de manejar se la imponía a quienquiera que subiera a un auto con él, sin miramiento alguno por los reclamos o sutiles observaciones que se le hicieran.

> Con la cabeza al frente, pegado al volante, con desprecio por los obstáculos, como decía una de mis amigas, no bajaba jamás la velocidad, ni siquiera por un semáforo en rojo, y ya no hablemos de las prioridades de paso. La primera vez, en la autopista, a casi 200 km por hora, me dio una risa loca que casi no pude disimular. Pero aunque la hubiera dejado salir libremente, él no lo hubiera notado. Tan concentrado estaba.
>
> Un día, sin embargo, se vio obligado a dar un enfrenón para no chocar con el auto frente a nosotros que bajó la velocidad bruscamente. Pero no era bueno para frenar, el auto derrapó y ahí se terminó el sentimiento de invulnerabilidad que yo tenía a su lado. Comencé a tener miedo y los trayectos en auto se convirtieron en un suplicio. Era inútil implorarle que

3 Catherine Millot, *La Vie avec Lacan*. París: Gallimard, 2016, 89.

4 Millot, *La Vie avec Lacan*, pp. 82, 89.

5 "[...] tan pronto salimos, le pregunté a Lacan si la señora Heidegger había sido nazi. 'Por supuesto', me respondió. En aquella época las relaciones de Heidegger con el nazismo casi no eran un tema. El libro de Victor Farías no había aparecido aún". *Ibid*., p. 89.

> bajara la velocidad. Su hijastra, Laurence, en otra época, había intentado una astucia: le había pedido ir menos rápido para que ella pudiera "ver el paisaje". Él le respondió: "mira con atención".[6]

El lector notará que en los tres casos —su hija adoptiva, su amante y la esposa de Heidegger— se trataba de mujeres, quienes le solicitaban que bajara la velocidad pero él no tenía ninguna consideración con ellas. A Lacan no parecía importarle que ponía en riesgo sus vidas, no sólo la suya. Pero manejaba así también con los varones. Quizá ellos no protestaran, pero hasta el final de sus días Lacan condujo así, y se condujo así en sus relaciones. Como lo hizo antes con François Cheng, él exigía de Pierre Soury, el joven topólogo con quien trabajaba, que respondiera de inmediato a sus preguntas y aclaraciones. Dice Millot:

> Sus solicitaciones eran siempre apremiantes, a menudo formuladas como llamados de ayuda, incluso, textualmente, "de socorro". A veces, el fin de semana, Lacan lo llevaba a Guitrancour, en donde pasaban largas horas trabajando juntos. A principios del '78, a menos de que fuera en '79, mientras que yo había ido a pasar una semana en casa de mi amiga Marie en Ibiza, supe por una llamada telefónica de Gloria que Lacan había tenido un accidente al ir a Guitrancourt, acompañado de Soury. Había dejado pasar la salida de la autopista, había intentado corregir con un volantazo de último momento, y se había incrustado en la barrera de seguridad. Salió indemne; Soury sólo con un chichón, el Mercedes, un bello cabriolet blanco, quedó listo para el deshuesadero.[7]

El artículo de Jean Allouch hace un elogio de esa manera de conducirse en la existencia, sin miramientos por su propia muerte. En efecto su artículo termina así: "Sí, Catherine Millot, parresiasta, hizo un acto de valor al presentar hoy a Jacques Lacan como un solitario que vivía sin

6 *Ibid.*, pp. 12-13.
7 *Ibid.*, pp. 98-99.

evitar su propia muerte, la primera, la segunda, lo que volvió su vida tan apurada, intensa, aplicada, chistosa, alegre".[8]

Pero, ¿no hay un problema fundamental con esta lectura? Jean Allouch, al igual que Lacan al conducir, no la toma en cuenta, a ella, a Catherine Millot. Si por un lado Lacan quería vivir su vida *intensamente*, a esa velocidad endemoniada, y en efecto no esquivaba el riesgo de morir, en cambio daba un paso de más porque con su conducción literalmente ponía en peligro la vida de los demás.

En el artículo de Jean Allouch se trata ante todo de la manera de vivir de Jacques Lacan y no de lo que ocurrió entre él y su analizante, ni sobre ella, que a final de cuentas es quien aporta el testimonio. Tampoco hay en su artículo preguntas sobre las implicaciones para el psicoanálisis de ese *affaire* y ello a pesar de que el primer párrafo dice: "*La Vie avec Lacan*, esta nueva obra de Catherine Millot tiene el valor de un corte en la historia del movimiento lacaniano (si algo así existe) posterior al deceso de Jacques Lacan". Pero Jean Allouch no nos dice en qué consiste ese corte, ¿acaso en las pequeñas anécdotas personales de Jacques Lacan que nos cuenta la autora? Si ese libro tiene ese valor de marcar un antes y un después, es preciso extraer de él algunas preguntas y consecuencias.

Sin embargo, la suposición de que tras la publicación de Catherine Millot habría muchos textos que lo comentaran, ha quedado desmentida. Casi nadie parece dispuesto a tocar el tema. Otro artículo, de muy reciente aparición, es el de Erik Porge, quien también elogia la manera de vivir de Lacan, pero sorprendentemente tampoco comenta explícitamente la *cohabitación*[9] de Lacan con Millot.

Al buscar en Internet —que parecería una fuente inagotable de información sobre cualquier tema imaginable— el lector sólo encontrará

8 Jean Allouch, "Vivre à tombeau ouvert", *Œdipe*, en <http://www.oedipe.org/spectacle/litterature/millotallouch>, o *Jean Allouch*, en <http://www.jeanallouch.com/document/298/2016-vivre-a-tombeau-ouvert.html>. La palabra "parresiastas" viene de la "parresia", es una forma de "hablar francamente" de decir lo que se considera una verdad, y que Michel Foucault destacó en sus últimos cursos.

9 Millot, *La Vie avec Lacan*, p. 62.

un texto más entre las publicaciones psicoanalíticas, firmado por Anna Konrad, miembro de *Analyse freudienne*; ella, por su parte, sí enfrenta la problemática transferencial. Existen, además, dos blogs de personas que parecen tener una práctica clínica y que, por lo menos para mí, son desconocidos. Curiosamente, son ellos dos y Anna Konrad los que hablan abiertamente de que Lacan se haya permitido sostener relaciones sexuales con alguien que estaba en análisis con él.[10]

Desde luego, hay una serie de artículos de periodistas culturales en medios impresos y en páginas web. Entre ellos, el que trata de la entrega a Catherine Millot del Premio André Gide, de vocación claramente literaria.

Esta curiosa distribución de la palabra exige atención. Los periodistas culturales hacen caso omiso de la peculiar relación que se dio entre Lacan y Catherine Millot, y en cambio, se centran en las características de Lacan como persona, suelen darle un tono sofisticado a su reportaje y con ello, al libro. En sus textos o podcast radiales desfilan los grandes nombres, es decir, aquellos intelectuales y artistas con quienes Lacan se codeaba, como Heidegger (a pesar del manifiesto fracaso de Lacan en interesarlo en sus nudos, relatado en una escena tan ridícula como patética[11]) o Sollers (quien empujó a Catherine Millot a escribir el libro), Isabelle Adjani, Polanski, Gainsbourg, así como los viajes a Roma, los museos que visitaban, las obras maestras de la pintura y, desde luego, los restaurantes donde comían. Un mundo de *glamour, très chic.* Humo que oculta el fuego.

Por su parte, los artículos de los dos analistas ya mencionados se centran en la forma de vivir de Lacan, sin confrontar el problema planteado porque él se acostaba con su analizante. Por ejemplo, Erik Porge:

10 Me atrevo a sumar a esta última lista el presente texto, con lo cual me formulo la pregunta si sólo los analistas "de a pie" nos sentimos concernidos por este problema lo suficiente como para publicar algo al respecto.

11 Millot, *La Vie avec Lacan*, pp. 88-89.

La vida con Lacan'. Eso para mí suena como: con *Lacan, la vida*. Catherine Millot no habla de "mi vida" con Lacan. Y sin embargo es un texto altamente personal y que devela a Lacan el hombre".[12]

¡Pero no! El libro no "devela a Lacan el hombre", si algo queda develado definitivamente es aquello que Millot confirma, algo que hasta ahora era un secreto a voces y que incluso llegó a México en los años ochenta. En efecto, Gérard Pommier y Catherine Millot vinieron en 1985 a dar un seminario en la Universidad Iberoamericana (cuyo tema fue nada menos que *La sexualidad femenina. Un recorrido de Freud a Lacan*[13]) y a mis veintidós años, incluso yo lo supe, en una época cuando apenas me empezaba acercar a las actividades psicoanalíticas. Tomé nota, pero también me percaté de dos cosas; primero, no me constaba, segundo, yo no sabía con certeza que ella hubiera sido analizante de Lacan. Mucho tiempo después, amigos que fueron miembros de la EFP y que frecuentaban el consultorio de Lacan me hicieron saber que realmente era muy probable que hubiera sucedido; y que ella en efecto estaba en análisis con Lacan. Pero, de nuevo, yo no podía decir que tuviera la seguridad de nada, era un rumor. Y en ese estado se mantuvo mi no-saber hasta que apareció este libro. Ahora todos sabemos que fue así y ahí radica la verdadera revelación del libro.

Catherine Millot llamó a su libro *La vida con Lacan*, pero es claro que se trata de *su* vida con él y todo el libro está marcado por el hecho de que, para ella, ellos eran algo así como una pareja (consideraba que Lacan le era infiel). Sin embargo, tampoco Erik Porge puso de relieve ese factor: "En efecto, el amor del cual da testimonio Catherine Millot es el de una mujer por su analista, que no fue cualquiera ciertamente, y que todavía suscita transferencias. Es un amor en donde ella comprometió su ser, y su deseo de aprehender el ser de Lacan".[14]

12 Erik Porge, "Catherine Millot, La Vie avec Lacan. Une vie analysante", *Essaim*, núm. 37 (2016): p. 157.
13 Agradezco esta precisión a Jesús Martínez Malo que asistió al seminario.
14 Porge, "Catherine Millot, La vie avec Lacan. Une vie analysante", p. 158.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 196 19/05/17 13:33

Esta observación amerita detenerse en un punto. Lacan, en tanto analista, sí era cualquiera. Primero porque ése es el lugar del psicoanalista cuando recibe una transferencia: el de quedar reducido él y su nombre propio a un significante cualquiera, S^q. Pero sobre todo, porque cuando un analista recibe una demanda de análisis tiene exactamente la misma responsabilidad que otro psicoanalista en la misma situación en tanto que se trata del mismo acto, el acto analítico. En ese sentido, no importa si el nombre del analista es Freud, Lacan, Winnicott o Juan Pérez; cualquiera tiene la misma responsabilidad ante la transferencia que recibe.

Obviamente que dados los enormes efectos de la enseñanza de Lacan, lo que él hacía en su consulta cuenta mucho y yo considero que lo que se dice de su práctica puede ser un factor de enseñanza. Pero, ¿acaso también lo es el haber tenido un *affaire* con Millot mientras las sesiones continuaban?

Esto es importante porque todavía hoy Catherine Millot justifica ante sus ojos lo que pasó, al considerar que como analista Lacan era una excepción. Dice: *Quod licet Jovi non licet bovi*, "lo que le está permitido a Júpiter no le está permitido al buey".[15] Pero, al acostarse con ella, ¿Lacan lo hacía en tanto analista?, ¿todo lo que Lacan hacía en su vida califica como acto analítico?, ¿no hay una dimensión de Lacan como persona? Estas preguntas se vuelven apremiantes, dado lo que ha revelado la autora del libro. Y hay un gran problema al presentarlo como un analista fuera de serie, pues entonces Lacan sería el Analista.

Ese estatuto de supuesta excepción puede llevar a presentar el asunto de manera altamente teórica:

> Avanzaré pues que esta frase se vincula, según yo, a la falta de la relación [*relation*] del 1 con el 0 del conjunto vacío, cuando se es dos con otro [*quand on est à deux*]. Falta el 0 como marca de la falta, el cual hace inaccesible al 2 como suma o producto de los números más pequeños que él (se puede obtener

15 Entrevista del 1° de marzo de 2016 a Catherine Millot por Kathleen Evin, en su programa *L'Humeur vagabonde*, *France-Inter*, en <https://www.franceinter.fr/emissions/l-humeur-vagabonde/l-humeur-vagabonde-01-mars-2016>.

> el 2 a partir del 0 y el 1). "La cosa nos interesa especialmente en cuanto a ese 2, puesto que de la relación del 1 al 0, he subrayado suficientemente que el 1 se engendra de que el 0 marca de falta 3". Dicho de otra manera, falta el 2 de la relación [*rapport*] sexual.[16]

De hecho, en esta nota de lectura falta la relación sexual, aquella que sostuvieron Lacan y Millot, algo que no puede diluirse en abstracciones.

Ella estaba advertida de que eso era un problema mayúsculo, pues se percataba de que era imposible un final de análisis en esas condiciones. Se lo decía a Lacan:

> A veces le hacía saber mi preocupación por la idea de no poder conducir a buen puerto mi análisis en esas condiciones tan particulares. Un día, él me respondió: "Sí, hace falta algo". Me quedé desconcertada, ¡yo que creía que era algo en exceso de lo que se trataba! Esa falta, que sonaba ahí como definitiva, me cayó encima como una cuchilla.[17]

El efecto de esa respuesta de Lacan fue que ella comenzó a sentir la falta de un hijo y como el tiempo para tenerlo con Lacan había pasado, decidió dejarlo, no a su deseo, sino a Lacan. Se fue para darle un lugar al deseo y tener "la oportunidad de realizarlo. Fue un desgarramiento para mí, un terremoto para él".[18]

Sin embargo lo seguía viendo casi todos los días, aunque dejó de vivir con él en su departamento. Lo cual llevó a que Jacques-Alain Miller se mudara ahí con su familia, después de que un día Lacan se fuera a acostar a la cama de su nieto, Luc.[19]

Así, la falta de un hijo le dio a Catherine Millot la oportunidad de separarse. Sin embargo, nunca tuvo ese hijo. En su nota de lectura, Anna Konrad dice que Catherine Millot ha publicado que ese hijo jamás nació,

16 *Ibid.*, p. 159.
17 Millot, *La Vie avec Lacan*, p. 103.
18 *Ibid.*
19 *Ibid.*, p. 104.

pues tras la muerte de Lacan ella "sintió que se abría cavado por los sollozos, un agujero negro y sin fondo".[20]

Por su parte, la periodista Katheleen Evin ha querido ver en esa separación el signo de un análisis exitoso, lo cual no fue para nada avalado por Catherine Millot.

Su análisis no finalizó con Lacan. Basta como prueba que en esa entrevista aclaró que después de estar con él hizo un análisis muy largo con alguien más. En una ocasión anterior Catherine Millot ha dicho que acudió con Brigitte Lemérer.[21]

Así, dejar a Lacan no implicó para nada que su análisis hubiera concluido, lejos de eso. La separación en cuestión fue la de una pareja en la que una mujer joven no puede esperar un hijo de un hombre viejo.

El acto analítico excluye la cogida

Con el paso de los años, Lacan fue acumulando elementos en su enseñanza para explicar formalmente en qué consiste un manejo de la transferencia que haga posible finalizar un análisis. Es decir, encontrar una vía de salida que no implique que el resto de la vida haya que cargar al analista en la espalda o en el corazón.

En esa búsqueda, inevitablemente tuvo que examinar cuál es la posición del psicoanalista frente a la transferencia y en qué consiste ésta. Es posible decir que esos son dos vectores que atraviesan su enseñanza de principio a fin, por lo cual es posible (y yo diría indispensable) estudiarlos a detalle, pero eso puede ser tarea de una vida. Por eso sólo haré mención de tres momentos, todos anteriores al inicio de su relación con Catherine Millot.

¿Cuál es la diferencia entre el amor de la transferencia y la pasión amorosa, tal como ocurre en la vida cotidiana? Para responderlo, Lacan

20 Anna Konrad, "Notas de lectura", *Analyse Freudienne Presse* 1, núm. 23 (2016): 166, en Escribí a la autora para solicitarle que me indicara dónde publicó eso Catherine Millot, pero desafortunadamente no lo recuerda, así que consigno el dato con esa reserva.

21 Roudinesco, *Lacan*. México: FCE, 635. Actualmente, Brigitte Lemérer forma parte de la École de psychanalyse Sigmund Freud y desde hace varios años se ha mostrado muy activa con diversas publicaciones respecto del pase y la "formación de analistas".

acudió al texto de Freud donde la cuestión es tratada frontalmente, *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia*.[22] En él Freud sitúa el problema exactamente en el territorio que nos ocupa: una mujer joven se enamora de su psicoanalista. Freud despliega en qué consiste la recepción que el analista le da a este enamoramiento para ponerlo al servicio del análisis mismo y no de su propio beneficio. Ante todo se pregunta si hay alguna diferencia entre el enamoramiento que sobreviene en la vida cotidiana y el que ocurre en un análisis.

> No hay ningún derecho a negar el carácter de amor "genuino" al enamoramiento que sobreviene dentro del tratamiento analítico. Si parece tan poco normal, ello se explica suficientemente por la circunstancia de que todo enamoramiento, aun fuera de la cura analítica, recuerda más a los fenómenos anímicos anormales que a los normales. De cualquier modo, se singulariza por algunos rasgos que le aseguran una particular posición: 1) es provocado por la situación analítica; 2) es empujado hacia arriba por la resistencia que gobierna a esta situación, y 3) carece en alto grado del miramiento por la realidad objetiva, es menos prudente, menos cuidadoso de sus consecuencias, más ciego en la apreciación de la persona amada de lo que querríamos concederle a un enamoramiento normal. Pero no nos es lícito olvidar que justamente estos rasgos que se desvían de la norma constituyen lo esencial de un enamoramiento.[23]

Así, queda claro que se trata de un enamoramiento genuino pero provocado por el dispositivo analítico; es decir, no surge gracias a los encantos del analista, sino por las características propias del arreglo propio de un psicoanálisis. Y Freud señala que si la analizante se alejara del analista por haberse enamorado de él y fuera a un segundo o tercer análisis, lo mismo sucedería.

22 Dado nuestro tema, un texto fundamental e insoslayable, cfr. Sigmund Freud, "Puntualizaciones sobre el amor de transferencia", en *Obras completas,* vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1986.

23 *Ibid.*, pp. 171-172.

> Para el médico significa un esclarecimiento valioso y una buena prevención de una contratransferencia acaso aprontada en él. Tiene que discernir que el enamoramiento de la paciente le ha sido impuesto por la situación analítica y no se puede atribuir, digamos, a las excelencias de su persona; que, por tanto, no hay razón para que se enorgullezca de semejante "conquista", como se la llamaría fuera del análisis.[24]

Entonces, queda descartada la tesis de que un *affaire* entre analizante y analista sería el resultado espontáneo del encuentro de dos seres humanos en la vida. No. El enamoramiento es un estado absolutamente previsible de la situación analítica. Y el analista lo sabe *antes* de iniciar cada análisis.

Pero no sólo eso:

> Él tendió el señuelo a ese enamoramiento al introducir el tratamiento analítico para curar la neurosis; es, para él, el resultado inevitable de una situación médica, como lo sería el desnudamiento corporal de una enferma o la comunicación de un secreto de importancia vital. Esto le impone la prohibición firme de extraer de ahí una ventaja personal.[25]

No es posible ser más claro: *el analista tiende el señuelo* para que cada analizante experimente ese enamoramiento. Es decir, no sólo sabe que va a ocurrir, sino que procura que suceda, pues es la materia con la que va a conseguir los resultados analíticos, *a condición de no concretar las relaciones sexuales*.

> Él tiene que saber que la enferma no estaba preparada para ningún otro mecanismo de curación. Tras el feliz vencimiento de todas las dificultades, ella a menudo confiesa la fantasía-expectativa con que ingresó en la cura: Si se portaba bien, al final sería recompensada por la ternura del médico.[26]

24 *Ibid.*, p. 164.
25 *Ibid.*, p. 172.
26 *Ibid.*

Esa demanda de amor, de ternura, es el motor mismo del análisis, pero sólo puede funcionar en la medida en que no sea satisfecha:

> El médico no puede escenificar con ella el episodio de la carrera de perros en que se había instituido como premio una ristra de salchichas y que un chusco arruinó arrojando una sola salchicha a la pista: sobre esta se abalanzaron los perros, olvidando la carrera y la ristra que allá lejos aguardaba al vencedor.[27]

Por eso está excluido que extraiga de ahí un beneficio personal, explotando sexualmente ese enamoramiento. "La condescendencia de la paciente no modifica nada, *no hace sino volcar toda la responsabilidad sobre su propia persona*. Él tiene que saber que la enferma no estaba preparada para ningún otro mecanismo de curación".[28] Es decir que nada vale argumentar que ella estaba de acuerdo, el consentimiento aquí no vale para nada. En la medida en que el analista sabe y busca que el enamoramiento suceda, *toda* la responsabilidad queda de su lado.

Cada vez que este tema se toca, hay una desconfianza entre los analistas de que se aborde este punto con juicios morales. Y es correcto, porque ante todo hay que plantear la cuestión por el costado de las consideraciones psicoanalíticas. Freud deja muy claro que si el analista aprovecha la transferencia para su propio goce sexual, está haciendo imposible el análisis. *Pero a la vez está faltando a su ética*:

> Motivos éticos se suman a los técnicos para que el médico se abstenga de consentir el amor de la enferma. Debe tener en vista su meta: que esta mujer, estorbada en su capacidad de amar por unas fijaciones infantiles, alcance la libre disposición sobre esa función de importancia inestimable para ella, pero no la dilapide en la cura, sino que la tenga aprontada para la vida real cuando después del tratamiento esta se lo demande.[29]

27 *Ibid.*
28 *Ibid.*, las itálicas son nuestras.
29 *Ibid.*

Cuando el analista propone la cogida, en vez de conseguir que el análisis le permita a esa analizante hacer su vida, se aprovecha de la situación que él mismo ha creado y en lugar de apuntar hacia el análisis de la transferencia, la usa en su beneficio personal, con lo cual la libido queda fijada en él.

Así, la existencia del análisis pierde su sentido y se convierte en una explotación sexual para el goce de la persona que se propuso como psicoanalista y que, tras ese pasaje al acto, ya no funge como tal. Esa persona sabía de antemano que el enamoramiento sobrevendría, tendió el señuelo para eso y luego se benefició de ello. Son acciones propias de un canalla.

Por eso, lo que en realidad define al lugar del analista es el tipo de recepción y de manejo que le da a la transferencia. Lo cual explica que Freud diga que al escribir sobre este tema se encuentra "en la feliz situación de sustituir la imposición moral por unos miramientos de la técnica analítica, sin alterar el resultado",[30] por la sencilla razón de que éste es un punto en donde las condiciones de posibilidad de un análisis coinciden con las consideraciones éticas.

Lacan estaba perfectamente advertido de eso, pues comentó este artículo de Freud ampliamente durante su seminario *Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954). Ahí dice, por ejemplo: "La diferencia entre la *Verliebtheit* [enamoramiento espontáneo] y la transferencia, es que la *Verliebtheit* no se produce automáticamente".[31]

¿Por qué la transferencia tiene ese carácter automático en un análisis? Lacan lo aclara recurriendo a su esquema óptico de doble espejo:

> En otros términos, es exactamente porque esta imagen real, de la cual ustedes saben que no puede percibirse desde donde está el sujeto más que en espejo, sino de manera siempre más o menos vaga, y por ese mismo hecho sólo claramente en ciertos puntos, pero en donde precisamente la ruptura de las amarras de la palabra le permiten ver al menos sucesivamente las

30 *Ibid.*, p. 167.
31 Jacques Lacan, *Les Écrits techniques de Freud, versión* ALI, 5 de mayo de 1954.

> diversas partes de esta imagen, en suma, obtener lo que podemos llamar una proyección narcisista máxima [...] hay algo que tiende a producirse al máximo, es justamente esta revelación narcisista, que ocurre en el plano imaginario y que es justamente la condición fundamental de lo que hemos llamado la *Verliebtheit*. Cuando se produce el enamoramiento es de otra manera, es necesaria una coincidencia sorprendente; el enamoramiento no se produce por cualquier persona o por cualquier imagen; es preciso que se den ciertas condiciones, aludo a las condiciones del flechazo de Werther.
>
> En el análisis, precisamente en la medida y en función de esta ruptura de las amarras de la palabra [de la asociación libre], y sólo a causa de eso, el punto en donde en A, se focalizaba la identificación del sujeto, a nivel de la imagen narcisista, es lo que se llama la transferencia.[32]

Así, el análisis, a través de su arreglo enunciativo único —la asociación libre—, genera todas las condiciones para que sobrevenga la transferencia, como aquel enamoramiento que surge de ese planteamiento artificial. Y Lacan va aún más lejos: *el enamoramiento no es amor*.

> Hemos subrayado aquí que la cuestión de la relación amorosa en su fenómeno se sitúa, si hay algo de lo que hemos hablado en "La introducción del narcisismo" [...] es ver cómo su fenómeno, el enamoramiento, la *Verliebtheit* es otra cosa que la *Liebe* —y si se usan dos palabras diferentes es por algo— está cautivado, si se puede decir, capturado esencialmente en el ser humano por una relación narcisista.[33]

El desarrollo de Lacan lo lleva a demostrar que el enamoramiento en la vida cotidiana tanto como el enamoramiento en la transferencia surgen de la relación imaginaria llamada narcisismo, lo cual le permite enfatizar su diferencia con el amor:

32 *Ibid.*, 12 de mayo de 1954.
33 *Ibid.*, 7 de julio de 1954.

> Esto, que es una fenomenología totalmente ubicable en la experiencia, no la llevo más lejos. Y no les hago todo el desarrollo, toda la dialéctica. Quiero simplemente hacerles notar que es a la dimensión del ser del otro —es decir, en un cierto más-allá del otro, de un cierto desarrollo del otro en su ser— adonde se dirige el amor. No en absoluto en tanto que padecido, sino muy precisamente en tanto que él es una de esas tres líneas de separación esenciales en las cuales se compromete el sujeto cuando se realiza simbólicamente en la palabra. Sin esta dimensión de la palabra, en tanto que ella afirma el ser, hay todo lo que ustedes quieran: *Verliebtheit*, fascinación imaginaria, pero no existe la dimensión del amor.[34]

Así, queda muy claro que el enamoramiento y la fascinación imaginaria son totalmente distintas del amor en tanto que el amor no se padece, actúa y se dirige al ser del otro, pero más precisamente *el amor se dirige a un cierto desarrollo del otro en su ser*. Lacan está diciendo de otra manera lo que afirmó Freud: el analista cuida de que la libido del analizante quede disponible para su vida, cuida que no "la dilapide en la cura, sino que la tenga aprontada para la vida real cuando después del tratamiento esta se lo demande".[35]

§

Siete años después, en el seminario que Lacan dedicó a hablar sobre la transferencia, se explayó acerca de cómo responde el analista a la situación sexual que le plantea un análisis:

> De la misma manera, sobre el plano intersexual por ejemplo, ¿por qué en sí el movimiento del amor o del odio estaría excluido, descalificaría al analista en su función?

34 *Ibid.*, 7 de julio de 1954.

35 Sigmund Freud, "Punutalizaciones sobre el amor de transferencia", p. 172. Jean Allouch llamó a esa recepción de la transferencia "el amor Lacan".

> Es este estadio, a esta manera de plantear la pregunta, no hay ninguna otra respuesta que ésta: en efecto, ¡por qué no! Yo diría incluso que mientras mejor, mientras mejor esté analizado, más posible será que esté francamente enamorado o francamente en estado de aversión, de repulsión sobre los modos más elementales de las relaciones de los cuerpos entre ellos, respecto de su analizante. [...] Es que si el analista vuelve real —como la imagen popular o también [como] la imagen deontológica que uno se hace— esta apatía, es justamente en la medida en que está poseído por un deseo más fuerte que aquello de lo que puede tratarse, a saber, llegar a los hechos con su paciente, tomarlo en sus brazos o tirarlo por la ventana... eso ocurre... yo auguraría mal de alguien que nunca haya sentido eso, me atrevo a decirlo.
>
> Pero en fin, es un hecho que salvo este punto cercano a la posibilidad de la cosa, eso no debe ocurrir de manera frecuente. Eso no debe suceder, no en la medida negativa de una especie de descarga imaginaria total del analista —cuya hipótesis no debemos perseguir más lejos, aunque esta hipótesis sería interesante—, sino en razón de algo que es acerca de lo cual planteo la cuestión aquí este año. El analista dice "estoy poseído por un deseo más fuerte". Él tiene su fundamento como analista, en tanto que se ha producido para decirlo todo una mutación en la economía de su deseo.[36]

Aquí Lacan sitúa claramente que existe una *función del analista*, lo que no excluye que en el consultorio haya una *persona* afectada de pasiones, pero que está poseída por un deseo más fuerte. ¿Cuál es entonces la articulación entre la persona y la función? Lacan lo dice con claridad: "alguien tiene fundamento como analista, en tanto que se ha producido una mutación en la economía de su deseo". Como se ve, no se trata del aprendizaje de una técnica ni de la teoría, sino de que algo ha cambiado en la economía del deseo y que es de tal naturaleza que pone en un segundo

36 Jacques Lacan, *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*, versión *Stécriture*, París, 8 de marzo de 1961. Disponible en el sitio de la ELP. Dicho sea de paso, cuando por nuestra parte decimos "transformarse en analista" nos referimos específicamente a esa mutación del deseo que le da su fundamento al analista.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 206 19/05/17 13:33

lugar a sus pasiones personales y le da el primer lugar a eso que después Lacan llamará el deseo del analista.

Tras la mutación libidinal experimentada por su propio análisis, alguien puede sostener el lugar y la función de analista gracias a ese nuevo deseo, es decir, el deseo de sostener esa función hasta que un análisis culmine. Un deseo que es más fuerte que las pasiones que experimenta en tanto persona.

Dicho lo cual, ya no resulta tan extraña la pregunta que Catherine Millot se hizo a sí misma y le hizo un día a Lacan:

> Llegué al punto de preguntarme y de preguntarle si el psicoanálisis le interesaba todavía e, incluso, soprendente pregunta que daba testimonio de mi desesperación, si algún día le había interesado.[37]

Sólo podía dudar de eso quien experimentó en carne propia la ausencia radical del deseo del analista, de ahí su desesperación [*desarroi*].

§

La transferencia otorga un poder al analista, y su función como tal depende de que no haga uso de ese poder, mucho menos para su propio goce. Si lo hace, convierte en inviable el análisis y excluye la posibilidad de su final. El análisis y la cogida se excluyen mutuamente y para que la función del analista se sostenga, es preciso que sea así.

El seminario *La lógica de la fantasía* concluye con estas frases de Lacan:

> Sí... todo esto nos trae a la puerta de lo que les invitaré a franquear el año próximo, a saber, una recámara para acostarse... en donde no sucede... nada, salvo que el acto sexual se presenta ahí como una forclusión, propiamente hablando: *Verwerfung*. Es lo que se llama comúnmente "consultorio

37 Millot, *La Vie avec Lacan*, p. 100.

del analista". El título que daré a mis lecciones del año que entra se llamará *El acto analítico*.[38]

Es muy claro: el acto analítico depende de la forclusión del acto sexual. El consultorio de un analista es una habitación que es para acostarse, pero no para coger. Y hay que optar: o uno o lo otro.

Pero no es tan simple, porque hay algo más.

Cuando el analista goza del analizante, hay un abuso del poder de la transferencia y eso puede tomar más de una forma, no sólo coger.

Desde luego puede suceder que la persona que sostiene la función del analista experimente muchos deseos de tener relaciones sexuales, o de tener múltiples amantes, ¿pero es legítimo que elija entre sus analizantes? Decididamente no. Ahora es preciso enfrentar un aspecto más del problema del que no se habla, pero que siempre ronda esta temática. Y es que parece que cuando algo así llega a suceder se está rompiendo un tabú. Pero, ¿por qué sería así, si se trata de dos personas adultas que no son familia? Es que en la transferencia, el analista puede tomar el consabido rol de uno de los padres o de los objetos libidinales familiares y es, desde ese lugar, que toman valor sus acciones y sus palabras.[39]

En consecuencia, el goce erótico del analista que perturba el análisis ni siquiera requiere que haya acto genital. Puede tratarse de algo análogo a lo que Ferenczi llamó el incesto emocional, es decir, la apropiación del hijo o, en este caso, del analizante en tanto hija o hijo, para el goce del analista. Lo cual puede ocurrir también a través de pequeñas satisfacciones.

Y con esta consideración salimos afortunadamente del cartabón donde sólo se trata de algo que llega a suceder entre un analista hombre y sus analizantes mujeres. También una psicoanalista puede obtener satisfacciones pulsionales de tal o cual análisis, de manera más o menos inadvertida. Ése fue un tema ampliamente trabajado en la IPA a partir de

38 Jacques Lacan, *La Logique du phantasme*, 21 de junio de 1967.

39 Algo que Ferenczi y Rank vieron muy atinadamente en *Metas para el desarrollo del psicoanálisis*. México: Epeele, 2005.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 208 19/05/17 13:33

los años cincuenta y que el rechazo de la noción de "contratransferencia" evitó que los discípulos de Lacan lo estudiaran.

Esta precisión es capital para deshacer un profundo malentendido. Cuando la IPA examinaba el proceder de Lacan para evaluar la posibilidad de reintegrarlo en su seno, las Comisiones encargadas de esa tarea lo cuestionaron en un punto muy preciso, y era que los analizantes de Lacan asistían a su seminario. Con lo cual, pensaban, ocurría una mezcla indeseable entre el rol de Lacan como analista y su vida "real". Durante los años cincuenta Lacan fue mucho más allá, pues colaboró de la manera más estrecha con Serge Leclaire durante el proceso de negociaciones de la IPA. Leclaire había sido su analizante y ahora conocía los entresijos de lo que ocurría entre la IPA y Lacan. No fue, ni de lejos, un caso excepcional. La EFP dio múltiples ocasiones para que Lacan colaborara con quienes habían sido o eran sus analizantes en diversas tareas: pase, cárteles, jornadas de estudio, publicaciones, etc.

Anna Freud señaló desde 1938[40] que ese tipo de interacción es propio de cualquier comunidad psicoanalítica, en la medida en que quienes son analizantes y analistas, después coinciden en espacios diferentes. Ella no consideraba oportuno que eso sucediera, pues su concepción de la transferencia era aquella del analista como pantalla en blanco que refleja lo que el analizante proyecta en él. Cuando se tiene esa idea de la transferencia, es lógico buscar que esa pantalla sea impoluta, lo cual ha llevado a los analistas a buscar la neutralidad, a veces hasta extremos absurdos.

En algunas agrupaciones psicoanlíticas incluso se ha formalizado esa prohibición, llevándola a un nivel institucional.

Lacan no se regía por ese criterio, lo cual es lógico, dado que su concepción de la transferencia se organiza por esa formación de vena llamada sujeto supuesto saber, y está de sobra comprobado que su destitución no se produce por su encarnación en una persona, al contrario. En ese sentido, no se compromete la transferencia cuando se producen esas interacciones,

40 Anna Freud,"The Problem with Training Analysis", en *The Writings of Anna Freud,* vol. IV. Nueva York: International Universities Press, 1976, pp. 407-424.

al contrario, muchos analizantes parecen dispuestos a agruparse en torno a su analista cuando se trata de la vida comunitaria. Lo que no deja de ser un problema. Eso lo detectó Balint con mucha claridad para explicar la ferocidad de los grupos en las sociedades psicoanalíticas, cohesionados alrededor de sus didactas,[41] algo que él conocía muy bien pues presenció la fiereza de los choques entre los seguidores de Anna Freud y Melanie Klein en la Sociedad Británica. ¿No va todo ello en contra de lo que busca un análisis? Sin duda, aunque la verdadera cuestión es si eso que sucede afuera del consultorio puede ser analizado al interior del dispositivo analítico, dado que para eso existe.

Pero, incluso en el consultorio, puede suceder que lo personal se imponga sobre el dispositivo y entonces sí se compromete la función que hace posible un análisis. Por eso la verdadera pregunta es la siguiente, la interacción entre analista y analizante, ¿es para *alguien* o es para *algo*?

Si la interacción entre uno y otro es para *algo* —y ese algo es, en primer lugar, la realización de un análisis, pero puede ser también una supervisión, la discusión de un trabajo, la publicación de un libro, o cualquiera de las tareas para las cuales es importante colaborar en comunidad, cuando el objeto que reúne esfuerzos es el psicoanálisis mismo— entonces uno y otro no están implicados como personas, al menos no en primer lugar.

En cambio, si uno y otro interactúan para *alguien*, entonces el registro personal toma el primer plano y se desvanece el analista como función. Ese alguien puede ser el analista (que se beneficia en lo personal de esa interacción) o puede ser el analizante (sometido a una seducción de su analista, por ejemplo para que le consiga un auditorio o algo más... personal), pero puede ser también un tercero, y entonces ambos, analizante y analista están tomados por un *acting-out* o bien por una lógica grupal, de masa freudiana. En ese punto el análisis se obstaculiza.

41 Michael Balint, "On the Psycho-analytic Training System", *International Journal of Psycho-analysis* XXVI (1948): pp. 163-173.

En suma, tomado en sí mismo, no es posible pronunciarse a favor ni en contra del hecho de que Lacan admitiera a sus analizantes en su seminario o colaboraba con ellos en tareas propias de su Escuela, pues la verdadera pregunta es si hacía eso para algo o para alguien. Pero se podrá cuestionar, ¿acaso el analista no practica el análisis para sus analizantes?, ¿no es eso hacer algo para alguien? La respuesta para ambas preguntas es *no*, lo cual permite deslindar al psicoanálisis de la religión e incluso de las psicoterapias. El analista sostiene un dispositivo, ése es el sentido de su acto. No lo hace por su analizante como tal, sino en primer lugar porque está movido por su deseo a sostener el dispositivo que le permita a ese o a otros analizantes hacer algo muy específico: analizarse.

En el caso de Catherine Millot esa posibilidad quedó definitivamente comprometida, pues no hay duda de que Lacan veía por su beneficio personal. Cuando ella soñó que perdía los dientes (uno de los sueños típicos que Freud catalogó en *La interpretación de los sueños*), la respuesta de Lacan fue la siguiente:

> Así, un día, le conté un sueño en el que yo perdía mis dientes, y que yo interpreté como la expresión de una angustia de castración. Él me ordenó de inmediato ir con el dentista, añadiendo que si Ninon de Lenclos todavía seducía a los setenta años, era porque había conservado, algo raro en la época, todos sus dientes.[42]

42 Millot, *La Vie avec Lacan*, p. 35. Notemos hasta qué punto cada una de las apariciones en *La interpretación de los sueños* del sueño típico de pérdida dental era relevante para el análisis de Millot, pues incluso la interpretación de perder dientes como acto masturbatorio tiene un significado transferencial claro: mejor estar sola en la satisfacción sexual. Demos la palabra a Freud: "El sueño de la caída de los dientes se reconduce a un 'estímulo dentario', con lo cual no se alude forzosamente a un estado de excitación patológica de los dientes", p. 63.

La interpretación de ese sueño como acto masturbatorio está en las páginas 108 del vol. IV y 390 del vol. V. Pero hay una interpretación más, de nuevo relevante para su análisis: "Según una comunicación de C. G. Jung, los sueños por estímulo dentario tienen en las mujeres el significado de sueños de nacimiento. — [...] El elemento común entre esta interpretación y la expuesta antes reside en que en ambos casos (castración y nacimiento) se trata de la separación de una parte del cuerpo", p. 391, n. 48. Con lo cual el deseo de Catherine de tener un hijo se realizaba simbólicamente.

Como se ve, el problema no radica en si la interacción estaba restringida al consultorio. El problema es el tipo de interacción que había entre uno y otro.

Las parajodas de Lacan

Ciertamente Lacan amaba las paradojas y en su enseñanza abundan. Sin embargo, de lo que aquí hablamos es de otro registro de cosas: no se trata de palabras, sino que compromete a los actos.

Nos referimos a un proceder altamente sintomático en él. Ocurre que en su seminario y en sus escritos Lacan desplegaba sus desarrollos siguiendo su lógica y llevándola hasta sus últimas consecuencias, y después... actuaba en sentido exactamente contrario a sus conclusiones. Podemos localizarlo en dos puntos muy precisos y con las mayores consecuencias.

El primero de ellos lo enuncia con toda claridad Catherine Millot:

> La publicación de los seminarios era un suceso y Lacan apostaba también visiblemente sobre la renovación del departamento de psicoanálisis [de Vincennes]. Lacan, que había criticado poco tiempo antes el "discurso universitario" y que no vio con buenos ojos el involucramiento de Serge Leclaire en Vincennes en 1969, sorprendió a los miembros de su Escuela por ese viraje que parecía una condena; como si él ya no creyera en ellos para dar una prolongación a su enseñanza.[43]

En efecto, Lacan hizo todo un seminario llamado *El reverso del psicoanálisis* para presentar, estudiar y desplegar de manera lógica y cabalmente argumentada el funcionamiento de los cuatro discursos, lo cual le permitió estar en condiciones sostener la incompatibilidad entre el *discurso universitario* y el *discurso del analista*. Pero no sólo planteó su tesis en el terreno discursivo, se desplazó a Vincennes donde tuvo un intercambio con los jóvenes estudiantes para decirles explícitamente que el psicoanálisis no se transmite como un saber cualquiera y que su lugar no es la universidad.

43 *Ibid.*, pp. 80-81.

Empero, muy poco tiempo después, cambió por completo su actitud al secundar a su yerno a partir de que Miller estuvo al frente del Departamento de Psicoanálisis. Ocurrió exactamente lo que Millot presenció: "Lacan no dosificaba su apoyo a Jacques-Alain".[44]

Así, Lacan argumentó, desplegó y sacó conclusiones acerca de la incompatibilidad del psicoanálisis y la universidad... y acto seguido hizo exactamente lo contrario, apoyó por completo su incrustación en Vincennes, *sin dar cuenta de ello ni fundamentarlo en absoluto*.

§

Esta parajoda —pues sus resultados han representado para el psicoanálisis una verdadera joda—[45] ha sido muy bien ubicada por Catherine Millot. Pero lo mismo ocurrió con ella, y eso no parece haberlo localizado con la misma claridad. Durante años Lacan desplegó en su enseñanza los fundamentos de la transferencia y de su manejo analítico. Argumentó las razones por las cuales está excluido que el analista busque y obtenga beneficios sexuales de sus analizantes, llegó a formular la exclusión radical del acto sexual y el acto analítico. Y a los pocos años tenía un tórrido romance con ella mientras continuaban las sesiones.

Pero no sólo eso. Y es aquí donde volvemos a tocar su manera de conducir. No sólo de conducir un automóvil, sino su relación con ella en un punto muy específico. Catherine Millot no quería que se supiera públicamente lo que ocurría entre ellos, sin embargo, en el Congreso de la Grande Motte...

44 *Ibid*., p. 79. Para un estudio detallado y documentado de este viraje de Lacan, así como de sus desastrosas consecuencias, nos permitimos referir al lector a la segunda parte de nuestro libro *Lacan en México. México en Lacan. Miller y el mundo*. México: Anchomundo Editores y Ediciones Navarra, 2016.

45 Usamos "joda" en el sentido mexicano, que viene de "joder", es decir, chingar, echar a perder, grave perturbación y daño. No en sentido del Cono Sur que implica broma, pues lo que aquí está en cuestión no es ninguna broma.

> Durante ese congreso, tuve que hacerle frente a la dura prueba de un "coming-out" de nuestra relación. Yo hubiera preferido permanecer en la sombra, incluso en la clandestinidad, y yo había rentado una habitación en un hotelito lejos de aquel adonde él había llegado, con los notables de su Escuela. Pero él no estuvo de acuerdo y me encontré que debía atravesar a su lado el hall del hotel en dirección del elevador, pasando frente a todo un aerópago que estaba tomando un trago, con los ojos encañonándonos. Ni siquiera puse los pies en la pequeña habitación que había reservado. Mi cuidado por la discreción era la menor de sus preocupaciones. Le ocurrió, algunos años más tarde, durante otro congreso, ¡hacer que me llamaran por el alto parlante![46]

Lacan simplemente no tomó en consideración a Catherine en cuanto a lo que ella quería en un punto tan delicado. Exactamente igual que no tomaba en cuenta a sus acompañantes en el auto. Y lo que estaba en juego ahí también era la vida de Catherine, pero en un sentido distinto, pues su existencia misma quedó marcada por esa exhibición pública, al punto en que esa marca la ha seguido como una sombra por donde quiera que ha ido, incluido México.

Que su vida estaba en juego en lo que sucedía entre ambos lo sentía con claridad ella misma: la escena se desarrolla al final de su romance, es el verano de 1978 en Sicilia y cuenta cómo subieron juntos al monte Etna, "en el borde del inmenso cráter, entre las fumarolas, fui presa de la angustia por la idea loca de que él podría lanzarse como Empédocles, y llevarme con él".[47]

¿De cuál ser se trata?

Su libro abre y cierra hablando del ser de Lacan:"Hubo un tiempo en que yo tenía el sentimiento de haber aprehendido el ser de Lacan desde el interior. De tener como una apercepción de su relación con el mundo,

46 Catherine Millot, *La Vie avec Lacan*, p. 64.
47 *Ibid.*, p. 101.

un acceso misterioso al lugar íntimo de donde emanaba su relación con los seres y con las cosas, con él mismo también. Era como si me hubiera deslizado en él".[48]

Es difícil dar una mejor descripción del agalma y el sileno, según la explicación de la transferencia que hizo Lacan en los años sesenta, con todo lo ilusorio que conlleva esa aprehensión de lo que está en el núcleo del ser de alguien.

Pero la cosa va más allá:

> Ese sentimiento de aprehenderlo desde el interior se aparejaba con la impresión de que yo era comprendida, en el sentido de estar toda entera incluida en una comprensión suya, cuya extensión me rebasaba. Su espíritu —su amplitud, su profundidad—, su universo mental, englobaba el mío como una esfera que contendría a otra más pequeña. Descubrí una idea semejante en la carta en donde Madame Teste habla de su marido. Como ella, yo me sentía transparente para Lacan, convencida que él tenía de mí un saber absoluto.[49]

Cuando un lector de Lacan, incluida ella, desde luego, se enfrenta con estas frases, no puede dejar de ver ahí esa relación con el saber que Lacan definió con un matema, llamado de la transferencia: "No tener nada qué disimular, ningún misterio qué preservar, me daban con él una total libertad, pero no nada más. Una parte esencial de mi ser le había sido entregada, él tenía su custodia, yo estaba descargada de ella. Viví a su lado durante años en esta ligereza".[50]

Como se ve, en el análisis se trata del ser del sujeto, tanto como del ser del analista. Al menos es así en la transferencia. ¿Pero cómo alguien puede poner algo de ese tamaño en juego? Basta ver cómo llegó Catherine Millot a análisis:

48 *Ibid.*, pp. 9-10.
49 *Ibid.*
50 *Ibid.*

> Yo me había jugado el todo por el todo al ir en su búsqueda, y la apuesta era para mí una cuestión de vida o muerte. La partida comenzó, e incluso si la mano había cambiado cuando nuestras relaciones tomaron el giro de la intimidad, para mí hubiera sido inconcebible retirar mi apuesta y llevar mi pregunta a otro lado. Lacan lo comprendió, sostuvo la apuesta y yo también.[51]

Así llegó ella análisis: tomada por una cuestión de vida o muerte, ¿cómo no iba a tratarse de su ser? Sólo se trataba de eso, de ser o morir. Se trataba de ella, de su vida, de su existencia. Sin embargo, a partir de que las cosas tomaron el giro de la intimidad, de lo que se ha tratado sistemáticamente es del ser de Lacan, de su forma de vivir, de sus particularidades:

> "Cuando digo "su ser", ¿qué entiendo por ello? Su particularidad, su singularidad, lo que en él era irreductible, su peso de real. Cuando hoy trato de reaprehender su ser, lo que me regresa es su poder de concentración, su concentración casi permanente sobre un objeto de pensamiento que él no soltaba jamás".[52]

Y a partir de ahí Catherine Millot nos informa sobre la manera de caminar de Lacan, de sus gustos en pintura, de los restaurantes donde comía, de su vestimenta y hasta de sus pedos y sus eructos.[53]

El ser de la persona que fue Lacan ha terminado eclipsándola de nuevo. No nos lanzaremos ahora a hacer una interpretación salvaje de Catherine Millot, sólo subrayemos que ella comienza su libro diciendo que tenía el sentimiento de haber aprehendido el ser de Lacan y que eso tenía por

51 *Ibid.*, p. 102.
52 *Ibid.*, p. 10.
53 *Ibid.*, p. 44. Dado el tema de este número de *litoral*, es imposible dejar de anotar aquí algo que la persecución de la letra producía en el dueño de cierto restaurante frecuentado por ellos. Él estaba persuadido de que esos pedos (*pet*) y eructos (*rot*) que Lacan soltaba aquí y allá, eran una transliteración de su apellido: Peyrot. ¿Lo hacía por eso Lacan? Millot dice que era una práctica suya en tanto "hombre libre".

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 216 19/05/17 13:33

contraparte la idea de que ella era transparente para él. Algo que dice de otra manera con respecto a su deseo, que estaba comprometido con el estudio de ciertas mujeres místicas, pero no las "rudas cogedoras" como Santa Teresa, sino con aquellas que se reducían a nada: "Respecto a eso él no decía nada, pero de una sesión a otra de su seminario, esta cuestión, en donde se jugaba el enigma de mi deseo, me tenía en vilo. Estaba segura de que él poseía la clave y que solamente se tardaba en entregarla".[54]

De nuevo, Lacan era el sujeto de la suposición de un saber, y no de cualquiera, sino de aquel relativo al engima del deseo de Catherine. El sentimiento de aprehender el ser de Lacan iba de la mano de la figura del sujeto supuesto saber. Por eso es decisivo que el libro comience hablando de cómo ella tuvo en un tiempo ese sentimiento, y que al terminar de escribir el libro eso se reavivó:

> Hoy, tengo la edad que Lacan tenía cuando lo conocí. ¿Es eso lo que me decidió a entregar estos recuerdos? Como una cita que se honra, una manera de volver a encontrarlo. Y luego llego a la edad en que uno se pregunta cuánto aceite queda aún en la lámpara, y donde todo le recuerda a uno que hay que trabajar mientras que uno tenga luz.
>
> La memoria es precaria, pero la escritura resucita la juventud de los recuerdos. Durante el tiempo de escribir, encontré algunos días antiguos *y, por relámpagos, me fue dada la integridad de su ser.*[55]

Si al escribir las líneas finales de su libro, se seguía tratando del ser de Lacan, ¿acaso para Catherine Millot está cerrada la tumba de Lacan? Más bien parece ser que, al menos hasta ese momento, ella ha vivido a tumba abierta...

54 *Ibid.*, p. 48.
55 *Ibid.*, p. 105.

Preguntas

Con este libro se abren gigantescas preguntas sobre los problemas de la erótica en la transferencia. Por ejemplo, cuando un analista abandona su lugar y comienza a actuar como persona al tener relaciones sexuales con un analizante, ¿esa descolocación afecta a toda su práctica o sólo jode a ese análisis específico? Si bien Lacan pudo definir con gran pertinencia el lugar y la función del analista, es evidente que esa función sólo puede ser sostenida por una persona. ¿Cuál es el punto de articulación entre la persona y la función? Lo que sucedió con Catherine Millot, ¿forma parte de la enseñanza de Lacan o fue un aspecto personal de Lacan lo que tomó el comando?, ¿qué hizo eso posible? Al saberse lo que sucedía, ¿acaso los demás análisis que conducía no quedaron afectados?

Catherine Millot dice:

> Me ocurre que piense que quizá él puso en el *affaire* su gusto por la experimentación. Él manejaba las cosas teniendo en cuenta la particularidad de la situación, convirtiéndola en beneficio llegado el caso.[56]

Es decir, todo lo que sucedió habría sido debido a que Lacan, *en tanto analista*, habría tenido curiosidad de saber qué sucedería con un análisis y con una analizante cuando se sostienen relaciones sexuales con ella mientras continúan las sesiones. Y además, habría conseguido aprovechar eso para el análisis. Es decir, incluso al final de su libro, Catherine Millot sigue considerando que cuando se acostaba con ella, Lacan estaba actuando como analista. Y que al escribir su libro le ha sido dada la "integridad de su ser", no el suyo, sino el ser de Lacan...

Si se trató de un experimento, ella fue el conejillo de Indias. El experimento tuvo lugar y, a la manera de Ferenczi, Lacan se entregó a él a fondo. Pero para ella no se trató nunca de un experimento, lo que estaba en juego era su vida y su porvenir; por eso lo dejó cuando tuvo el deseo de concebir un hijo, que nunca llegó. Pero sobre todo, Catherine

56 *Ibid.*, p. 102.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 218 19/05/17 13:33

Millot siempre ha seguido pensando en lo que ocurrió. Así se lo dijo a Kathleen Evin hablando de que ella y Lacan sostenían relaciones sexuales:

> **KE**: La pregunta es si eso no detuvo de golpe su análisis, ¿el análisis pudo continuar y terminar (*déboucher*)? Ésa es la pregunta.
>
> **CM:** En efecto, es lo que se produjo, para mí, que había iniciado mi análisis poniendo ahí toda mi fuerza, toda mi investidura; es con él que habían empezado las cosas, es como cuando usted se compromete en una partida de ajedrez, o cuando juega a la ruleta, uno no puede dejar la mesa así nomás. Para mí era impensable detener con él e ir a ver a otro, dado el tipo de transferencia que tenía con él y cómo me había embarcado con mi pregunta inconsciente, era impensable.
>
> Entonces ese análisis prosiguió, en esas condiciones, durante siete años. Y se terminó en el momento en que yo tuve que decidirme a separarme de Lacan y puedo decir que *él condujo las cosas, como analista*, hasta el punto en que yo estuve llevada a separarme de él. Lo que quiere decir que si yo me separé de él fue también para que el trabajo que yo había hecho en ese análisis sea... de alguna manera, no sea sin fruto. De cierta manera ambos habíamos quizá puesto el análisis por encima de... de... de nuestro... de nuestro amor, finalmente. En fin... Yo no sé si tengo razón o es que... En fin. En todo caso es así como eso se jugó para nosotros... en fin, para mí y para él. ¿Acaso puedo decir hoy...? *Hoy pensaba en eso, porque yo pienso mucho en eso, evidentemente...* Pienso que... que para mí fue una suerte, a la vez de hacer un análisis con él, y una suerte el haber vivido con él y que de cierta manera, el hecho de haber estado en análisis con él le dio su singularidad y su fuerza a nuestra relación (*liason*) y de cierta manera quizás también el hecho de esta relación particular le daba ciertamente su giro particular a mi análisis. Pero en fin... yo retomé un análisis después con alguien más, que duró también mucho tiempo, pero yo pienso que mi análisis terapéutico yo lo hice con Lacan, como lo dije en otro lado. Yo sé que lo que le digo es sorprendente, lo que le digo es sorprendente...

KE: Sí...

CM: ...pero pienso que los analistas ganarían con tener una concepción quizá menos rígida del análisis, como por lo demás fue el caso con Freud, cuando Freud evocó, en fin, discutió con su discípulo Ferenczi, quien había tenido una relación con la hija de su amante y que la había tomado en análisis y Freud le dijo, y bien, simplemente, usted lo ha hecho, pero es necesario decirlo.

Pues bien, hay que decir que yo me tomé un tiempo para decirlo, para decirlo públicamente, puesto que era algo conocido. También es algo muy común, ¡en fin, muy común! Yo no diría eso, pero he conocido varios casos en que los analistas se han casado con sus pacientes, son cosas que todo el mundo conoce. Bueno, entonces, después está el final de su análisis, ¿Pero qué es el final de...? En fin, uno puede interrogarse sobre lo que es...

KE: Es una manera de terminar su cura...

CM: Eso, entonces... en todo caso... yo puedo... puedo decir que... yo no lamento nada de... de lo... de lo que se jugó... ahí, en esta historia...[57]

El pensamiento de Catherine Millot ha estado ocupado por aquello que le sucedió, el hijo que deseó nunca llegó, y se sigue tratando del ser de Lacan. El experimento fracasó, desapareció la posibilidad de un final de análisis y parece vigente una transferencia que se deletrea en esta última carta de amor.

57 "L'écrivaine et psychanalyste Catherine Millot", entrevista que le realizó el 1º de marzo Kathleen Evin en su programa *L'Humeur vagabonde*, en *France Inter*, en <https://www.franceinter.fr/emissions/l-humeur-vagabonde/l-humeur-vagabonde-01-mars-2016>.

§

Pero no es lo mismo escribir que publicar, y hoy estamos en deuda con Catherine Millot. Su libro es un hápax en la historia del psicoanálisis. Como señala Anna Konrad, nunca antes nadie había escrito desde la posición en que ella está.[58] Erik Fromm se casó con la que fue su analista, Frieda Fromm-Reichman, pero nunca escribió ningún libro acerca de eso, aunque no dejó de hacer algunas observaciones sobre lo que fue su relación.[59] En cambio, Catherine Millot ha producido un movimiento que surge de su valentía y en el cual, como dice Jean Allouch, ha perdido algunas plumas.

Pero, ¿qué movimiento es el que ha producido? Es fácil detectar que la publicación de su libro ha afectado a Lacan en su ser. ¿Se trata de su ser como persona? Quizá, es el aspecto que algunos han decidido destacar. A nosotros nos parece que quedó afectado para siempre su ser en tanto analista. Con la publicación de este libro, ahora es Catherine Millot quien exhibe a Lacan resquebrajado, *en tanto analista*. Sus lectores no podemos sino sentir afectada nuestra relación con Lacan, en donde un cierto des-ser lo impacta.

> El psicoanalista, a final de cuentas, ¿no está siempre a merced del psicoanalizante? Y tanto más que el psicoanalizante no puede ahorrarle nada si tropieza como psicoanalista; y si no tropieza, aún menos. Al menos es lo que nos enseña la experiencia.
>
> Lo que no puede ahorrarle, es el des-ser (*desêtre*) del cual está afectado como término a asignar a cada psicoanálisis [...] lo que hay que hacer escuchar es que no es ella [la destitución subjetiva] la que hace el des-ser, más bien ser, singularmente y fuerte.[60]

Tras la publicación y circulación de su libro, ¿ha cambiado algo también para Catherine Millot en lo que toca al ser de Lacan? Y su propio ser

58 Anna Konrad, "Notas de lectura", p. 164.

59 Manuel Hernández, "A propósito de Erich Fromm, algunas consideraciones acerca del psicoanalista", en *Artefacto 5*. México: Epeele, 1995.

60 Lacan, Jacques, "Discursos en la EFP", p. 21.

¿ha cobrado fuerza en su singularidad? Sobre eso no nos corresponde decir nada en absoluto.

En cambio, se plantean preguntas para cada quién, en particular respecto de la propia práctica analítica y de la manera en que cada uno recibe las transferencias. Pero seguramente también los analizantes pueden quedar interpelados y desde luego quienes no lo son. Estos últimos incluso pueden pensar que es mejor que no exista el psicoanálisis, a lo cual respondía Freud que la transferencia es el equivalente de las sustancias peligrosas con las que operan ciertos científicos o profesionistas, y señalaba que ese hecho no conduce a la conclusión de que sería preciso prohibir esas profesiones o investigaciones. Todo se juega en el tratamiento que se le da a ese peligro.

Y nadie está a resguardo ni tiene garantías de no provocar un desaguisado. Para decirlo con claridad, no considero que ni yo, ni nadie, pueda garantizar que nunca le sucederá algo así. El deseo sexual es ingobernable, pero uno puede, en cambio, quedar advertido de que el dispositivo analítico enciende la transferencia y que si un analista da el paso de usar ese poder para gozar sexualmente, se trata de un abuso con el que se esfuma el psicoanálisis y se jode seriamente la existencia del analizante, quizá para siempre. El análisis y la cogida se excluyen de manera radical.

Vida de Lacan*

Jacques-Alain Miller, *Vida de Lacan*.
Buenos Aires: Grama Ediciones, 2011[1]

☞ 1

Gabriel Meraz Arriola

Hay que leer la *Vida de Lacan* que ha escrito Jacques-Alain Miller. Publicada en París hace un par de semanas (con más de once mil ejemplares vendidos) y hace unos días en Argentina; hay que leerla para saber de qué va la cosa con la Orientación lacaniana... (así, con mayúscula). No la lea quien busque la contemplación largamente esperada del retrato íntimo, *familiar*, de la persona de Jacques Lacan (si bien no faltan pinceladas de esta tonalidad: "Lacan tampoco se drogó nunca, ni para probar —se lo pregunté—"[2]) Tampoco el que espere encontrar una suerte de antífona a las elaboraciones del Lacan biografiado por Roudinesco. Nada de eso, o muy poco, se hallará en este librito. Y aún menos, importa que advierta yo estas cosas, si en las primeras treinta páginas del libro Miller se aboca a decirnos, sobre todo, *lo que no ha escrito* en su *Vida de Lacan*. Siendo un opus que apenas rebasa los cuarenta y tres folios, algunos creerán el rodeo excesivo. Pero no es mera digresión. Como es sabido, al genio de la lengua no le faltan tropos para presentar el ser bajo el modo de no serlo. Luego de evocar *Life de Boswell* sobre el Dr. Johnson, así como la tradición escritural (o escribana) floreciente en las *Vidas* de la antigüedad y el Renacimiento, Miller procede —así leo el último tercio del libro— a ofrecernos no sólo un retrato inédito, sino acaso una inédita forma del retrato: la efigie analítica.

* Texto escrito en 2011 (n. del ed.).
1 En su versión en francés: Jacques-Alain Miller, *Vie de Lacan*. París: Navarin Éditeurs, 2011.
2 Jacques-Alain Miller, *Vida de Lacan*. Buenos Aires: Grama Ediciones, 2011, p. 34.

Es que si no es una vida en el sentido antedicho, tampoco se trata, claro está, de mera chismografía, ni de una psicobiografía (aunque no falte el escarceo con esta narrativa: "[Lacan] era del signo de Aries, y la descripción de los que han nacido bajo ese signo, tal como aparece en obras de astrología, le va como un guante".[3] Acaso con su *Vida de Lacan* Miller ha inventado —y en pocas páginas, eso no es poco— un género que excede las lindes de lo biográfico para aproximarse —así me atreveré a llamarlo— a una *biosignansgrafía*, donde el personaje (léase sujeto representado por un significante (S1) para otro (S2) biografiado no puede sino aparecer en *fading*, operación de escritura cuya elisión barroca descubre un fresco brillante, luminoso, que envuelve al sujeto en su opacidad y nos ofrece en relieve la figura del "hombre de deseo, de pulsión incluso, que [Lacan] era". Ahí se nos revelan —entre otros rasgos— el Lacan de una rispidez tal en su lazo con la ley, que bajaba del auto y se echaba a andar antes que esperar el cambio de un semáforo en rojo; que miraba en tal forma a un camarero desatento o distraído para inscribir —en la sustitución significante puesta en juego por la pulsión escópica y el aullido (casi a lo Artaud: "¡OOOOhhhh!"[4])— la existencia inefable y estúpida (la del camarero, por supuesto) en un vector de mutuo reconocimiento hegeliano; el que se sentía incómodo dentro de "los límites prescritos a los humanos por la estética trascendental";[5] un Lacan que "tenía gusto por lo real" (*sic*)[6] y que era, en suma, rebelde e insurrecto hasta en sus gestos más cotidianos.

Así pues, la foto no podía resultar más lacaniana, ni estar ausente el *punctum* donde el *a* minúscula haría refulgir su destello ciego y enceguecedor. Todo lo cual, huelga decirlo, sí que hace lazo y seduce. Si hace ochenta años Ortega y Gasset situaba *La rebelión de las masas*, Jacques-Alain Miller dirige hoy sus esfuerzos —así lo dejó en claro al fundar la UPJ-L— *a la educación* de las masas. Un proyecto que, bien visto, estaba inscrito y anunciado

3 *Ibid.*, p. 33.
4 *Ibid.*, p. 35.
5 *Ibid.*, p. 39.
6 *Ibid.*, p. 27.

hace treinta años en el slogan del primer boletín de la Cause Freudienne: "Here comes everybody".

Si alguien me preguntara cómo ha de leerse esta *Vida de Lacan, escrita para la opinión ilustrada* (según reza el subtítulo), yo le llamaría: *O el arte de sepultar un nombre sin caerse en la tumba*, diría que el propio Miller nos brinda la clave en los últimos párrafos, cuando cita a Leo Strauss (¿cómo lo leo, Leo?) y su célebre ensayo: *La persecución y el arte de escribir,* es decir, que estamos ante un opúsculo que es preciso leer entre líneas: "de modo que sólo sea oído por aquellos que deben oír"[7] (¡oh analistas del mundo, venid, creced y multiplicaos!). Y, sin embargo, Miller escribe: "no puedo dejar de pensar a propósito de *él* [Lacan] en la *Carta a los Corintios* —'Me he hecho todo para todos, para salvarlos a todos'". Cito el inicio de la coda final:

> Él [Lacan] era tú. Venía a buscarte allí donde estabas, tú, con tu propio cortejo, séquito, tu equipaje de prejuicios, y tus maletas de ignorancias, y tus pocos residuos de nociones vagamente adquiridas en los bancos de la escuela. Él no veía en su auditorio un Otro ideal, se dirigía a los que estaban ahí, a fin de llevar a ese pequeño pueblo a comprender lo que él había comprendido, ya que esta transmisión formaba parte de su felicidad.[8]

Después de leer palabras semejantes y en tal tono (digno de una Pastoral), ¿quién podría declinar la invitación a *Formar-se o a Formar-Un-Cartel* la próxima vez que —en un *quartier* parisino, una favela brasileira, un barrio marginal cualquiera o un e-mail de cualquier rincón del mundo—se aparezca un *representante* de la Orientación lacaniana, con frecuencia enfundado en su traje de *plus-un*? Sospecho que no-todo(s), pero quizá al-menos-uno. No puedo más que invitar entonces a la lectura de esta *Vida de Lacan*. Léanla (no sin su Strauss bajo el brazo), se hace de un tirón y (en la edición porteña) son cuarenta y cuatro páginas. Verán

7 *Ibid.*, p. 43.
8 *Ibid.*

que, en su naturaleza capicúa —de serpiente engullendo su cola— algo revela esta cifra de lo que viene tramado en el vínculo Miller-Lacan, así como de aquello que, en la enseñanza de cada uno, venía entramado desde antes.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 226 19/05/17 13:33

¿Otro Lacan?[1]

Alfredo Eidelsztein, *Otro Lacan. Estudio crítico sobre los fundamentos del psicoanálisis lacaniano* Buenos Aires: Letra Viva, 2015

☞ 3

Gabriel Meraz Arriola

El libro de Alfredo Eidelsztein, *Otro Lacan,* tiene un antecedente en dos artículos publicados hace unos años en la revista argentina *El rey está desnudo*.[2] Tales trabajos versaban sobre lo que, ya desde entonces, el autor llamaba "el fracaso de Lacan". En el primero de ellos, se compilaba un conjunto de citas en las que, a partir de cierto momento, el propio Lacan habría aludido al fracaso de su enseñanza; siendo un signo inequívoco de esto —para Lacan— el éxito masivo, en términos de venta, de sus *Écrits*, así como la asistencia cada vez más multitudinaria a su seminario. En el segundo artículo, Eidelsztein esbozaba lo que en su punto de vista constituiría las razones de dicho fracaso; señalaba en particular la tendencia a plantear el vínculo existente entre la enseñanza de Lacan y la obra de Freud en una continuidad sin solución. Pero también, y sobre todo, la manera en que algunos de los discípulos y comentaristas de Lacan han leído —y transmitido— su enseñanza. Este punto es ampliamente desarrollado en el libro *Otro Lacan.*

¿De dónde surge la alteridad que plantea el título, *Otro Lacan?* Me parece que dicha alteridad surge precisamente de la lectura; tenemos, por

1 Versión escrita de la presentación del libro de Alfredo Eidelsztein, *Otro Lacan. Estudio crítico sobre los fundamentos del psicoanálisis lacaniano* Buenos Aires: Letra Viva, 2015, realizada en el auditorio del Tecnológico de Monterrey el 8 de abril de 2016 en la Ciudad de México.

2 Alfredo Eidelsztein, "El fracaso de Lacan. 1ª parte", *El rey está desnudo, revista para el psicoanálisis por venir* 1, núm. 2 (2009): pp. 87-99, y "El fracaso de Lacan. 1ª parte", *El rey está desnudo, revista para el psicoanálisis por venir* 2, núm. 3 (2010): pp. 81-93.

un lado, el corpus textual de Lacan: escritos, conferencias, intervenciones, seminarios, etc., pero hay siempre "otro Lacan" que produce el encuentro con la mirada del lector. Del encuentro (encontronazo a veces, ya se trate de *eutychia o distychia)*[3] del texto de Lacan con la mirada lectora surge necesariamente el Lacan de cada lector. Esto, por supuesto, plantea dificultades de vastas consecuencias.

Se ha comentado mucho la dificultad que entraña la lectura de Lacan, quien ya en vida fuera famoso por una supuesta ilegibilidad, por el carácter cerrado, abstruso y barroco de su escritura y de su discurso. Y es cierto que a Lacan le divertía esta dudosa celebridad; se recordará que aludió a sí mismo como "el Góngora del psicoanálisis". En mi lectura, el estilo mismo de la transmisión de Lacan, sea en sus seminarios o escritos, comporta una enseñanza fundamental para el psicoanalista, una en la que él no se cansó de insistir: no comprender las cosas muy de prisa. Y tal vez, también, semejante estilo impone la necesidad intrínseca a la experiencia del análisis de la repetición. Es un hecho que hay que leer a Lacan repetidas veces.

Pero las dificultades que encierra la transmisión de la enseñanza lacaniana son de índole muy diversa. No podemos dejar de lado en esta problemática el establecimiento de los seminarios: en cierta forma, quien se aproxima a la lectura de Lacan se encuentra en la condición de (según una expresión recientemente retomada por Giorgio Agamben) "leer lo que nunca ha sido escrito",[4] pero también, por supuesto, el necesario mal de las traducciones, dos aspectos de orden distinto que se suman a la dificultad de establecer lo que "Lacan dijo". En efecto, es un problema saber lo que dijo Lacan. Por ahora no me extenderé en esto para comentar algunas de las dificultades que surgen al acceder a la enseñanza de Lacan por la vía de sus comentaristas. Es decir, lo que se dice que dijo Lacan. En un muy amplio número de casos, lo que se dice que dijo Lacan no es

3 Véase Jacques Lacan, seminario *Los fundamentos del psicoanálisis*, sesión del 19 de febrero de 1964.
4 Giorgio Agamben, "Sobre la dificultad de leer", en *El fuego y el relato*. México: Sexto Piso, 2016, p. 67.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 228 19/05/17 13:33

lo que Lacan dijo. Reconstruir el decir de Lacan es, me parece, la tarea principal a la que quiere dedicarse el libro *Otro Lacan.*

En líneas generales coincido plenamente con el diagnóstico (para usar un término que a él le gusta) de Alfredo Eidelsztein. El estado actual de las cosas en el llamado lacanismo nos indica que *la enseñanza de Lacan* ha fracasado. No solamente en términos de la transmisión de la teoría, también en la práctica de los dispositivos inventados por Lacan, dispositivos íntimamente relacionados con la transmisión del psicoanálisis. El pase, por ejemplo, o el cartel. Es un hecho que lo que hoy en día se practica bajo el nombre de "cartel" o "pase" en varias escuelas e instituciones tiene poco o nada que ver con las experiencias avanzadas por Lacan en el marco de la Escuela Freudiana de París, la cuna del lacanismo. Y aquí hay una curiosa paradoja que ha marcado la transmisión del psicoanálisis: una escuela freudiana que sirvió como base, como cuartel de operaciones, a la corriente conocida como lacanismo. Problema redoblado por el hecho de que, como es bien sabido, poco antes de morir, casi con un pie en la tumba e incluso después de admitir que en puntos fundamentales había reinventado el psicoanálisis, Lacan se declaró freudiano hasta el final. Pero es que, por obvias razones, Lacan no podía ser lacaniano. Ahora bien, los lacanianos, ¿son realmente lacanianos?, ¿qué es ser lacaniano? Son algunas de las preguntas que articularon mi lectura del libro *Otro Lacan.* Si bien es fundamental esclarecer el vínculo entre Freud y Lacan —comparto en esto la postura de Eidelsztein: es preciso subrayar la ruptura, la discontinuidad entre los dos— hoy en día resulta apremiante esclarecer el vínculo de los lacanianos con la enseñanza de Lacan. Ahora bien, hay que ser cautos con esta palabra y en especial con la operación que denota, pues cuando se trata de dicha enseñanza el esclarecimiento ha sido, con suma frecuencia, oscurecimiento y tergiversación. Las dificultades que ofrece la lectura de Lacan se multiplican hoy en día con la necesidad de establecer una diferencia entre lo que —con una lectura atenta, obstinada y rigurosa— podemos asumir como parte de su transmisión y aquello que sus comentaristas y discípulos, muchos de los cuales son considerados (o incluso se presentan como) esclarecedores del

texto lacaniano, dicen que dijo, a veces llegando a transmitir una suerte de "sentido común lacaniano". Es así como los esclarecedores de Lacan suelen ser los más acérrimos enemigos de su texto. Quizás algo de esto intuyó él mismo cuando en la última sesión del seminario *Disolución*, se definió como "un traumatizado del malentendido".

En su libro, Eidelsztein distingue cierto "espíritu general del lacanismo" al que yo personalmente le reconozco más diversidad. Si bien puede suponerse que el intento de subrayar ciertas líneas generales que en la actualidad asumen las posturas que se reclaman como pertenecientes al lacanismo pudo formar parte del método de trabajo que el autor puso en marcha en las reuniones de la UBA de las que se desprenden las páginas de este libro. El método consistió en oponer las citas textuales de Lacan, (minuciosamente recogidas del enorme corpus de su enseñanza, aunque privilegiando el último tercio, es decir, la década final, periodo que últimamente se ha llamado "del último Lacan"), a las citas textuales de sus comentaristas, sean alumnos o lectores. Si bien esta diferencia no está explicitada en el libro, yo propongo recordar aquí la distinción entre lector y alumno, pues ésta fue sostenida por Lacan en su casi perentorio viaje a Caracas. Al dirigirse al público que lo escuchaba en tal ocasión, constituido mayoritariamente por "lacanoamericanos" (el neologismo es de Lacan), les dijo: "¿Son ustedes mis alumnos? No lo prejuzgo. Porque a mis alumnos suelo educarlos yo mismo".[5] El hecho de no ser alumnos, entonces, ¿en qué los convertía? No es difícil saberlo: en lectores de su enseñanza. Unas semanas antes de cruzar el océano, al concluir el seminario *Disolución*, Lacan se refería de esta manera al público que esperaba encontrar: "Esos latinoamericanos, como se dice, que nunca me han visto, a diferencia de los que están aquí, ni escuchado de viva voz, pues bueno, eso no les impide ser lacanos".[6] Y añadía: "me parece que eso más bien les ayuda. He sido transmitido ahí por escrito [...]. Es seguro que ahí está el

5 Jacques Lacan,"El seminario de Caracas", cit. en Jacques-Alain Miller, *Escisión, excomunión, disolución. Tres momentos en la vida de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Manantial, p. 264.

6 Jacques Lacan, "Seminario del 10 de junio de 1980", *Patrick Valas*, en <http://www.valas.fr/IMG/pdf/la_dissolution.pdf>traducción propia>.

porvenir. Por eso me interesa ir a ver". Luego confesaba esta expectativa: "me interesa ver lo que pasa cuando mi persona no hace de pantalla a lo que enseño. Puede ser que con esto gane mi matema". Al leer esto queda claro que (a pesar de cierto privilegio que se otorga a la transmisión oral de su enseñanza) la apuesta de Lacan por la transmisión vía escrita era sumamente fuerte. En este sentido, ¿no sería el silencio final de Lacan solidario de sus búsquedas con la escritura borromeana, esa escritura que anhelaba fuera del significante? Toda escritura es, a fin de cuentas, una práctica silenciosa. Seguramente Lacan quedaría hoy decepcionado al ver que —desaparecida su persona hace más de tres décadas— su enseñanza sigue siendo traumatizada por malentendidos que parecen imposibles de disolver. Dicho de otro modo, que —pese a la obra y gracia del espíritu de la letra— los lacanos se volvieron lacanianos.

Volvamos ahora al libro de Eidelsztein. Decía que el autor sigue un método de lectura de contraposición de citas donde se oponen los decires de Lacan a los decires de sus comentaristas, de este contrapunteo surge el "Otro Lacan" que nos propone. Así opone, por ejemplo, el cuerpo real, cuerpo biologizado y biologizante de los lacanianos, al cuerpo situado en el imaginario del nudo borromeo (o bien como una superficie kleiniana) de Lacan; el real de lo pretendidamente inefable de los lacanianos al real lógico matemático de Lacan, sin dejar de aclarar la postura de éste sobre lo inefable como un cierto silencio ético a la Wittgenstein: si es inefable, de eso no se habla. Opone también el sujeto cercano al individuo fenoménico de algunos lacanianos al sujeto como efecto discursivo, es decir, el sujeto del significante en Lacan. Pero el núcleo fundamental de la argumentación y los desarrollos presentes en *Otro Lacan* consisten en la separación entre la antifilosofía de Lacan, vista como una antiontología y la nueva ontología que —revestida de términos y conceptos bien lacanianos— avanzan algunos de sus lectores y alumnos bajo el nombre de Lacan.

Es por eso que el adversario principal en este libro son las ideas de Jacques-Alain Miller, quien, como queda puesto de relieve en la segunda mitad del libro, promueve una concepción del sujeto que no es sino

una nueva ontología. En mi lectura, en el libro *Otro Lacan* se emprende una batalla contra la sustancialización de las instancias que participan de la experiencia analítica: un sujeto y un objeto de características muy singulares. Creo que lecturas tan diversas de una (¿misma?) enseñanza son consecuencia de dos posiciones distintas ante una de sus referencias medulares, me refiero a la topología. Para llevar más lejos el método de contraposición de citas sugiero leer *Otro Lacan* en contrapunto con el seminario de Miller conocido como *El ultimísimo Lacan*,[7] libro al que es preciso reconocer que consigue algo que parecería totalmente imposible: abordar el último trecho de la enseñanza lacaniana prescindiendo por completo de la topología.

Cuando se trabaja con los objetos topológicos presentes en mayor o menor medida pero en todas las épocas de dicha enseñanza no es posible arribar a una concepción ontológica del sujeto y el objeto. Tampoco es posible articular teóricamente la experiencia analítica a partir de datos fenomenológicos, es decir, con base en la experiencia del cuerpo concebido como tridimensional, y no como perteneciente al campo del significante que —desde Lacan y al igual que las superficies trabajadas por él— pertenece al espacio bidimensional. Parte de la importancia del trabajo con la topología, a decir de Lacan, consiste en que ésta es capaz de brindar puntos de vista. El punto de vista bidimensional de los seres ficticios, infinitamente planos e insustanciales que pueden habitar las superficies topológicas. En la práctica analítica el trabajo con la topología brinda también ciertos "puntos de escucha" que se imponen al analista como cortes interpretativos.

Pero además el trabajo con la topología permite pensar los conceptos topológicamente. No olvidemos que Lacan no fue un pensador sistemático, esa es otra de las características de su enseñanza que la convierte en "carne de cañón" de la tergiversación y es también una de las objeciones que pueden hacerse al subtítulo de la biografía escrita por Roudinesco:

7 Cfr. Jacques-Alain Miller, *El ultimísimo Lacan*. Buenos Aires: Paidós, 2014, p. 257. En una de las contadas ocasiones en que se alude a la topología se la trata en tanto representación.

"historia de un sistema de pensamiento", pues no hay tal sistema. Así, Eidelsztein localiza ciertas líneas de fuerza presentes en la última enseñanza de Lacan, construye redes conceptuales que, en el mejor de los casos, podrían tener cierta función estructural en la enseñanza lacaniana. Dicho de otro modo, el autor localiza lo que, en las distintas transformaciones de los decires de Lacan, permanece como "invariante" (para retomar un término básico en topología) en su enseñanza. Lo que hay en juego aquí es una postura ética, si recordamos la definición de ética que dio Lacan en el acta de fundación de su escuela: "la ética del psicoanálisis es la praxis de su teoría".[8]

Antes de concluir no quisiera dejar de señalar algo que en mi lectura no es uno de los logros menores del libro *Otro Lacan* y es que consigue desalojar el fantasma de un empirismo positivista que apelaría a la dimensión de la experiencia sin por ello perder de vista que los desarrollos teóricos y conceptuales de Lacan no tenían otro objetivo que orientar la práctica analítica. Tampoco quiero dejar de mencionar un problema que encuentro en el título del libro, pues postular "Otro Lacan" comporta el riesgo de hacer del célebre psicoanalista un autor monolítico, cerrado y sin fracturas, una suerte de totalidad simbólica. Hay que decir que el Lacan de Alfredo Eidelsztein es en cierta forma un Lacan ideal, y más exactamente, el Lacan que en ciertos momentos tuvo a la ciencia como su propio ideal, ese que llegó a decir: "La formalización matemática... que es nuestra meta, nuestro ideal".[9] ¿Cómo barrar entonces a ese gran Otro Lacan? Quizás no es necesario siempre y cuando recordemos que, en sí mismo, lejos de constituir un objeto común y compartible, el corpus de la enseñanza lacaniana se nos ofrece de entrada estructurado como un "no-todo". Si así no fuera, ¿a qué vendría tanta divergencia y tergiversación en el llamado lacanismo?

Hoy en día la llamada Orientación lacaniana, lidereada por Jacques-Alain Miller, es la que goza de más atención entre las "masas" que

8 Jacques Lacan, *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012, p. 250.
9 Cit. en Eidelsztein, *Otro Lacan*, p. 382.

constituye el público interesado en el psicoanálisis. ¿Tenemos que rasgarnos las vestiduras ante el rotundo fracaso de la enseñanza de Lacan? Yo no lo creo. No podemos olvidar que —tanto en su "intensión" como en su "extensión"— de eso mismo está hecha la transmisión del psicoanálisis. Finalizo entonces con una cita del último Lacan, que deja muy claro cuál era su posición frente a lo que solemos llamar "éxito" y "fracaso":

> Se ha convenido en llamar éxito al bullicio, es decir, a lo que hace masa. Se ha convenido así en el público. Pero para nosotros [*nous autres*] analistas, este éxito no tiene nada que ver con lo que nos interesa, y ese éxito es algo completamente distinto al que sería el nuestro, quiero decir, aquél al que nos referimos cuando hablamos de *lo que estamos hechos para registrar, a saber, el fracaso*. El fracaso es lo que nosotros oponemos al éxito.[10]

10 Jacques Lacan, "31 de octubre de 1974", *Lettres de l' École Freudienne*, núm. 16 (1975): p. 27. Traducción y énfasis míos; agradezco a Rafael Pérez el hallazgo de esta cita.

DEL LUGAR DEL ANALISTA

Presentación

Disculpe, ¿qué ruta podría tomar
para llegar al lugar del analista?

Esta sección de *litoral* se propone aportar en cada número elementos para problematizar, analizar y documentar lo que comúnemente se ha llamado "formación de psicoanalistas", lo cual permitirá estudiar esta propuesta clásica, pero también las razones por las cuales Lacan se distanció de ella paulatinamente, y al final de su vida, de manera ya radical.

Aquí encontrarán cabida artículos, reseñas de libros y documentos que aporten luz a un problema central del psicoanálisis que, sin embargo, es poco tratado; a pesar de que concierne a cualquiera que pretenda ocupar en algún momento el lugar del analista.

§

En este número aparecen tres textos. En primer lugar, una reseña del libro de Moustapha Safouan, *La Psychanalyse, thérapie, science - et cause*, aparecido en el año 2013 en las Ediciones Thierry Marchaise. ¿Por qué presentar este título? Mientras esperamos su traducción al castellano, resulta importante introducirlo, pues se trata de una obra de capital importancia. Ante todo, presenta la visión del psicoanálisis de alguien que acompañó a Lacan desde antes de la escisión de la SPP hasta el final de su vida y que no ha dejado de participar activamente en el movimiento psicoanalítico, lo cual permite que Safouan aporte una visión panorámica del psicoanálisis que quizá nadie más pueda ofrecer hoy. Además, aborda

sin rodeos problemas fundamentales para la problemática que aquí nos incumbe. El artículo de Sophie Aouillé (miembro de la *Association Encore*), que reseña el libro, destaca de manera lúcida y puntual lo que Safouan ha puesto en juego ahí. Agradecemos su disposición y la de la revista *Essaim*, donde apareció originalmente, para permitir que *litoral* tradujera su artículo.

En segundo lugar, aparece un artículo escrito por el mismo Safouan, que si bien ya anticipaba la aparición de su libro, aborda directamente un problema que en sí mismo es crucial: "El analista no se autoriza más que por él mismo". Esta tesis de Lacan, que ha generado tantos desaguisados y malos entendidos, es tratada con cuidado y contexto por el autor.

Finalmente, un artículo de Manuel Hernández problematiza la noción de "formación" y explora la posibilidad de que se trate de una operación de transformación.

§

Desde hoy, los lectores quedan convidados a hacernos llegar textos que consideren que podrían enriquecer esta sección y aportar algo a esta problemática.

Cordialmente,
Consejo editorial de *litoral*

Moustapha Safouan
El psicoanálisis. Ciencia, terapia y causa

☞ 1

Sophie Aouillé*

Moustapha Safouan no se anda por las ramas y anuncia desde las primeras líneas de su libro el objetivo que se ha asignado: responder la pregunta "¿Qué puede uno decir del psicoanálisis después de que ha sido su principal actividad durante más de sesenta años?". Es preciso señalar que este libro no es uno de "recuerdos" de un analista veterano, sino uno que interroga, a partir de la experiencia de su autor, la aventura del psicoanálisis y lo que constituye su corazón, el deseo del analista.

Este libro, aparecido a finales del 2013, ya ha sido, con toda justicia, ampliamente elogiado y su autor invitado en múltiples ocasiones por diversas asociaciones de psicoanálisis. De hecho, este libro es precioso por más de una razón: Moustapha Safouan, como lo indica la contratapa, es una "memoria viviente del campo freudiano"; comenzó su análisis apenas algunos años después de la muerte de Freud y cuando Lacan era todavía casi un desconocido. Por otra parte, como él ha escrito, no sin humor, a propósito de la enseñanza de Lacan: "A menos que tenga más o menos mi edad, lo que me sorprendería mucho, el lector difícilmente imaginará el efecto vivificante suscitado por los inicios de la enseñanza de Lacan, en 1951, y el valor de regeneración que anunciaba".[1]

* Esta reseña fue publicada originalmente en la revista *Essaim*, núm. 33: *La Jungle de la littérature psychanalytique*. París: Érès, 2014. El número íntegro se puede consultar en <https://www.cairn.info/revue-essaim-2014-2.htm>. *Essaim* y Sophie Aouillé dieron generosamente su autorización para esta traducción, realizada por Manuel Hernández (n. del ed.).

1 Moustapha Safouan, *La Psychanalyse. Science, thérapie - et cause*. París: Ediciones Thierry Marchaise, 2013, p. 10.

Discípulo de Lacan, Moustapha Safouan participó en la aventura de la École freudienne desde su fundación hasta su disolución y al respecto es un testigo precioso de esta "saga", como él llama a la aventura lacaniana. Sin embargo, y él ciertamente no lo anhela, no habría que erigirlo en un oráculo que, desde lo alto de su edad y de su experiencia, llegaría para decir lo "verdadero" de esta historia tumultuosa.

Pues lo que impacta al leer esta obra es la juventud y la vivacidad llena de humor de su autor en la mirada retrospectiva que aporta sobre esta aventura del psicoanálisis. Añadamos que el libro, y eso no lo daña en lo más mínimo, está escrito de manera extremadamente legible a pesar de que trata temas a veces muy complejos, especialmente en la parte teórica. Hay que decirlo, eso no es común entre los libros de psicoanálisis y sin duda se puede aquí saludar el trabajo del editor, a quien Moustapha Safouan agradece al final de la obra, gratificándolo por lo demás con el título de coautor.

El libro se divide en tres partes. La primera recorre la historia del movimiento freudiano, desde los inicios del psicoanálisis, acerca del cual, de entrada, el autor hace notar que apareció en la escena mundial como "una causa a defender". La segunda trata acerca de la teoría psicoanalítica del Eros, el corazón mismo del psicoanálisis. La tercera está consagrada a la saga lacaniana y es evidente que el testimonio que aquí nos da puede aportarnos algún esclarecimiento y algunas preguntas sobre la situación del psicoanálisis hoy día.

Evidentemente hay varias maneras de leer este libro; el hilo que seguiré aquí es el de la cuestión planteada, a veces en filigrana, a veces abiertamente, a todo lo largo de esas tres partes: la del enigma del deseo del analista que cruza lo imposible "de fundar una institución consagrada al servicio de la 'causa' psicoanalítica [...] cuya aplicación conlleva una consecuencia que la contradice e incluso la vuelve en su contrario".[2]

2 *Ibid.*, p. 11.

La aventura freudiana

"Yo era su apóstol y él era mi Cristo", dirá Stekel a propósito de su análisis con Freud. Como lo escribió Moustapha Safouan, ¡el tono lo dice todo! A propósito de los inicios de la "Sociedad de los miércoles", en donde Freud era visto a la sazón como un "profeta"[3] para el gran pesar de Jones cuyo ideal era el hombre de ciencia, escribe: "Pero la cuestión no es saber si Freud era un hombre de ciencia o no, la cuestión es saber cómo y por qué un hombre de ciencia como él llegó a ponerse en la posición de jefe de un movimiento".[4]

Y a través de la lectura que propone de esta historia del movimiento freudiano, con figuras cuyos nombres resuenan en su mayoría familiares para nuestros oídos, lo que me parece que indica admirablemente Moustapha Safouan es la manera en que Freud, preocupado de que el psicoanálisis lo sobreviviera, se ve rápidamente entrampado en una lógica familiarista:

> [...] al descubrir su complejo de Edipo, Freud se hizo, a la vez, el "padre" de una ciencia, alrededor de la cual podía reunirse una familia muy amplia, y que hacía necesaria la designación de un "príncipe heredero". En suma, la lógica familiar, lejos de ceder terreno con el descubrimiento del Edipo, en donde el goce encuentra su cuna y su aguijón inquebrantable, sólo se amplificó en el mismo psicoanálisis.[5]

Al final de la parte consagrada al nacimiento de la IPA, Moustapha Safouan insiste y ahonda: el hecho de que la "causa" implique una estructura familiar tiene por consecuencia, en oposición de la transmisión científica, "una forma de transmisión en donde se perpetúa la infantilización del sujeto".[6]

3 Se debe a Max Graf, el padre de "Juanito", una descripción sabrosa de esas reuniones, cfr., p. 17.
4 Safouan, *La Psychanalyse. Science, thérapie - et cause*, p. 18.
5 *Ibid.*, p. 35.
6 *Ibid.*, p. 40.

Para él, el "padre del complejo de Edipo" está cautivado "por el espejismo de la posición paternante. [...] Con ello tocamos lo que permaneció no analizado en el deseo de Freud. Sólo Ferenczi lo había indicado, cuando observaba, no sin amargura, que 'Freud había descubierto el complejo de Edipo... para su uso personal'".[7]

Justamente a propósito de Ferenczi, en las muy bellas páginas que le consagra junto a Rank, Safouan hace valer su observación a propósito de las posibles resistencias que se activan en el análisis didático, y precisa lo siguiente:

> En efecto, el deseo de enseñar y aquel de aprender están hechos para completarse a las mil maravillas. Por lo tanto el aprendiz se tragará todo lo que le transmita el maestro, puesto que es con eso que va a trabajar en el futuro. Y entonces el análisis, convertido en una forma de complacencia en donde la resistencia se escamotea, se saldará inevitablemente en la identificación con el analista.[8]

La saga lacaniana

Es posible conjeturar que se van a encontrar cuestiones similares en la saga lacaniana. En este capítulo contundente, Moustapha Safouan de entrada rinde homenaje al maestro[9] [*maître*] que fue Lacan para él, a quien califica, luego de Rank y Ferenczi, como el "tercero, y de los más grandes disidentes de la IPA".[10] En esas páginas en donde su libro sigue su propio curso, de manera lúcida y sin florituras, el autor muestra muy bien de qué manera Lacan se encontró cada vez más arrinconado por la "causa" que había que defender.

7 *Ibid.*, p. 150.
8 *Ibid.*, p. 139.
9 No es posible ser exhaustivo en una reseña de libro, pero el desarrollo que hace Moustapha Safouan de esta cuestión de *maître* ameritaría por sí misma un artículo, pues viene a contracorriente de lo que se escucha regularmente sobre ese punto el día de hoy.
10 Safouan, *La Psychanalyse. Science, thérapie - et cause*, p. 297.

En el primer subcapítulo, "Lo que quiere decir enseñar", en el que da cuenta de los largos años de control que hizo con él, muestra a un Lacan quien, a diferencia de los didactas de la época, no indicaba cómo hacía las cosas él, Lacan, sino cuya "regla de oro, en materia de formación, era poner entre paréntesis el deseo de formar".[11] Y añade: "Mi formación fue, sin que yo lo supiera, una lección sobre el deseo del analista, o más exactamente sobre el verdadero sentido de su 'neutralidad'".[12]

Según él, "la relación de Lacan con sus alumnos cambió a medida en que crecía su certidumbre de estar haciendo una enseñanza sin rival e invaluable".[13] De la misma manera en que Freud temía que el psicoanálisis desapareciera después de su muerte, Lacan tenía la obsesión de que su enseñanza no quedara como "ese monumento desierto que se llama mi obra".[14] Y Moustapha Safouan estima que desde ese punto de vista el encuentro de Lacan con Jacques-Alain Miller fue "decisivo", con las consecuencias que ha acarreado.

Es imposible resumir en algunas líneas la exhuberante historia de la "saga lacaniana", con la fundación de la EFP, la puesta en marcha del pase, su "fracaso" y luego la disolución, sólo es posible invitar al lector a recorrer esas páginas apasionantes que al mismo tiempo nos enseñan acerca de Lacan, lejos de la caricatura que se ha hecho de él, así como acerca de ese "momento" de la historia del psicoanálisis que hemos heredado.

El homenaje que le hace Moustapha Safouan a ese maestro, del cual dice que algunas de sus palabras no le permitieron "seguir siendo el mismo antes que después",[15] permite que uno entienda en su justa medida la crítica que hace sobre aquello en lo que se convirtió la École freudienne que produjo "*in fine* de resultados exactamente contrarios a

11 *Ibid.*, p. 307.
12 *Ibid.*
13 *Ibid.*, p. 317.
14 *Ibid.*
15 *Ibid.* p. 310.

aquellos que debía obtener en tanto que escuela lacaniana: ella vinculaba en vez de desvincular".[16]

La lectura que el autor nos propone de la historia del movimiento psicoanalítico, con Freud y luego con Lacan, muestra muy bien la dificultad, quizá lo imposible, que hay entre aquello a lo cual puede desembocar un análisis que se ha llevado un poco lejos, incluso "hasta ese punto extremo que figura de él la finitud",[17] y su institucionalización. Con justicia, Moustapha Safouan enuncia esta observación: "De ninguna manera está excluido, entonces, que todo se desarrolle enseguida como si el analizante, devenido [*devenu*] analista, sólo tuviera una prisa: cicatrizar la herida que el análisis le ha hecho sufrir. En efecto, ningún análisis dispensa al sujeto de tener que elegir entre su deseo y su narcisismo; y el analista no podría estar demasiado atento a las trampas de este último".[18]

Moustapha Safouan lo muestra: "un hilo rojo atraviesa toda la historia del psicoanálisis, concierne a la doble definición del psicoanálisis como ciencia y como técnica terapéutica".[19] Freud y Lacan respondieron cada uno a su manera, el primero al confiar a la IPA el cuidado de formar analistas, el segundo tratando de subvertir, con el pase, la deriva que veía desarrollarse en las sociedades de psicoanálisis existentes. "No sería exagerado, escribe Moustapha Safouan, decir que el pase para él era 'el todo' del psicoanálisis, el remedio a sus males, su salvación".[20]

Alejado de la tentación de una suerte de *Weltanschauung* y de la transmisibilidad del psicoanálisis, Lacan terminó por concluir que era necesario que cada analista reinventara el psicoanálisis. Moustapha Safouan añade por su lado que el psicoanálisis, que ya no tiene necesidad de ser reconocido debe "solamente decir con claridad lo que aporta y lo que todavía puede aportar".[21]

16 *Ibid.*, p. 333.
17 *Ibid.*, p. 384.
18 *Ibid.*
19 *Ibid.*, p. 375.
20 *Ibid.*, p. 337.
21 *Ibid.*, p. 399.

Según él, lejos de los lastres burocráticos y "sobre todo sin pretender prodigar una formación",[22] los analistas que deseen trabajar juntos pueden constituir "sociedades científicas" a imagen de la Sociedad psicoanalítica de Viena, que para él sigue siendo un modelo.

Como una manera de responder a su pregunta de partida, el libro de Moustapha Safouan concluye así:

> El porvenir del psicoanálisis no depende sino de su capacidad de contribuir a la inteligencia de nuestra época, y a las metamorfosis de Eros, de una manera distinta que lanzando gritos de alarma. Pero es preciso que se dé a sí mismo los medios para hacerlo. Pues el analista no se autoriza más que por él mismo... hasta en su propia formación.[23]

22 *Ibid.*
23 *Ibid.*, p. 400.

"El analista no se autoriza mas que por él mismo". Sentido de ese principio y sus repercusiones institucionales*

☞ 2

Moustapha Safouan

El sentido que doy a ese principio, según el cual el analista no se autoriza más que por él mismo, depende estrechamente de la diferencia que experimenté entre los métodos de Lacan y los de otros didactas con quienes me forme en el seno de la Sociedad Psicoanalítica de París. Esta formación comenzó en abril de 1946 con el inicio de mi análisis personal y finalizó en octubre-noviembre de 1953, momento cuando tuve que presentar a la Sociedad de París una memoria clínica, una tradición que estaba en vigor en aquella época. Sin embargo, dicha memoria la presenté, no ante la Sociedad de París, sino en la Sociedad Francesa, creada por Daniel Lagache y algunos otros en el momento de la escisión de 1953. Debido al vínculo que hay entre el sentido que doy a ese principio, por un lado, y esta experiencia de formación —la mía— por otro lado, debo decir algo al respecto.

Comenzó, como era la regla, con el inicio de mi análisis personal bajo la dirección del doctor Marc Schlumberger. Ahora que recuerdo sus métodos, a más de sesenta años de distancia, diría de entrada que él apelaba gustosamente a lo que Strachey llamó la interpretación "en caliente", en el sentido de que apunta a la proyección transferencial

* Este artículo fue publicado en francés con el título "'L'Analyste ne s'autorise que de lui-même'. Sens de ce principe et ses répercussions institutionnelles", *Figures de la psychanalyse* 2, núm. (2010): pp. 11-18 [©Éditions érès]. Agradecemos que Éditions érès lo haya cedido generosamente para su aparición en este número de *litoral*. Traducción de Manuel Hernández (n. del ed.).

en el momento en que se hace transparente. Me acuerdo de que al final de una sesión, en el instante cuando yo salía, le hice una confidencia embarazosa que no había logrado decir durante la sesión misma. Su único comentario fue "¿Y me lo dice ahora?". Esta simple observación bastó sobradamente para permitirme palpar que en el fondo no era a él a quien yo me dirigía, sino a no sé qué instancia superyóica que yo había colocado en él. Además, él estaba suficientemente advertido para darse cuenta de que la fantasía juega, en la fabricación de la interpretación que el analizante hace a veces de su propia formación del inconsciente —un sueño o un lapsus—, un rol comparable al que desempeña en la creación de esa misma formación. La certidumbre que a menudo connota a esas interpretaciones representa, de hecho, un puesto en el que el yo se instala, una detención en donde se fija el sujeto.

Tenemos nuestros métodos para romper ese género de certidumbres. El más familiar consiste en que el analista dé su silencio, cuando menos. Pero Schlumberger tenía varias cuerdas en su lira. Un día, le dije la interpretación que acababa de encontrar de un símbolo onírico. Respondió preguntándome: "¿Y por qué no tal otra interpretación?", que tenía un sentido opuesto. Era una forma de hacerme saber que procediendo de esa manera era fácil obtener una interpretación. Otra vez, directamente me ordenó que me contentara con la descripción, como yo lo hacía generalmente, dejando de lado las interpretaciones. Lo que quizá va a parecer sorprendente, es la atención que le daba al significante. En esa época no se hablaba de significante, pero es seguro que Schlumberger había leído, como todo el mundo, la literatura relativa a la técnica psicoanalítica; entre otras, una obra de Loewenstein, en la cual insiste en que el analista debe comenzar por las interpretaciones superficiales antes de proceder a las interpretaciones profundas. La interpretación "superficial" significaba una que se formula en las mismas palabras que usa el paciente, lo que preparaba el pasaje hacia la interpretación "a profundidad". Schlumberger, sin embargo, se contentaba con la interpretación superficial.

Recuerdo cómo, en dos ocasiones, me detuvo en el relato de imágenes oníricas que estaban calcadas de dos locuciones corrientes en francés (*avoir*

un poil dans la main y *un fil á la patte*), de las que yo ignoraba el sentido en aquella época.* Yo diría que se contentaba con lo que se puede llamar la autonomía significativa del significante, con llamar la atención del sujeto sobre este último, lo que le daba la oportunidad de, a su vez, aprehender algo de la sobrecarga significativa de la que él, el analista, acababa de acusar recibo. Pero jamás lo escuché pasar a las interpretaciones a profundidad, en el sentido de decirme las fantasías que habitaban mi inconsciente; lo que constituye, después de todo, un procedimiento que no deja de tener riesgos, comparable con los riesgos que toma el elefante que se aventura a dar un paseo en la tienda de porcelanas. Eso puede parecer sorprendente, pues en esa época no se hablaba aún de la distinción entre verdad y saber, sino que se hablaba mucho de "la objetivación". Se insistía en que la psicología es una ciencia que objetiva al sujeto, haciendo de él un objeto de conocimiento, un método que se considera que el analista no habrá de seguir. Eso quiere decir que en el fondo, Schlumberger no se dirigía a lo que se llamaba el Tú en la medida en que se definía al psicoanálisis como una psicología de dos personas (*two bodies psychology*), sino que se dirigía al sujeto del inconsciente como tal, es decir, al sujeto absoluto que no se podría objetivar. Eso era anticipar el método de Lacan. Recordemos el comentario que él hizo del *Banquete*. Los elogios, iba a decir los equívocos [*louches*], de Alcibíades respecto de Sócrates tenían una doble finalidad: primero impedir a Sócrates desear el objeto que él, Alcibíades, deseaba —a saber Agatón—, y enseguida ser él mismo, Alcibíades, el objeto exclusivo del deseo de Sócrates. Y Sócrates, a fe mía, no se contuvo para decirle eso con claridad e, incluso, con un tono irónico que no dejaba de tener mordacidad.

* Moustapha Safouan nació en Egipto en 1921, donde vivió y estudió hasta los veinticinco años, su lengua materna es el árabe. En 1946 se instaló en París para incorporarse como candidato a la SPP, de ahí que su dominio del francés no fuera completo. *Avoir un poil dans la main* quiere decir en sentido figurado "ser perezoso" y literalmente "tener un pelo en la mano". *Avoir un fil à la patte*, quiere decir "tener obligaciones, no poder actuar libremente" y en sentido literal "tener un hilo en la pata" (como se ata a las aves para impedirles volar) (n. del t.).

Ahora bien, Lacan nos dice que sin embargo no es así como nosotros, analistas, actuamos. Efectivamente, si yo imagino a Lacan en el lugar de Sócrates yo lo escucharía después de este elogio voltearse hacia Agatón para decirle: "Y bien, mi querido Agatón, ya has comprendido a quién dirige Alcibíades su sermón". De esta manera, hubiera indicado a este último el objeto de su deseo a la vez que rechazaba el lugar en donde él quería encerrarlo como continente del *agalma*. Ninguno de esos dos analistas, Schlumberger y Lacan, pretendían comunicar al "paciente" un saber relativo a las fantasías que poblaban su inconsciente. Se dirigían directamente al sujeto del inconsciente. Por ejemplo, al rehusarse a dar su angustia como respuesta a un *acting-out* que apuntaría en apariencia a provocar esta angustia; lo que no impide que una cierta solicitud pueda ser apropiada en ciertos contextos. La afinidad entre los métodos de los dos didactas explica una observación interrogativa de Lacan durante una sesión de control que se remonta a una época anterior al inicio de su seminario en Sainte-Anne. Después de que le relaté parte de un fragmento de análisis, exclamó: "¡Es sorprendente, es exactamente lo que yo hubiera hecho en su lugar!". Y como esa cercanía entre el estilo del maestro y el del alumno implicaba el riesgo de halagar demasiado a este último, añadió: "Se lo digo porque eso me plantea un problema a mí mismo. No suelo decirle mucho, y sin embargo...". La continuación de la frase era, sin duda: "y sin embargo... algo pasa". Y, de hecho, algo pasaba cuyo germen había sido puesto en el curso de mi análisis con Schlumberger.

Sin embargo, una diferencia de peso subsistía. Schlumberger era, si me atrevo a decirlo, lacaniano sin saberlo. Lo que significa que él no tenía de la experiencia analítica en su conjunto la visión de una experiencia de discurso, un discurso que tiene su propia dinámica, sus propias líneas de fuerza y, desde el arranque, su propia dirección. En el fondo, esta idea del psicoanálisis como un proceso que tiene su propia dirección no fue jamás articulada de manera expresa antes de Lacan en su artículo "La dirección de la cura y los principios de su poder", título que de manera muy equivocada suele tomarse en el sentido de "cómo dirigir una cura", en lugar de retener el sentido subjetivo del genitivo. La falta de una

visión del análisis como un proceso que tiene su finalidad interna hacía que, para responder a la pregunta sobre el final del análisis, uno estuviera obligado a apelar a referencias externas al análisis. Ciertamente Freud dio criterios internos: se sabe que no se puede hablar de un final de análisis si éste no consigue restablecer la continuidad de la historia del sujeto; otro criterio que surge del artículo "Análisis terminable e interminable" es que un análisis llega a su final con la asunción, yo no diría de la amenaza de castración, sino de la interpretación de esta amenaza, lo que por otra parte no deja de tener relación con lo que Lacan llama el atravesamiento de la fantasía. De hecho, Lacan dio, a lo largo de su enseñanza, diversos criterios acerca de los cuales sería por demás interesante preguntar qué los vincula: asunción del ser para la muerte, asunción de la interpretación de la amenaza de castración o incluso de la división máxima, atravesamiento de la fantasía fundamental, destitución subjetiva, caída del sujeto supuesto saber lo que yo reprimo, sin hablar del duelo que connota la distancia que el sujeto toma frente a fantasías de las que sacaría sus certidumbres. Esos criterios no circulaban en esa época, de manera que para juzgar acerca del final del análisis, se recurría a criterios externos, como el reforzamiento del yo, la adaptación a la realidad, incluso la adaptación a la realidad *via* la identificación con el analista. Se tomaba así en consideración la desaparición de los síntomas o, por lo menos, su atenuación, lo que significaba la reducción de la miseria neurótica a la miseria ordinaria. Que la miseria sea nuestra condición ordinaria es un hecho que debería conducirnos a retomar el examen de la cuestión del síntoma, pero nadie, en esa época, soñaba con una tarea semejante. En cambio, seguía en pie la cuestión de saber en qué consistía el carácter didáctico de un análisis.

Presumo que el doctor Schlumberger habría respondido que un análisis puede considerarse como didáctico si le ha dado al analizante la oportunidad de tener un contacto palpable con la realidad del inconsciente. Ese criterio siempre estuvo presente; es la razón misma por la cual se instituyeron los análisis didácticos. Se admitía que para que alguien estuviera en condiciones de analizar los mecanismos del inconsciente,

debía tener la experiencia, en su propio análisis, de esos mecanismos. Ese criterio sigue siendo suficiente hasta nuestros días. Sería estrafalario pedir a un analista que se propone comenzar un control que enuncie lo que su análisis le ha permitido efectuar como un progreso en el camino socrático del conocimiento de sí o, incluso, preguntarle si ha atravesado su fantasía. Todo lo que el "candidato" puede decir en el marco de una entrevista así —sobre todo si se trata de un marco jerárquicamente instituido— sólo puede ser un saber que repite machaconamente. En cambio, sí es posible pedirle que diga algo proveniente de su propio análisis o de su práctica de analista, si ya ha comenzado a ejercer el análisis, que haya motivado su creencia en la existencia del inconsciente.

Con todo, es cierto que una premisa puede ser suficiente para producir cierta consecuencia sin que ésta se siga necesariamente de ella. Por ejemplo, puedo afirmar que para aprobar el examen de bachillerato, es necesario trabajar con seriedad durante el año escolar, pero sigue siendo posible que alguien trabaje seriamente a lo largo de todo el año y no por ello apruebe el examen. Por esto, además de la razón *suficiente,* es preciso buscar la razón *necesaria*: aquella que, para nosotros, surge de lo que se puede llamar el proceso interno del análisis, considerado como una experiencia de discurso. Esta investigación requiere una experiencia en la que los enunciados tomen su valor no de lo que ahí se acredita como saber, sino de lo que ahí y en ese momento se significa como sujeto de la enunciación. Se trata, se habrá comprendido ya, de la experiencia del "pase". Existen dos sentidos para este término: el *primero* es el de una eclosión, en el sentido del momento en que adviene, finalmente, la mutación del analizante en analista, si no es que el nacimiento de éste. Dicho sentido es una fantasía. El *segundo* sentido se desprende del análisis como un proceso en devenir: a medida en que se se aproxima a su *final*, un nuevo deseo aparece, que no tiene nada qué ver con el deseo inicial de querer ser analista; un deseo que amerita ser llamado deseo del analista, en el sentido subjetivo del genitivo. Para dar de ello no una definición sino una caracterización mínima, hablaré de un deseo que no comparte las represiones en las que se entierran comúnmente las fantasías

originarias. Pero debo ante todo hablar de Lacan como "supervisor" o como "analista de control".

Todos los demás didactas con quienes hice análisis de control concebían su tarea como una tarea que consistía en enseñarle a usted cómo conducir un análisis. Para uno, era preciso comenzar por ubicar la transferencia, en el sentido de la proyección en vuestra persona de una imagen tomada del repertorio familiar. Para otro, se trataba de entrada de adivinar las significaciones que se emboscaban en el inconsciente; se hablaba en aquella época de tal o cual analista que tenía una "intuición del trueno", algo que lo emparentaba con las sibilas y los adivinos, etc. Para un tercero, se trataba de medir la distancia que el paciente o la paciente tomaba respecto del objeto parcial —por ejemplo, el seno o el pene—, y la angustia podía nacer de una proximidad demasiado grande con este objeto o del deseo de apropiárselo. En resumen, se trataba siempre de enseñarle a alguien cómo aplicar al análisis la teoría propia del analista de control. Se ve hasta qué punto esta concepción del control es congruente con una concepción de la formación como transmisión de un saber, con miras a la adquisición de una competencia. Se ve también que dicha concepción convoca a una organización que necesariamente es jerárquica: están, hasta abajo de la escala, los aprendices o estudiantes que hacen sus prácticas, aquellos que Lacan, en su escrito satírico sobre la situación del psicoanálisis en 1956 llamó los "zapatitos"; después están los que han adquirido la competencia, adquisición que consagra el título de "miembros asociados", dicho de otra manera las "suficiencias"; finalmente, están quienes pueden transmitir la competencia, es decir, los didactas, bautizados por Lacan como las "beatitudes".

Ahora bien, para mostrar el vicio de esta concepción del devenir analista basta recordar que se trata no de la adquisición de una aptitud o de un saber, sino de la asunción de una verdad, operación para la cual no hay ningún método que pueda servir de medida. También, al apoyarse de alguna manera en el principio según el cual la función no se funda en la diferencia sino en la semejanza, Lacan trató de encontrar, para la efectuación de la experiencia del pase, condiciones que pongan a esta experiencia al

abrigo de las consideraciones de prestigio. Se sabe que esta experiencia fue un fracaso. Él mismo atribuyó el naufragio de su emprendimiento a la invasión de la psicología de grupo. Pero esta psicología da testimonio del hecho de que al interrogarse acerca de su existencia, cada uno se interroga sobre su "lugar", concebido jerárquicamente. Antes de regresar a este punto en mis conclusiones, quisiera subrayar que Lacan jamás ejerció su función de supervisor como una función que consistiera en enseñar la *técnica*. Aparte de su seminario sobre los escritos técnicos de Freud, en donde se trataba ante todo de mostrar que esos escritos no tenían nada de *ego psychology*, él nunca escribió nada acerca de ese tema. Eso no quiere decir que los conceptos y las preguntas teóricas estuvieran prohibidos durante el trabajo con él, pero no eran ilustrativos o no aportaban una respuesta hasta estar en conexión con el "material" que *uno aportaba*.

No obstante, a lo largo de mi control, en dos ocasiones surgieron circunstancias particulares por las cuales se convirtió en un control francamente teórico. La primera vez tuvo lugar en el momento en que yo debía presentar mi memoria de candidatura para el título de miembro asociado. Ésta trataba sobre la náusea. Mi tesis era que este afecto, que había tomado en mi paciente de aquella época el carácter de un síntoma, correspondía a la retirada de la investidura libidinal del objeto cuya presencia revestía a partir de ese momento un carácter intrusivo. En esta ocasión, Lacan insistió enérgicamente en la importancia de subrayar la significación de este afecto como "puntuación" de la desinvestidura en cuestión. La segunda vez tuvo lugar cuando regresé a Francia, después de cinco años en Egipto, bajo el régimen de Nasser (1954-1959). Eran los años durante los cuales Lacan construyó su grafo, proponiendo por primera vez una teoría coherente de la fantasía, según la cual esta estructura consiste en un intento de "atrapar el deseo por la cola", un deseo que sin embargo no se atrapa, salvo con el costo de asimilarlo a la demanda. Yo tenía la sensación de que había corrido mucha agua bajo el puente de la enseñanza de Lacan. Entonces nos pusimos de acuerdo para adoptar la fórmula inédita de un "control teórico" que me permitió estudiar, como se dice, "con el lápiz en la mano", algunos escritos que mientras

tanto él había publicado en la revista *La Psychanalyse*, entre los cuales estaban principalmente "La instancia de la letra" y "La carta robada".

Yo diría que en mi caso la transmisión de la enseñanza de Lacan, tomada en su conjunto, fue, en lo esencial, una transmisión oral. La aserción sigue siendo verdadera en su generalidad: para Lacan, el hecho de demandar un control, es decir, de comenzar el ejercicio del análisis, no era la *consecuencia* de que alguien haya sido analizado, sino un acto cuya responsabilidad le incumbe sólo a ese alguien, y cuya buena fundamentación sólo se mide a través de sus consecuencias. Ahí está todo el sentido del principio según el cual "el analista no se autoriza más que por él mismo". Se trata de un principio cuyo rigor no admite ninguna atenuación. Es cierto que ulteriormente Lacan añadió: "y por algunos otros...". Pero esta adición estaba de entrada y manifiestamente destinada a calmar la angustia y la incomprensión que acogieron al enunciado de ese principio. Además, y es lo más importante, este principio no prohíbe, al contrario, el reconocimiento *après-coup* de la práctica de cierto analista. Bajo este ángulo, esta adición tiene un valor no constituyente, sino constatativo.

¿Qué es lo que resulta de todo esto en cuanto a lo que se puede decir de una institución que se pretende psicoanalítica? De entrada, semejante institución debe tomar sus distancias inequívocamente frente a la idea de la formación: ella no forma analistas. En cambio, organiza actividades que responden al proyecto de cualquiera que quiera devenir analista: el análisis personal, la supervisión y la enseñanza.

También puede garantizar la práctica efectiva de tal o cual analista, ahí donde esta práctica se inspira de su concepción del análisis como experiencia cuyo campo es el lenguaje y en donde los principios de su poder son los de la palabra, o para expresarlo en los términos de la teoría del juego, en donde el analista sólo puede jugar con las cartas que le da el analizante y sin las cuales no puede hacer nada.

En la medida en que no reduzcamos la interferencia del deseo de analista en las curas a un simple accidente de la contratransferencia en alguien que, por lo demás, suponemos que ha devenido analista por

haber sido ya analizado, y por poco que tomemos en consideración el carácter fundamentalmente mediatizado del deseo en el ser hablante, una institución psicoanalítica debe retomar la experiencia del pase. En efecto, esta experiencia tiene una naturaleza tal que nos esclarece no sólo sobre lo que puede significarse como deseo del analista en el final de un análisis, cuando es conducido hasta el término de su proceso interno (tales son los casos más instructivos), sino también sobre el proceso mismo del análisis o sobre el devenir analista tal como se efectúa a todo lo largo del análisis, por el hecho de que una transferencia de trabajo se atestigua ahí. Después de todo, ¿qué podríamos concluir de la crítica ruinosa a la que Lacan sometió la idea de los didactas constituidos como clase jerárquica y cuyos nombre figuran en una lista, si no es que la idea misma de un análisis didáctico que se definiría por su oposición a la terapéutica es una ficción forjada por las necesidades de la institución?

¿Transformarse en analista?

☞ 3

Manuel Hernández

Actualmente, cuando alguien sueña con llegar a ser psicoanalista se enfrenta con un camino muy incierto. No existe ningún título de analista que otorgue institución alguna y, sin embargo, muchas ofrecen "formación", "estudios", incluso "posgrados en psicoanálisis". ¿Por qué?

Para quien tiene esa inquietud, las preguntas se multiplican rápidamente: ¿qué es necesario hacer para realmente fungir como analista?, ¿qué importancia tiene analizarse?, ¿es necesario seguir un programa de estudios de tipo universitario?, ¿qué es un "psicoanálisis didáctico"?, ¿puede alguien llegar a tener "maestría" en psicoanálisis?, ¿el psicoanálisis es una profesión?, ¿es necesario ser médico?, ¿qué lugar ocupa la supervisión?, ¿es oportuno supervisar con alguien diferente de aquel con quien me analizo o no?, ¿por qué hay diferentes caminos según los grupos psicoanalíticos?, ¿qué consecuencias tiene elegir uno de ellos para lo que será la práctica analítica?, ¿qué propuso Freud?, ¿qué propuso Lacan?, ¿qué sucede hoy?

§

Al final de su recorrido, Lacan precisó su posición: "Yo nunca hablé de formación analítica. Hablé de formaciones del inconsciente. No hay

formación analítica, pero del análisis se desprende una experiencia, que de manera totalmente errónea, se califica de didáctica".[1]

Freud, Ferenczi y Lacan coincidieron en sostener con firmeza que no debe haber ninguna diferencia entre el psicoanálisis de alguien que se ha planteado practicar algún día como psicoanalista y el de cualquier otra persona; en consecuencia, para ellos, sólo existe el análisis personal. Después, lo han dicho muchos más y, sin embargo, las instituciones psicoanalíticas han mantenido la figura del análisis didáctico (reconocido institucionalmente como un análisis de "entrenamiento" para los psicoanalistas), por lo cual es posible concluir que Freud, Ferenczi y Lacan no han ganado esa batalla aún.

Sin embargo, cuando efectivamente se deja de hacer esa diferencia, la consecuencia es que el análisis de quien pretende operar algún día como psicoanalista será simplemente un análisis, y su analista lo mejor que podría hacer es recibirlo como a cualquier otro analizante, sin considerar que su función sea enseñarle nada en absoluto, sino sólo permitirle... analizarse.

Algo tan básico parece ser muy difícil de aceptar. Pero Lacan va más allá: dice que *no hay formación psicoanalítica*. Nadie tiene por qué suscribir *a priori* lo que dice Lacan, por lo cual es preciso preguntarnos: ¿en verdad no existe la formación psicoanalítica? Y si es cierto que no existe una didáctica del psicoanálisis, entonces ¿cómo alguien llega a ocupar pertinentemente el lugar de analista?

Durante un tiempo muy largo, estas preguntas no tenían razón de plantearse. Había una formación psicoanalítica oficialmente reconocida por la International Psychoanalytic Association (IPA) que, *mutatis mutandi*, era la misma en todo el mundo. Quien quería convertirse en analista acudía a la Sociedad o Asociación de su país o de su región y, si era aceptado, seguía el programa de formación propuesto.

1 Intervención en la sesión de trabajo "Sobre el pase", *Lettres de l'École freudienne*, núm 15, (1975): pp. 185-193. Si bien Lacan nunca propuso una formación psicoanalítica, sí problematizó ampliamente la formación existente en su tiempo.

Sin embargo, todo cambió en los años sesenta cuando Lacan quedó fuera de la IPA y formó su propia escuela, a la que llamó École freudienne de Paris.[2] A diferencia de otras escisiones, —en las que quien partía lo hacía por desacuerdos con Freud, piénsese en Adler y Jung, por ejemplo—, en el caso de Lacan se trató de una separación muy particular, pues el que se iba se reivindicaba más freudiano que los que se quedaban. Pero no sólo eso, junto con Lacan partieron otros analistas que habían sido reconocidos como didactas por la IPA (analistas con autorización para entrenar gente para convertirse en psicoanalistas) y, con ellos, también salieron una gran parte de los jóvenes candidatos, para quienes era impensable prescindir del seminario y la enseñanza de Lacan.

A partir de esa escisión —a la que se sumó después un gran movimiento de cuestionamiento del sistema de formación de la IPA (promovido por el grupo Plataforma a finales de los años sesenta)—, así como por las críticas internas que habían comenzado muy pronto (como las de Anna Freud y Michael Balint), la institución creada por Freud se conmovió y tuvo que modificar su modelo de entrenamiento. El resultado es que actualmente hay tres modelos de formación de analistas reconocidos en la IPA.[3]

Pero el cambio mayor fue que *en su Escuela, Lacan efectivamente eliminó todo programa curricular de formación* y, a partir de entonces, *cada uno quedó confrontado con sus decisiones y su propia responsabilidad.*

El problema del "se"

Cuando decimos "transformarse en analista", ¿acaso afirmamos que alguien se transforma a sí mismo y por sus propios medios en psicoanalista? Decimos de inmediato un sonoro *no* y añadimos que, independientemente de qué vía se elija, la de la IPA o alguna otra, eso no se consigue sino a través de instancias terceras.

2 En el número 44 de *litoral* se puede leer un relato pormenorizado de Gabriel Meraz acerca de lo que sucedió aquel día en que Lacan fundó la École freudienne de Paris.

3 Quien quiera conocerlos a detalle, podrá leer con gran provecho el artículo de Griselda Sánchez, "Los tres modelos de formación psicoanalítica en la IPA", *litoral* 44: Las gamas del acto, (2015).

El lector notará que no hemos dicho que se logra a través de otras personas, sino de terceras instancias que vamos a considerar como dispositivos.[4] El primero de ellos es el que permite hacer un psicoanálisis. Sin ser analizante, nadie llega a ser psicoanalista, ésa es la condición indispensable para conseguirlo; y eso es algo que no se hace en soledad, ni a través de una reflexividad, sino acudiendo con un analista, lo cual implica al dispositivo de análisis. Ésta fue una posición a la que llegó Freud y que Lacan sostuvo desde el primer momento.

En efecto, tan pronto como en 1949, Lacan presentó en la SPP un documento llamado *Reglamento y doctrina de la comisión de enseñanza*, que comienza así:

> Artículo I
>
> *Sobre la formación del psicoanalista y sobre la regularidad de la transmisión de esa formación por la Sociedad Psicoanalítica de París.*
>
> 1. El conocimiento y el ejercicio del psicoanálisis exigen una experiencia de su materia específica, que son las resistencias y la transferencia; esa experiencia sólo se adquiere, en primer término, en la posición de psicoanalizado.[5]

No hay psicoanalista sin psicoanalizante, esta tesis de Lacan, ya se ve, no se refiere a que serían los analizantes los que alquímicamente pueden convertir a cualquiera en psicoanalista, sino que para ocupar ese lugar hay que haber tenido la experiencia de frecuentar un diván para hacer un análisis, hay que haber sido un analizante.

Así, en castellano, solemos preguntar si *fulano se analiza*; la pregunta quiere averiguar si esa persona está haciendo la experiencia de un

4 Nos permitimos referir al lector a nuestro artículo "Formación del psicoanalista: primeros dispositivos", *Me cayó el veinte*, núm. 13, Editorial Me cayó el veinte, México (2006).

5 Jacques-Alain Miller, *Escisión, excomunión, disolución*. Manantial: Buenos Aires, 1987, pp. 16.

psicoanálisis. Nadie entiende la expresión *analizarse* como hacer un "autoanálisis"; se comprende de inmediato que un analista está implicado en la operación.

De la misma manera, tras el debate sostenido con la IPA, un día Lacan tuvo que constatar y afirmar que "el analista no se autoriza más que por él mismo". Mucho se ha glosado sobre esta frase y una crítica sistemática se ha fabricado alrededor del hecho de que suele comprenderse como "autorizarse *a sí mismo*", es decir, como si la autorización fuera el acto libre y soberano de un individuo dueño de sus actos, epítome del yo fuerte. El peor extremo de esta interpretación apurada está en el renacimiento de los *analistas salvajes*. En efecto, durante años Freud estableció una batalla frontal contra quienes se ofrecían públicamente como psicoanalistas sin haber hecho ellos mismos un análisis y distinguió claramente al psicoanalista no médico (llamado *lego*) del *psicoanalista salvaje* o *silvestre*, aquel que se atreve a decir que practica el psicoanálisis sin haberse analizado nunca. Esta figura la vemos proliferar hoy día como resultado de la multiplicación de negocios que ofrecen maestrías y doctorados en "teoría psicoanalítica", a partir de los cuales los estudiantes graduados instalan un consultorio diciendo que "ya se autorizaron", lo cual a menudo ocurre sin que ellos mismos hayan ido ni siquiera a una sesión de análisis.

Esta situación catastrófica es el resultado, entre otras cosas, de no tomar en cuenta la tercera persona de la frase, presente en "él mismo". Cuando se toma al pie de la letra la presencia de ese "él" (*lui*, en francés), se revela que para Lacan el "se" que afecta al verbo, puede ser perfectamente compatible con la tercera persona y no obliga en absoluto a ninguna reflexividad en la relación que guarda el sujeto consigo: el analista no *se* autoriza más que por él mismo.[6]

Sin embargo, alguien que ha trabajado mucho y muy bien la instancia de la tercera persona, como Guy Le Gaufey, no ha dejado de señalar que el condimento de la frase está en que también permite escuchar

6 Al respecto se puede leer el análisis de Guy Le Gaufey en *Anatomía de la tercera persona*. México: Epeele 2000, pp. 19-20 y en particular la nota 4.

que alguien se autoriza a sí mismo, y que esa tensión entre la tercera y la primera persona es relevante. ¿Por qué? Porque al decir *autorizarse*, se introduce una dimensión crucial en psicoanálisis, que es la responsabilidad que alguien asume respecto de sus acciones, en especial de aquellas que escapan a su voluntad.

§

Es que la experiencia de un análisis, llevada suficientemente lejos, conduce a que el analizante un día se haga cargo de sus lapsus y sus actos fallidos, operaciones que vienen de un lugar Otro y de ninguna manera de una relación cerrada sobre sí mismo. Un lapsus no es autoproducido, al contrario, aparece a pesar del locutor quien, sin embargo, asume la responsabilidad de no dejar pasar ese tropiezo e incluso consigue orientarse por él.

A lo largo de un análisis fue necesario que el analista estuviese presente para que el analizante no dejara escapar sus actos fallidos, lapsus o sueños, pero cuando se llega a cierto punto en un análisis, el analizante ya está advertido de que lo que se pone en juego en esos tropiezos es algo desconcertante —que puede ser chistoso pero también crucial— y que en ocasiones tiene alcances que pueden llevar, incluso, a que oriente de otra forma toda su existencia. Alguien que realmente hizo un análisis no se desentiende de sus formaciones del inconsciente, y no por un "deber", sino porque se hace cargo de la relación que guarda con la alteridad que lo habita y que no es un Otro, sino algo Otro. Cuando esa diferencia se hace efectiva, el analista deja de ser necesario y comienza a ser un estorbo, y lo es hasta que el analizante encuentra el camino oportuno para deshacerse de él.

A partir de ese momento el sujeto escindido que surge de un final de análisis ciertamente seguirá produciendo sueños, actos fallidos o lapsus, que recibirá como lo que son, algo que le ocurre, pero de lo que se hace cargo. Tomar nota en acto de eso Otro es una operación que no puede faltar si un análisis en efecto ha concluido.

§

Finalmente, en castellano hay un uso particular del "se" que no existe en otras lenguas romances. Sobreviene cuando uno dice, por ejemplo: *Juan se cayó*. Quien escucha esa frase nunca entiende que "Juan se cayó a sí mismo". Simplemente constata que a Juan le ha ocurrido algo de lo que él no es el agente directo; incluso si Juan se cayó por una imprudencia o un descuido suyo es algo que le sucede. *A posteriori*, Juan se puede hacer cargo de su caída como un acto fallido, y reconocer ahí algo que le concierne, pero esa dimensión psicoanalítica trasciende el análisis gramatical.

En cambio, si alguien dijera la extraña frase "Juan se cayó a sí mismo", quien la oye, sin apoyo de la escritura, de inmediato es remitido a otro verbo que no es *caer*, sino *callar* "Juan se calló a sí mismo", lo cual quiere decir que Juan tomó la decisión de ya no seguir hablando. Y sólo añadiendo "a sí mismo" el verbo cobra una función reflexiva.

Así, decir que alguien se cayó de una escalera indica una operación que implica al sujeto sin que él sea su agente; da cuenta de un acontecimiento que lo afecta sin que él sea la causa. Alguien puede caerse de una montaña porque ésta sufrió un deslave repentino.

En cambio, en francés, por ejemplo, se dice inevitablemente: *Jean est tombé*, nunca se dice *Juan s'est tombé*. En francés, esta frase es una expresión chocante e incorrecta, en castellano no. En consecuencia, en los medios psicoanalíticos francohablantes, nunca se diría *Je m'analyse*, o *lui, il s'analyse*, mientras que, como ya dijimos, en castellano es perfectamente aceptable decir que alguien se analiza y nadie entenderá que se está analizando a sí mismo.

Por lo demás, esa manera de plantear las cosas es congruente con la noción de *analizante* en tanto que hay un costado activo del lado de quien se analiza. Quien se analiza no es un psicoanalizado, no está siendo analizado por otro, sino que se ocupa de analizarse con un analista. Lo cual puede implicar una serie de movimientos concretos: desplazarse a su consultorio dos, tres o más veces por semana, conseguir el dinero para

pagar sus sesiones, incluidas aquellas a las que no asiste, llegar a tiempo, asociar libremente —lo que incluye decir lo que piensa y siente por su analista— y, finalmente, hacerse cargo de su existencia en el momento de partir, ya sea de la sesión, ya sea del análisis mismo.

Por el contrario, en francés se dice *faire un analyse*, y para designar el acceso al lugar del analista existe el verbo *devenir*, que es de uso coloquial en la lengua francesa. Aunque en castellano existe ese verbo, se trata de un galicismo culterano que por lo demás no da la gama semántica del francés. En castellano se utiliza mucho más como el sustantivo que designa el proceso de cambio continuo de la realidad, y así hablamos de "el devenir", para referirnos al fluir de la existencia, al decurso de los acontecimientos.

Con "devenir", en castellano, entramos de inmediato en un terreno muy abstracto que linda con la filosofía. En francés no es así; se puede perfectamente decir *à cause de sa maladie elle est devenue très maigre*, mientras que en castellano no se dice jamás "por su enfermedad ella devino muy delgada", en cambio, se puede escuchar a menudo decir coloquialmente "por su enfermedad, ella se adelgazó mucho". Y queda claro que ella no se adelgazó a sí misma. Ese uso del "se" en castellano, en particular en México, no existe en francés, y resulta chocante decir *après sa maladie elle s'est beaucoup maigrie.*

Así, *transformarse en analista* es una frase que en castellano no implica necesariamente la reflexividad. Mucho menos cuando se trata del psicoanalista y se la pone en serie de dos operaciones claves: *analizarse* y *autorizarse*.

Ahora bien, en francés sí existe un uso del verbo *transformer* que da el sentido que tiene "transformarse" en el sintagma *transformarse en analista*, y es cuando se dice *l'eau se transforme en glace*, por la cual nadie entiende que el agua se ha transformado a sí misma y por sus propios medios en hielo, sino que ha experimentado un cambio por su interacción con un agente externo, que en este caso es el cambio de temperatura del ambiente. Notemos que no se trata de una analogía, sino de señalar un mismo uso lingüístico.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 264 19/05/17 13:33

§

Ahora bien, en los países hispanohablantes la expresión más común hasta ahora ha sido "formarse como analista", lo cual también incluye al "se". Alguien puede decir que le interesa "formarse como psicoanalista", lo cual indica algo crucial: el pronombre "se" al añadirse al verbo no es el signo de que esa persona vaya a emprender una tarea de *self-made-man*, sino que vale como un indicador de que ha tomado una decisión que implica una serie de consecuencias. Éstas lo vincularán con un analista, con textos, dispositivos, otras personas, ideales, fantasías, deseos y resistencias, con los que le será preciso lidiar un largo trecho.

Así, en castellano, las frases *formarse como analista*, *autorizarse como analista* o *analizarse* incluyen verbos cuyo uso pronominal tiene tres características:

a) No son reflexivos.
b) No implican necesariamente que el sujeto sea el agente de lo que le sucede.
c) En el contexto psicoanalítico, esas operaciones implican que el sujeto asume la responsabilidad de eso que hace.

Esta última consideración amerita cierto detenimiento cuando se trata del asunto de la llamada "formación". En ámbitos distintos del psicoanálisis es posible decir, por ejemplo, que alguien se forma como maestro o como coreógrafo de danza clásica. Tomemos el caso de un bailarín. La formación de un bailarín de ballet puede comenzar muy pronto en la vida, pero hay un momento cuando alguien toma la decisión de hacerse profesional y entonces se inscribe en alguna institución que imparta una formación de bailarín clásico. Es una decisión que puede implicar grandes consecuencias, pues compromete toda su existencia. En este caso, significa inscribirse en alguna compañía o institución y cumplir un recorrido curricular específico que apunta a su entrenamiento físico, musical y, sin duda también, cultural; además de un cierto régimen de alimentación y de descanso. Quien sigue ese currículo se está formando

como bailarín, pero antes tuvo que tomar la decisión existencial de seguir ese camino y hacerse cargo de ella en acto, cada día.

De manera análoga, hay instituciones psicoanalíticas que ofrecen una "formación psicoanalítica", las hay en México y en todo el mundo. La principal fuente de formación de psicoanalistas ha sido históricamente la IPA. Cuando el inglés se volvió la lengua oficial de la IPA, a ese proceso lo llamaron *training* y en castellano se tradujo como *formación*. Alguien que está inscrito en el programa de formación de algún Instituto de la IPA está formándose como psicoanalista y es considerado un "analista en formación" y ese estatuto tan curioso ha permeado fuera del ámbito de la institución creada por Freud.

¿Formación o transformación?

Si en castellano es perfectamente aceptable decir "formarse como analista", ¿entonces por qué nosotros elegimos hablar de *transformación* y no de *formación*?

Como se ha visto, la noción de "formación" está profundamente vinculada con la de "educación"; más precisamente, con una, estructurada, que ofrece una institución para garantizar la susodicha formación que concluye en una evaluación que busca obtener un perfil preestablecido y cierto grado de competencia.

Ése es exactamente el modelo de la IPA, el cual ha sido retomado en mayor o menor medida por otras instituciones psicoanalíticas y, actualmente también, por instituciones de corte universitario que sorprendentemente se dicen "lacanianas". Así, quien se pliega a esa estructura institucional saldrá "formado" y avalado por tal o cual institución y, llegado el caso, incluso por el Estado. Su formación reside en haber seguido un *cursus* ordenado y progresivo que habrá sido formalmente evaluado, es decir, ubicado respecto de un cierto modelo ideal y sancionado por el otorgamiento de un título. La formación responde a una causa formal, que es un perfil, un modelo al cual habrá que ajustarse.

Pero por ahora no discutamos la prolongación propiamente universitaria del "lacanismo" y limitemos la discusión a la "formación psicoanalítica"

tradicional. Ante todo destaquemos que en ese modelo es un requisito institucional hacer un análisis y dos controles como parte de la formación. En ese sentido, no es indiferente que en inglés se designe a ese proceso con el término de *training* (entrenamiento). Es la misma palabra que en inglés se utiliza para la educación de un perro o de un caballo; en suma, es un proceso de doma, lo cual sin duda apunta a una cierta relación con las pulsiones que implica toda una concepción de la cura y una forma de orientarla. En castellano la palabra que se utiliza es *formación* y tiene otras connotaciones, que no desplegaremos ahora, pero basta con abrir las orejas para captarlas.

Lo que es patente es que la operación de "formación" remite a ese proceso educativo estructurado que imparte una institución y sus docentes, a quienes se les ha reconocido un saber que pueden transmitir a los alumnos. En consecuencia, se produce una repartición del saber entre los que saben y los que no; entre los que enseñan y los que aprenden. Dado que es un esquema que sigue al de la educación universitaria tradicional, cabe preguntar: cuando se trata de psicoanálisis, ¿es pertinente sostener esa repartición de lugares? A nosotros nos parece que no, pues establece una jerarquía institucionalmente avalada que se legitima en función de un saber: es la estructura del *discurso universitario*.[7] Además, el saber deja de ser supuesto, pues la institución respalda formalmente que tal o cual docente en efecto sabe y sostiene que lo que hay que hacer con ese saber es enseñarlo, que eso se puede evaluar. ¿Es esa la función del saber en psicoanálisis?

Aquí no cabe la distinción gastada entre "saber" y "conocimiento", pues, si se trata de psicoanálisis, los conocimientos de los que se habla son del orden del saber, es decir, son conocimientos sobre ese saber no sabido que es el inconsciente. En psicoanálisis "conocer" remite a un saber supuesto, es la razón por la cual esos docentes llegan a ser objeto de fuertes

7 Para medir las enormes consecuencias de insertar al psicoanálisis en el discurso universitario, nos permitimos referir al lector a nuestro libro *Lacan en México. México en Lacan. Miller y el mundo*. México: Anchomundo y Navarra Editores, 2016. En particular véase la segunda parte.

transferencias. Pero en vez de dejar que sólo opere la incertidumbre de la suposición, como ocurre en el análisis con el sujeto supuesto saber, ellos están avalados por la institución como quienes efectivamente sabrían.

Ésta es sólo una de las objeciones que se le pueden hacer a la noción de *formación*: el hecho de que en ese esquema hay quienes forman y quienes son formados por ellos, los que oficialmente "saben" y los que no, lo cual establece jerarquías institucionales que infantilizan a todos.

§

Así, proponemos reservar la fórmula de "formación de psicoanalistas" al modelo psicoanalítico impartido ya sea en la IPA o por cualquier institución que ofrezca un currículo estructurado con miras a obtener nuevos psicoanalistas. Es decir, cabe hablar de *formación* respecto de las instituciones en donde hay quienes forman y quienes van a ser formados. Se trata sobre todo de un proceso pedagógico, y no es casualidad que en esos medios se siga hablando de *análisis didáctico*.

Como consecuencia lógica de que la noción de *formación* es ante todo educativa, ocurre que el analista pueda llegar a ser reconocido institucionalmente como un *didacta* cuando se considera que posee una cierta capacidad, una suma de conocimientos, así como cuando demuestra que ha aprendido una técnica que puede enseñar a otros. Es un proceso de acumulación y transmisión objetiva.

Anna Freud encontró que hay diferencias muy grandes entre los resultados de los psicoanálisis didácticos y los de cualquier análisis. En efecto, ella constató, y lo dijo claramente, que los efectos de un análisis personal son mucho más alentadores que aquellos de los análisis didácticos insertos en el modelo de formación que estaba vigente entonces en la IPA.[8] Ésta es una de las razones por las cuales Lacan se inscribió en la línea

8 En nuestro seminario, iniciado en el año 2009, hemos estudiado detenidamente el artículo donde Anna Freud expuso este problema crucial.

de Ferenczi y Freud, para decir que todo análisis es simplemente... un análisis. Con lo cual borró la distinción entre hacer un análisis didáctico y hacer un análisis a secas.[9]

Es que en un análisis se trata mucho más de cambiar que de aprender algo. El trastorno que provoca el síntoma o la tortura que puede ser una repetición ominosa empujan al analizante a querer cambiar. Los analizantes mismos suelen ubicar un parámetro decisivo de la pertinencia de su análisis en la ponderación de qué tanto han cambiado.

Es que, lo sepa o no, alguien que se analiza lo hace para cambiar, no necesariamente para ser otro, pero sí para cambiar algo que no marcha. Lacan puso el acento en ello muy pronto cuando se refirió a un artículo clásico de James Strachey llamado "Las interpretaciones mutativas". Habló de él en el seminario *Los escritos técnicos de Freud*[10] para dar cuenta de esos pequeños cambios que van teniendo lugar a lo largo de un análisis hasta producir una enorme modificación de manera casi inadvertida.

Así, hay cambios de lugar en función de las operaciones analíticas que a veces consisten en interpretaciones, a veces en intervenciones en acto o eventualmente en el análisis de la transferencia. Esas y otras instancias interactúan en el dispositivo analítico a cada momento. Ahora bien, el analizante cambia de posición, no hay duda, ¿pero también cambia su estructura?

No es por casualidad que Lacan confió desde el inicio en la topología para dar cuenta de esos cambios que también incluyen al psicoanalista. Por definición, la topología da cuenta de las *transformaciones continuas de las estructuras o cuerpos geométricos,* ésa es su materia de estudio, puede

9 Lo cual no le impidió seguir refiriéndose al análisis del cual surge un psicoanalista como "didáctico", con consecuencias no desdeñables.

10 "Tomen por ejemplo la lectura de un artículo sobre este tema, sobre el resorte de la eficacia terapéutica, por ejemplo, de James Strachey, en el *International Journal of Pscyhoanalysis*, un artículo fundamental, "Jacques Lacan, *Los escritos técnicos de Freud 17 de marzo de 1954*". El artículo de James Strachey, "The Nature of the Therapeutic Action of Psychoanalysis", *Int. J. Psycho-Anal.* (1934), 15, pp. 127–159 reaparece obviamente cuando Lacan habla del esquema O-O' en la lección del 19 de mayo de 1954, pues su artículo da cuenta de cómo se pueden producir cambios en un análisis.

tratarse de grafos, de nudos o de superficies, pero en todo caso se trata de estructuras definidas que serán transformadas. Las variantes que analiza la topología a veces son sólo de presentación, pero a menudo también son de estructura y es preciso distinguir ambas posibilidades, lo cual describe con bastante precisión también la operación analítica. Ésta —a pesar de que un análisis transcurre en palabras— no es ajena a las *transformaciones silenciosas* de las que habla François-Julien y que son parte de la cultura china tradicional.[11] Se trata de cambios mínimos, inobservables en un instante específico, pero que al ser continuos a lo largo del tiempo pueden ser gigantescos.

Si para Lacan los cambios que se producen en esa experiencia son transformaciones topológicas, ¿podría dejar eso de fuera al analista? Sería posible sostener que hay al menos tres cosas estables en el recorrido de Lacan. Primero, la importancia fundamental de los tres registros, RSI. A la vez (y previamente a ello, la segunda), desde el inicio, postuló que el psicoanálisis tiene un final. Fue así desde 1936 en "Proposiciones sobre la causalidad psíquica", y no cambió de opinión sobre ese punto nunca más. Hubo variaciones sobre lo que puede ser dicho final conforme avanzó en el desarrollo de sus elaboraciones, pero siempre postuló la existencia de un final de análisis. La tercera es que jamás aceptó que el analista surgiera de un proceso educativo, sino de la experiencia misma de transformación que es un análisis. Y si el análisis genera múltiples transformaciones subjetivas, ¿no será una la que transforme a alguien en psicoanalista... a nivel del deseo?, ¿no es eso a lo que se refiere Lacan con la expresión *deseo del analista*?

En suma, la apuesta de Lacan parece estar en que el análisis es capaz de producir una transformación, a veces continua, a veces producida por un corte. En algunos casos, ésta conduce a alguien al lugar del analista *cuando llega el final de su análisis*.

Así, el analista sería un efecto posible de ciertas operaciones de subjetivación que ocurren al concluir un análisis, por ejemplo, la destitución

11 François-Julien, *Las transformaciones silenciosas*. Barcelona: Bellaterra, 2010.

subjetiva. Por lo tanto, si se sigue a Lacan en cuanto a la función del analista, lo que conduce a esa posición no es una formación didáctica, educativa, sino una transformación subjetiva que se opera a través del análisis mismo.

Esa transformación subjetiva está exactamente en la línea que Michel Foucault abrió al preguntar si el psicoanálisis es una experiencia espiritual. Foucault definió la espiritualidad como un movimiento de transformación del ser del sujeto que le permite acceder a ciertas verdades que, a su vez, transformarán de nuevo al sujeto en su ser. Jean Allouch ha sostenido, y con razón desde nuestro punto de vista, que en ese sentido el psicoanálisis es un ejercicio espiritual (de un exuberante erotismo, añadimos nosotros). Y Freud mismo no estaba lejos de esa posición cuando afirmaba que hay ciertas tesis del psicoanálisis que sólo pueden ser accesibles (en el sentido de otorgar asentimiento) a quienes han hecho en carne propia la experiencia de un psicoanálisis.

¿Pero acaso eso justifica decir que alguien *se transforma en analista*?

Importancia de la comunidad analítica

¿Basta la transformación operada por el análisis para que alguien sostenga con pertinencia el lugar y la función del analista? Todavía más, ¿basta con que alguien haya finalizado un análisis? Parecería que sí, si recordamos esta toma de posición fundamental de Lacan: "Con lo que llamé el final de partida, estamos —al fin— en el hueso de nuestras proposiciones de esta noche. La terminación del análisis llamado inútilmente didáctico es el paso en efecto del psicoanalizante al psicoanalista".[12]

Para Lacan se trata, no hay duda, de una operación que se desprende de la experiencia analítica; es gracias a ella que ocurre el paso del lugar de psicoanalizante al del analista en la terminación de algunos análisis, lo

12 Jacques Lacan, *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012, p. 270. Modifiqué ligeramente la traducción; las razones de ello serán dadas cuando llegue el momento de exponer esta problemática. Sólo digamos que *superfétatoire* puede traducirse convenientemente tanto por "de manera redundante" como por "inútilmente". La elección entre un término y otro hace un mar de diferencia y constituye un *shibolett*.

cual fue subrayado muy poco tiempo después de esta manera: "Comenzar a ser psicoanalista, todo el mundo lo sabe, comienza al final de un análisis".[13] ¿Pero entonces qué sucede con quienes todavía están haciendo un análisis y sin embargo reciben analizantes?, ¿están acaso instalados en una impostura?

De ninguna manera; la práctica de la supervisión —también llamada "control"— está para indicar que el recorrido que le posibilita a alguien sostener el lugar del analista no es del orden del "todo o nada", sino que depende de una transformación paulatina en la que el análisis de la propia transferencia tiene una función decisiva, lo cual es una razón fuerte para suscribir la tradición húngara de que la supervisión se realice con el propio analista, como lo practicó Lacan.

Así, quien solicita hacer una supervisión da cuenta de algo fundamental: considera que a pesar de que ha aceptado la responsabilidad de recibir una transferencia, todavía no está listo del todo, algo "le falta", y esa falta (que puede manifestarse como un exceso de su presencia personal en los casos) le representa un problema del que se hace cargo al supervisar.

De esta forma, el análisis no es el único dispositivo en juego cuando se trata de "comenzar a ser psicoanalista", para retomar la expresión de Lacan.[14] El hecho de que él practicara ampliamente la supervisión da cuenta de que no veía objeción en que alguien que no ha concluido su análisis comience a recibir analizantes en un momento dado. A ese movimiento él lo acompañaba a través de las supervisiones y no sólo con sus propios analizantes, pues también aceptaba demandas de quienes frecuentaban otros divanes.

13 Jacques Lacan, *L'Acte psychanalytique*, 10 de enero de 1968.

14 Con lo cual damos por zanjada la vieja discusión en América latina de si es válido decir que alguien "es psicoanalista", pues resultaba sospechosa la conjunción de la función analista con el verbo "ser". Esperamos que no sólo esta frase de Lacan, sino las observaciones sobre el ser del sujeto en tanto hendido, sean argumentos suficientes para ya no censurar a nadie que hable de "ser psicoanalista". No se trata del ser eterno, inmutable y esencial de la filosofía clásica, sino del ser de la falta, propia de un sujeto atravesado por el lenguaje y el objeto causa de deseo.

Mustapha Safouan ha dado testimonio de que, a diferencia de lo que le sucedió con otros analistas con quienes hizo un control, nada en la práctica de supervisión de Lacan apuntaba a inculcar una técnica.[15] Lo mismo se desprende de los testimonios de otras personas que le solicitaron que supervisara su práctica analítica.

¿Bastará entonces con hacer o haber hecho un análisis y una supervisión para sostener el lugar del analista? Ciertamente no. El mismo Safouan hizo una observación crucial cuando indicó que Freud fundó la IPA porque se dio cuenta de que, por sí mismo, hacer un análisis no garantiza en absoluto que, al cabo de un tiempo, alguien no derive en prácticas contrarias al psicoanálisis.[16]

Un ejemplo muy reciente se ha suscitado con un estadounidense que hizo un análisis nada menos que con Jacques Lacan. Stuart Schneiderman es el autor de un hermoso libro sobre su experiencia de análisis y su paso por la EFP, *Lacan: la muerte de un héroe intelectual*.[17]

Al regresar a Nueva York, Schneiderman cuenta que practicó el psicoanálisis lacaniano durante más de veinte años. Sin embargo, ahora se ha convertido en un *Life Coach* y en un *Business Coach*. Nada menos. ¿Qué pudo provocar semejante cambio? Él lo explica, hablando de sí mismo en tercera persona.

> Lo hizo porque muchos de sus clientes no querían entrar en sus mentes. Querían comprometerse más productivamente en sus vidas. Decían: aquí está mi problema, ¿qué debo hacer al respecto? Cada vez menos clientes decían: aquí está mi problema, ¿qué significa? Claramente esta gente quería ser guiada, no recibir interpretaciones.

15 Mustapha Safouan, *La Psychanalyse. Science, thérapie-et cause*. París: Éditions Thierry Marchaise, 2013, p. 60, y en el artículo publicado en este mismo número.

16 *Ibid*., pp. 7-8.

17 Durante los años ochenta circuló una edición en castellano ahora casi inasequible, citamos entonces la edición en inglés. Stuart Schneiderman, *Jacques Lacan. The Death of an Intellectual Hero*. Massachusetts: Harvard University Press, 1983.

> Estaban teniendo problemas con sus colegas, sus amantes, sus compañeros, sus socios de negocios, sus amigos. No tenían tiempo para entrar en sus mentes, para rumiar sus sentimientos, para recordar traumas y desdenes del pasado. Habían rechazado el camino tradicional de la terapia y querían consejos prácticos.
>
> Algunos estaban buscando un *business coach*, otros un *relationship coach*, otros un *executive coach*. Estaban muy claros acerca de sus prioridades y querían que se les atendieran cuanto antes.
>
> Eventualmente, Schneiderman observó que a aquellos que seguían este camino les iba mejor que aquellos que estaban haciendo introspección y poniéndose en contacto con sus sentimientos.
>
> [...]
>
> Ahora Schneiderman trabaja con clientes para enseñarles cómo evaluar opciones, hacer un plan e implementarlo eficazmente. Les ayuda a ejercitar liderazgo ejecutivo, a desarrollar relaciones personales y profesionales, a socializar y domesticar un *affaire* amoroso y a sostener un matrimonio.
>
> Ahí donde la terapia a menudo trabaja para excavar memorias del pasado y para analizar cómo uno fue criado, el *coaching* ve hacia el futuro. Pone metas, hace gráficas del progreso y trabaja para que las cosas se hagan.[18]

De analista lacaniano a *life-coach*. Sería interesante rastrear cómo ocurrió una mutación tan radical en Schneiderman y problematizarla, pero no es ahora el momento de hacerlo. Simplemente digamos que en Nueva York él ya no contaba con una comunidad de psicoanálisis que le diera acceso a una interlocución sostenida, como sí la había tenido en la Escuela Freudiana de París.

Lo que es realmente preocupante de su testimonio actual no es que se haya vuelto un *life coach*, sino lo que dice acerca de su práctica analítica mientras la sostuvo: "sumergirse en la mente de sus analizantes" y "hacer introspección".

18 En el sitio de Stuart Schneiderman, en <http://www.stuartschneiderman.com/about-stuart-schneiderman/>.

Todavía más, en otro texto contemporáneo, dice lo siguiente: "Mi formación [*my training*] me había enseñado a buscar lo peor de la gente, su sadismo y masoquismo reprimido, su voluntad de destruir y explotar a los demás, sus intenciones criminales".[19] En lo que hizo durante veinte años en Nueva York, nada quedó de su experiencia con Lacan ni en la EFP.

El caso de Schneiderman indica que el lugar del analista no se sostiene en soledad y no importa en absoluto si su análisis lo hizo nada menos que con Lacan. *Para el analista, una interlocución exigente es indispensable, una comunidad analítica es necesaria.*

Esto explica que, años después de que Lacan dijera que el analista no se autoriza más que por él mismo, añadiera: "y por algunos otros". A diferencia de lo que comúnmente se cree, esta frase está muy lejos de suavizar la dificultad de su enunciado original. Al contrario. Tal frase fue dicha el 9 de abril de 1974, cuando el pase ya estaba en curso y justamente él habla ese día de su Proposición. Así, se ve una radicalización en la posición de Lacan, pues no se trata sólo de que el analista no se autoriza más que por él mismo, sino de que *dé cuenta de esa operación ante algunos otros*, miembros de una escuela, que están advertidos de lo que está en juego en cuanto al lugar del analista. Precisamente para eso introdujo el dispositivo del pase. Por eso no hay ninguna posibilidad de confundir un estrafalario *autorizarse a sí mismo* con lo que Lacan propuso respecto de la responsabilidad del analista, que no sólo es ante sí mismo, sino que incluye el dar cuenta explícitamente de su autorización.

No es lo mismo suponer que sé lo que me mueve a autorizarme a recibir transferencias (e incluso suponer que he finalizado un análisis), que dar cuenta de ello ante otros en un dispositivo específicamente creado para recibir ese testimonio.

Al tomar la palabra, pueden surgir mil y una cosas sorpresivas que podrían hacer que alguien, advertido de los efectos del inconsciente, ubique de otra manera su posición, lo cual explica que el pase, cuando realmente es su momento, no tenga nada que ver con el análisis, pues éste

19 *Ibid.*

ya ha concluido, pero no sus efectos. El pase es un asunto de comunidad analítica, la autorización del analista también.

Pero si en esos momentos resulta enorme la importancia de la comunidad, lo sigue siendo a lo largo de todos los años de práctica del analista, como lo demuestra la deriva de Schneiderman. Freud lo vio con claridad y creó una Asociación para intentar que ese diálogo fuera accesible para los interesados en fungir como psicoanalistas. Sin embargo, notémoslo, Freud no tuvo jamás en mente ningún programa académico de formación psicoanalítica. En 1926, cuando ya existían los Institutos de Berlín y de Viena con una currícula muy clara, Freud planteó las cosas así para alguien que desee transformarse en analista:

> [...] puede, por su parte, prescindir de la universidad sin menoscabo alguno para su formación. En efecto, la orientación teórica que le es imprescindible la obtiene mediante el estudio de la bibliografía respectiva y, más concretamente, en las sesiones científicas de las asociaciones psicoanalíticas, así como por el contacto personal con los miembros más antiguos y experimentados de estas. En cuanto a su experiencia práctica, aparte de adquirirla a través de su propio análisis, podrá lograrla mediante tratamientos efectuados bajo el control y la guía de los psicoanalistas más reconocidos.[20]

Así, para Freud se trata de tres factores: el análisis, el control y la orientación teórica, que es imprescindible y que se obtiene en comunidad, a través de la discusión de la bibliografía al interior las asociaciones psicoanalíticas. Esa fue su propuesta.

Lo antedicho es la manera freudiana de responder al problema de cómo alguien llega a fungir como psicoanalista y nunca consideró necesaria la universidad ni a los Institutos de la IPA que dan entrenamiento psicoanalítico. De hecho, Eitingon y los demás miembros de la IPA desesperaban

20 Sigmund Freud, "¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la Universidad?", en *Obras completas*, vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1984, p. 170.

porque Freud no se atenía a los criterios aceptados por la *International Training Comission*, ni hacía caso del resto de los lineamientos oficiales. Fue así porque las palabras que acabamos de citar sitúan su genuina posición, aquella que practicó en los hechos.

Como se ve, la función de la comunidad es crucial, pues la orientación teórica, y sin duda ética, en acto, depende mucho de la interlocución con la que se cuente. Mientras más exigente es la comunidad, mayores serán los beneficios de los intercambios, pero eso implica una cierta transformación del narcisismo:

> Es pues ciertamente aquí donde el análisis del Yo encuentra su término ideal, aquel en que el sujeto, habiendo vuelto a encontrar los orígenes de su Yo en una regresión imaginaria, toca, por la progresión rememorante, a su fin en el análisis: o sea la subjetivación de su muerte.
>
> Y ese sería el fin exigible para el Yo del analista, del que puede decirse que no debe conocer sino el prestigio de un solo amo, la muerte, para que la vida, a la que debe guiar a través de tantos destinos, le sea amiga.[21]

¿Y cómo se consigue eso?, ¿leyendo libros?, ¿yendo a clases en una maestría? No. Sólo puede ocurrir a través de la transformación que se produce en el narcisismo por un análisis llevado hasta su final, como dice Lacan. Es por eso que la posición de Lacan coincide con la de Freud en cuanto a que sólo el análisis personal del analista da las condiciones de posibilidad de sostener ese lugar.

Aunque ésa haya sido la posición de Freud, lo que históricamente ha prevalecido es la existencia de instituciones que imparten una educación, una "formación psicoanalítica". Siguen el modelo universitario y, por ello, se asume que lo idóneo es que dicha institución imparta conocimientos de manera organizada y progresiva con toda una metodología pedagógica, que concluye con el otorgamiento de un galardón.

21 Jacques Lacan, "Variantes de la cura tipo", en *Escritos* vol. I. México: Siglo XXI Editores, 1984, p. 335.

La consecuencia ha sido que ese modelo promovió un cambio de lugar de la responsabilidad; en vez de que recayera en quién está interesado en llegar a ser analista, como planteaba Freud, la responsabilidad de la formación del candidato a analista pasó a ser de la institución. La formación analítica que sigue el modelo "duro" de la IPA, como ocurre todavía en las sociedades anglosajonas —y que era el modelo reinante en los años cincuenta—, implica un auténtico tutelaje de los candidatos: la institución da el programa de estudios, publica una lista de analistas didactas autorizados, recopila informes acerca del análisis didáctico del candidato, da su permiso para que el "analista en formación" comience a recibir casos "leves" cuando la institución lo considera oportuno, impone el requisito de dos supervisiones obligatorias también con analistas oficiales, evalúa la conducta del alumno en los cursos y seminarios, y vigila su progreso a través de diversos medios administrativos hasta que, tras una nueva evaluación, reconoce al candidato como un miembro de la IPA y entonces le autoriza a llamarse psicoanalista, lo que implica que puede comenzar a recibir pacientes para análisis terapéuticos. Sin embargo eso no significa que esté autorizado por la institución para recibir demandas de análisis si éstas incluyen la posibilidad de que el analizante algún día ejerza como analista, para eso debe obtener además el título de didacta.

§

Si bien con Stuart Schneiderman constatamos que pretender practicar el psicoanálisis en completa soledad conduce a enormes desatinos, por carecer de una comunidad que aporte una interlocución crítica, en contraste tenemos una propuesta comunitaria que en su versión más extrema —como lo es la Sociedad Británica de la IPA— instituye un tutelaje que infantiliza al analizante y rigidiza las jerarquías de poder. Como se aprecia en estos dos polos, no es sencilla la cuestión de cómo puede configurarse una comunidad pertinente para sostener la interlocución analítica y responder por la habilitación del analista.

En los años cincuenta no existía la posibilidad de practicar el psicoanálisis fuera de las instituciones y todas ellas seguían ese modelo "duro" de control y tutelaje de los candidatos. Como respuesta a ese problema de tutelaje institucional, Lacan avanzó su escuela y, devolviendo la responsabilidad al lugar que corresponde, afirmó que "el analista no se autoriza más que por él mismo".

Pero de inmediato se presentó *un problema que continúa vigente*. Al fundar su escuela, Lacan desechó todos los requisitos, todos los programas curriculares y cualquier obligación impuesta a quien quisiera llegar a ser psicoanalista. Gracias a ello le abrió camino al deseo de trabajar y, en consecuencia, en vez de obligaciones curriculares surgieron las responsabilidades de cada quién. Surgió entre los miembros de su escuela la necesidad de tomar decisiones.

Si transformarse en analista no se reduce sólo a analizarse, de inmediato se abre la incertidumbre, y hay que optar sobre la manera en que suceden otras cosas: ¿Qué debo leer? (¿Freud, Lacan, postfreudianos, Deleuze y Guattari, Melanie Klein, Kohut...?), ¿cómo leer? (¿daré privilegio al saber referencial o al saber textual?, ¿en qué idioma leo a los autores?, ¿en qué versiones? ¿Seuil, estenografías, traducciones?), ¿qué respuesta considero aceptable y asumo respecto a la habilitación como analista?, ¿con quién haré una supervisión?, ¿con mi analista?, ¿con alguien más?, ¿con quién es oportuno hablar de psicoanálisis?

Una vez que el camino curricular e institucional quedó desechado por Lacan, surgieron éstas y muchas otras preguntas que conducen a disyuntivas que se vuelven ineludibles, incluso si no se las advierte. El problema es que a partir de la popularización del lacanismo se han olvidado las circunstancias concretas en que surgieron esas propuestas de Lacan, la de la autorización y la de su escuela, que estaba organizada según ciertos principios de funcionamiento que hoy día casi no se estudian. El resultado es que han surgido muchas consecuencias indeseables, entre las cuales no es la menor el que haya quienes se "autoricen a sí mismos" a poner un consultorio sin haber hecho nunca un análisis. O la flagrante ignorancia de los "lacanianos" respecto de la obra de Freud, ya no digamos

de la de otros psicoanalistas fundamentales, o de la historia psicoanalítica que los concierne.

Es que a partir de Lacan nadie obliga a otro a leer ningún texto, nadie establece el requisito de analizarse. En vez de dejar esas decisiones a una institución —que puede o no dar su permiso a alguien de llamarse psicoanalista— aquel que concuerda con Lacan toma en sus manos las decisiones que considera más oportunas en el camino de su autorización en tanto analista. Tendrá que elegir con quién analizarse, con quién estudiar, qué estudiar, en qué dispositivo, a qué ritmo, en qué textos, con quién discutir, con qué analista hacer una supervisión, etcétera. A partir de ese momento cabe decir que alguien ha iniciado el camino de transformarse en analista, una responsabilidad que va mucho más allá de su análisis personal, pero sin el cual nada tiene sentido. Es que ahí, en su propio análisis, esa misma decisión será analizada, pues ¿cómo podría alguien transformarse en analista sin analizar semejante proyecto? ¿Se puede siquiera concebir operar como analista sin haber analizado y situado las fantasías y pulsiones que empujan ahí sin saberlo? Un ingeniero puede trabajar como tal sin haber analizado nunca su deseo de construir, ¿pero podría alguien operar como analista sin haber analizado su deseo de hacerlo?

Ya se ve que decimos *transformarse en analista*, no en el sentido de la autoproducción, sino como aquello que ocurre cuando alguien asume para sí la libertad que Lacan ganó para todos, pero que tiene el correlato de la responsabilidad que conlleva cada decisión que alguien toma en ese camino de múltiples disyuntivas... y que es intransitable en soledad.

Claro que también es posible simplificar las cosas y tomar una sola decisión para ser conducido de la mano (aunque no sin jaloneos): es el camino de la formación y de los análisis didácticos. ¿Es eso una comunidad analítica? Lacan hizo un seminario para explicar por qué el psicoanálisis no se transmite en la universidad como cualquier otro saber y, sin embargo, es lo que ha prevalecido, ya sea en posgrados o en instituciones que ofrecen una "formación psicoanalítica".

Cuando Lacan fundó su Escuela, de manera muy transparente la presentó como una nueva alternativa para lo que se conocía como

"formación". En ella la responsabilidad regresaba a cada quién y la tarea estaba clara:

> Se trata de una Escuela, y no de una Escuela ordinaria. Si ustedes no son responsables de ella cada uno ante ustedes mismos, ella no tiene ninguna razón de ser. Y su responsabilidad esencial es hacer avanzar el análisis, y no constituir una casa de retiro para los veteranos.[22]

§

Sin embargo, no hay camino libre de escollos. Y la Escuela de Lacan fracasó, quizás por la mismas razones que previó en la frase citada, dado el papel primordial que él tenía en todo. De esta manera volvemos a tener hoy el problema entre las manos; de ahí que sea necesario interrogar cada una de las propuestas, incluidas las de Lacan, para intentar resolver el problema de cómo alguien, algún día, accede al lugar del analista. Para conseguirlo, es necesario dejar que hablen los documentos y los protagonistas y así, tal vez, no caminar completamente a ciegas en una travesía llena de incertidumbres.

Ahora bien, quien esto escribe pertenece a una Escuela de psicoanálisis y en ese sentido tiene una posición tomada frente al conjunto de problemas que aquí se plantean. De ninguna manera esta posición es neutra pues estamos advertidos de que eso no existe. Los estudios decoloniales han señalado la ilusión occidental de creer que existe un punto cero desde el cual producir conocimientos.

> De ahí la insistencia en el ya mencionado concepto del "punto cero". Con ello me refiero al imaginario según el cual, un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a

22 Jacques Lacan, "Un procedimiento para el pase", en *Pas-tout Lacan*, sitio web de la École lacanienne de psychanalyse.

> su vez, no puede ser observada desde ningún punto. Nuestro hipotético observador estaría en la capacidad de adoptar una mirada soberana sobre el mundo, cuyo poder radicaría precisamente en que no puede ser observada ni representada. Los habitantes del punto cero (científicos y filósofos ilustrados) están convencidos de que pueden adquirir un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista. Esta pretensión, que recuerda la imagen teológica del *Deus absconditus* (que observa sin ser observado), pero también del panóptico foucaultiano, ejemplifica con claridad la hybris del pensamiento ilustrado.[23]

Entonces, no pretendemos estar en ningún "punto cero" en la medida en que hemos ya tomado posiciones respecto del problema de la llamada "formación del analista", una de ellas es dejar de hablar de "formación" cuando se trata de la vía propuesta por Lacan y en cambio poner el acento en la transformación subjetiva que hace posible sostener en acto el lugar del analista.

Ahora bien, a pesar de tener algunas posiciones tomadas, otras se han ido transformando conforme ha avanzado nuestra investigación, y de ninguna manera son exactamente las mismas que cuando comenzamos este estudio hace más de diez años.[24]

¿Es relevante tomar posición frente a estos asuntos? Ocurre que usted, lector de estas líneas, incluso si no lo ha advertido, forma parte del presente y del porvenir del movimiento psicoanalítico. El futuro del psicoanálisis depende de lo que usted y cada uno de nosotros haga hoy, de las posiciones que tome. El movimiento analítico no es algo que suceda en otro lugar mientras nosotros observamos desde una lejanía. No. Cada uno forma parte de él, colabora en lo que es y en configurar su porvenir. En ello se juega el estatuto no sólo de los analistas y del psicoanálisis, sino en primer lugar la existencia de cada analizante.

23 Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1815)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005, p. 18.

24 El primer producto de este trabajo, ya citado, fue publicado en *Me cayó el veinte* en el año 2006.

DOCUMENTOS

A propósito del episodio psicótico que presentó el Hombre de los Lobos

Serge Leclaire
Traducción de Juan Luis de la Mora

...und alle Arbeit richtete sich
darauf, sein ihm unbewusstes
Ver-hältnis zum Manne aufzudecke[1]

"[...] y todo el trabajo se dirigió a descubrir su relación con el hombre,[2] inconsciente para él", escribe Freud para resumir el sentido de los cuatro años de análisis a los que el Hombre de los Lobos se había sometido con él. Es seguramente en la medida en la que esta empresa quedó inconclusa que, doce años más tarde, luego de diversas tribulaciones, se desarrolló en el mismo sujeto un delirio hipocondríaco de estructura paranoica.

Podríamos de alguna manera hablar aquí de *psicosis experimental* para designar la enfermedad mental que fue tratada y curada psicoanalíticamente por Ruth Mack Brünswick.[3] "Psicosis" como lo afirma en numerosas

1 Sigmund Freud, "Extrait de l'histoire d'une névrose infantile (L'homme aux loups)", *G.W.*, XII, p. 153, *Cinq phsychan.* París: PUF, 1954, p. 147. [Los pasajes del texto freudiano están tomados del historial, "De la historia de una neurosis infantil (el "Hombre de los Lobos")", tal como aparece en el tomo 17 de las *Obras completas* en versión de Amorrortu Editores, traducido por José L. Etcheverry. También hemos acudido a esta edición para todas las demás citas a la obra de Freud (n. del t.).

2 La traducción de Etcheverry utiliza en este punto el vocablo 'varón'. Nosotros, sin embargo, preferimos '*hombre*', que para el caso es estrictamente sinónimo, pero tiene la ventaja de conservar algunos retruécanos que Leclaire se permite, principalmente con el seudónimo del paciente (n. del t.).

3 En "Suplement à l'histoire d'une névrose infantile", *Rev. franç. de psychan*, núm. 4 (1936). La versión consultada para los textos en español es la de R. Mack Brünswick, "Suplemento a la 'Historia de una neurosis infantil' de Freud", en M. Gardiner, *Los casos de Sigmund Freud 1: El Hombre de los Lobos por el Hombre de los Lobos.* Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 2002. Cuando el texto en francés citado por Leclaire así lo demandaba, hemos hecho pequeños ajustes a la versión castellana (n. del t.).

ocasiones la autora del *Suplemento a la historia de una neurosis infantil* y "experimental" en tanto que, sobre la base de datos tan completos como lo permite la psicopatología (a partir de un psicoanálisis), se produce una intervención (la donación anual de dinero) que puede ser sentida y experimentada por el paciente como una remisión en lo real de sus relaciones con el hombre Freud. Involuntariamente experimental en tanto que el análisis era considerado por Freud como terminado, y no es sino retroactivamente {*après coup*} que R. M. Brünswick lo contradice claramente: "Si el paciente hubiera estado tan curado de su actitud femenina hacia el padre como parecía estarlo, esas contribuciones habrían carecido para él de significación libidinal".

Tenemos aquí, sin lugar a dudas, una situación excepcional que se ofrece a nuestra reflexión: el "exquisito" cuestionamiento por el nacimiento de una psicosis. Ese momento privilegiado nos es descrito con una sobriedad y una penetración admirables. Sin ignorar los peligros de comentar un texto, a veces argumento, a menudo pretexto para alejarse de la experiencia, intentaremos, mediante la adopción de esta doble observación, mantener la posición de un lector fiel.

Nuestra reflexión quedará ordenada de la siguiente manera: luego de haber recordado brevemente lo esencial acerca de la historia del Hombre de los Lobos (I), estudiaremos, a partir de las *relaciones con el hombre*, el problema del complejo de castración (II); examinaremos a continuación cómo el paciente se comporta frente a esta posibilidad de la castración (III), antes de intentar articular con la mayor claridad de la que seamos capaces el conjunto de factores históricos y ocasionales que contribuyeron a la constitución de la psicosis (IV).

I

El Hombre de los Lobos tenía 22 años cuando se presentó en el consultorio de Freud en 1910; acababa de heredar la inmensa fortuna de su padre, quien había muerto dos años antes:

> Se trata —nos dice Freud— de un joven que sufrió un quebranto patológico a los dieciocho años, tras una infección de gonorrea; cuando entró en tratamiento psicoanalítico, varios años después, era una persona por completo dependiente e incapaz de sobrellevar la existencia. Había vivido de una manera cercana a la normal los diez años de su mocedad trascurridos hasta el momento en que contrajo la enfermedad, aprobando sin grandes problemas sus estudios secundarios. Pero en su primera infancia estuvo dominado por una grave perturbación neurótica que se inició, poco antes de cumplir los cuatro años, como una histeria de angustia (zoofobia); se traspuso luego en una neurosis obsesiva de contenido religioso, y sus ramificaciones llegaron hasta su décimo año.

Esta neurosis infantil constituye el objeto del historial, precisa Freud, excluyendo así la neurosis del adulto, de la cual únicamente nos dice que se trata del estado posterior a una neurosis obsesiva espontáneamente resuelta, que había dejado tras de sí algunas secuelas.

Todo este análisis se desarrolla de hecho alrededor del estudio de un sueño que el pequeño Hombre de los Lobos tuvo algunos días antes de su cuarta navidad, fecha que marcaba también su cuarto cumpleaños. Es en ese sueño en el que aparecen los lobos, seis o siete, encaramados en un nogal frente al que la ventana del soñador se abre por sí sola. El análisis de este sueño lleva al problema de la escena primordial que habría sido observada por el paciente a la edad de un año y medio.

Pero la mayor parte de los resultados del análisis del sueño, lo mismo que lo esencial de los elementos que permitieron la reconstitución de la neurosis infantil fueron obtenidos por Freud durante los últimos meses de los cuatro años de análisis, bajo la presión de un plazo irrevocable fijado con el objetivo de forzar la resistencia y la pasividad del sujeto.

Es así que Freud, habiendo recabado material de una extraordinaria riqueza y habiendo ordenado cuidadosamente la cronología de los eventos, deja marchar a su paciente, considerándolo curado, antes de que estallara la guerra.

Habría de reencontrarlo a finales de 1919. El Hombre de los Lobos retoma durante algunos meses el análisis con la meta, que fue alcanzada, de aliviar una recaída de su constipación histérica; pero no pudo pagar este análisis.

Conocemos la continuación de la historia gracias a las observaciones de R. M. Brünswick. En efecto, nos dice: "hacia el final de este periodo, el Hombre de los Lobos —otrora millonario— no tenía trabajo y carecía de medios de subsistencia. Su mujer estaba enferma y su situación era desesperada. Fue entonces que Freud organizó una colecta para su antiguo paciente... que había realizado una aportación tan valiosa a la teoría del análisis". Freud repitió esta colecta cada primavera, durante seis años.

Según nos lo reporta ella misma, hacia octubre de 1926, cuando el Hombre de los Lobos, siguiendo los consejos de Freud, se presentó en el consultorio de R. M. Brünswick para seguir un tratamiento gratuito, ganaba apenas lo suficiente para alimentar a su mujer enferma y a sí mismo.

De hecho, luego de muchas amarguras provocadas por graves preocupaciones hipocondríacas, centradas primero en el intestino, luego alternativamente en la nariz y los dientes, su estado parecía sumamente inquietante a principios de octubre de 1926. "Sufría —escribe R. M. Brünswick— de una *idée fixe* hipocondríaca. Se lamentaba de ser víctima de un daño en la nariz causado por la electrólisis utilizada en el tratamiento de las glándulas sebáceas obstruidas en ese órgano. El daño, según él, consistía alternativamente en una cicatriz, en un agujero o en una pequeña fosa en el tejido cicatricial. Habían arruinado el perfil de su nariz". "¿Era posible, se preguntaba, que el doctor X, el más famoso dermatólogo de Viena, pudiera ser culpable de este daño irreparable?". "El paciente —nos dice R. M. Brünswick— odiaba al profesor X con todo el corazón, como a su más mortal enemigo".

> Estaba absolutamente desesperado. Cuando se le decía que nada podía hacerse por su nariz puesto que estaba en perfecto estado, el paciente se sentía incapaz de seguir viviendo en lo que consideraba un estado irreparable de mutilación... Desatendía su vida y su trabajo cotidiano porque se

> enfrascaba en el estudio de su nariz con exclusión de cualquier otra cosa... Su vida se centraba en el espejito que llevaba en su bolsillo y su destino dependía de lo que éste le revelaba o estaba por revelarle.

"Me parece que el diagnóstico de paranoia —continúa escribiendo R. M. Brünswick— no requiere otras pruebas que las suministradas por la historia misma del caso. El cuadro es típico de esos casos conocidos con el nombre de paranoia de tipo hipocondríaco".

En cuanto a la cura misma, que tomó apenas algunos meses para producir una transformación espectacular, la autora afirma que no reveló nada nuevo respecto del material infantil. "La fuente de la nueva enfermedad consistía en un residuo no resuelto de su transferencia, que después de catorce años,[4] y bajo la presión de circunstancias peculiares constituyeron la base de una nueva forma de la vieja enfermedad". "No he tenido que ocuparme sino de una sola cosa —dice R. M. Brünswick—, de un remanente de la transferencia con Freud —a lo que añade modestamente—. Puede verse que mi propio papel en el presente análisis casi no tuvo importancia; no fui más que una mediadora entre el paciente y Freud".

Al final de esta cura, el Hombre de los Lobos vuelve a ser, nos dice la autora, todo aquello que conocíamos por el historial publicado por Freud: "[...] una personalidad aguda, escrupulosa y atractiva, con una cantidad de intereses y logros, y dotado de un profundo y esmerado entendimiento analítico, que hacían de su trato un constante placer".

Y es así que se ha conservado hasta la fecha, según lo reporta Muriel Gardiner, quien describe en términos equivalentes, la impresión que conserva de su último encuentro con el Hombre de los Lobos, en Linz, en 1949.[5]

4 Nosotros contamos *doce* años desde 1914 (año de interrupción del primer análisis con Freud) hasta 1926 (inicio del análisis con R. M. Brünswick).

5 Muriel M. Gardiner, "Meetings with the Wolf-Man", Bulletin of the *Philadelphia Association for Psychoanalysis*, 2-32-38 (julio de 1952), reimpreso en *Bulletin of the Menninger Clinic* 17, núm. 2 (marzo de 1953): pp. 41-48. [Para la versión en español véase Gardiner, *Los casos de Sigmund Freud* 1... (n. del t.)].

Respecto del mecanismo de la psicosis, ésta es la opinión de la Sra. R. M. Brünswick: "Es difícil decir por qué el enfermo desarrolló una paranoia en lugar de volver a su primitiva neurosis [...]. Entiendo —continúa nuestra autora— que la forma paranoide de la enfermedad del paciente sólo puede explicarse por la profundidad y el consiguiente grado de represión de su apego al padre [...]". La circunstancia definitiva habría sido entonces, según R. M. Brünswick, la enfermedad de Freud y el temor a su muerte, que "al exaltar el peligroso amor pasivo del paciente, con la consiguiente tentación de someterse a la castración, lleva la hostilidad a un punto donde se hace necesario un nuevo mecanismo que proporcione una salida; este nuevo mecanismo es la proyección".

No obstante, lejos de circunscribir a este mecanismo su reflexión sobre el origen del episodio psicótico, subraya otros dos puntos a los que dirigiremos particularmente nuestra atención. Se trata de

1) "La *significación libidinal de los regalos* que atraviesa como un *hilo conductor* la historia entera del paciente", y de
2) "La presión ejercida por el *término fijado*"... "que permitió al paciente conservar presente ese núcleo que más tarde produciría su psicosis".

II

So riesgo de descubrir desde el comienzo la inspiración simplista de nuestro trabajo, intentaremos desde ahora ordenar sumariamente esta larga historia.

Si, como lo hemos ya subrayado, todo el trabajo de Freud consistió, según su propia afirmación, en *revelar al paciente su relación inconsciente con el hombre*, resulta evidente que esta relación se actualizó durante los años que corrieron de 1910 a 1914, dentro de la situación analítica y en la transferencia que ahí se anudó. Freud nos dice claramente que esperó a que "la ligazón [del paciente con su persona] deviniera lo bastante intensa" para dar al análisis un impulso decisivo (al que regresaremos más adelante).

No es por ello menos evidente (la segunda parte de la historia nos lo ha mostrado) que esta *relación inconsciente con el hombre*, fuera de la

transferencia y principalmente en la transferencia, no fue analizada completamente.

Ciertamente, esta expresión, *relación con el hombre* "*Verhältniss zum Manne*" sorprende por su carácter impreciso y sus implicaciones demasiado vastas. Se trata sin embargo de la expresión que eligió Freud, sin duda porque era la única que podía justamente recubrir el problema en toda su amplitud. Si la locución evoca para algunos el título de "relación de objeto", y para otros el "complejo de Edipo", es sin duda alguna por las mejores razones. Pero nosotros hemos preferido, según nos los indica además el conjunto de las observaciones, abordar la cuestión de las relaciones del paciente con el hombre a partir del muy particular ángulo del *complejo de castración*.

Tal es, pues, el punto de partida que hemos elegido: contemplar la historia del Hombre de los Lobos desde el punto de vista del problema de la castración.

Estamos obligados a recordar que lo que aquí nos proponemos no es de ninguna manera innovador y que para cualquier lector que enfrenta el historial la pregunta se presenta en cada página, insistente, tenaz. Castración deseada en el plano libidinal, asociada al erotismo anal, temida por el narcisismo; variados equivalentes de la castración, como la blenorragia; relaciones con el sastre, el dentista, el dermatólogo, entre otros; realización imaginaria y luego alucinatoria de la castración. Éstos son, para refrescarnos la memoria, los temas fundamentales sobre los que gravitan ambos análisis del Hombre de los Lobos.

Podríamos ahora, firmemente basados en nuestra experiencia analítica, y conscientes de nuestra ciencia, esgrimir sin demasiados aprietos el concepto de castración. Parece cómodo, de un empleo más bien confortable, fuente de imágenes polimorfas y fáciles, siempre dispuesto a ilustraciones agradables. Es así, se entiende bien, que sin tomar el término de castración en el sentido de una mutilación real, le otorgamos un sentido muy amplio, como en este ejemplo tomado de la escritura de F. Dolto: "la frustración de posibilidades de satisfacciones sexuales".[6]

6 *Psychanalyse et pédiatrie. Le complexe de castration*, Amédée Legrand, édit., Paris, 1940.

Pero, al intentar una definición se percibe rápidamente la relativa imprecisión del concepto psicoanalítico de castración. Si evoca la falta del objeto, ¿habría que decir que se trata, como lo subraya J. Lacan,[7] de la falta real que resulta de la privación de un objeto forzosamente simbólico, del agravio imaginario sufrido por la frustración de un objeto real, o más bien —es éste el sentido que J. Lacan atribuye al concepto de castración— de una especie de deuda simbólica engendrada por la posibilidad de una mutilación imaginaria?

Es por ello que, sorprendidos por la imprecisión de este concepto, nos ha parecido más simple, antes que considerar las diversas formas en las que nos puede faltar, examinar aquello de lo que se habla en todo momento cuando se habla de castración, es decir, el pene.

He aquí, pues, este objeto eminentemente singular al cuerpo masculino del que sería un desconocimiento pretender reconocerlo solamente por su anatomía y sus mecanismos fisiológicos, cuando al parecer numerosos analistas, para mayor seguridad, se sentirán tentados, con tal de estudiar el complejo de castración según el método de cierto psicoanálisis infantil, a recurrir a su observación directa.

Si no hay nada más natural en cierto sentido que este atributo del sexo masculino, tampoco existe objeto que esté en algún punto más cargado de realidad simbólica que *el falo*. El órgano MÁS primordial de la procreación, *testigo* por excelencia, que puede convertir en padre a un hombre, el sexo masculino nos indica el lugar mismo de la articulación de lo real y lo simbólico pues, en efecto, únicamente el testimonio de la fe o de la ley pueden dar cuenta de la paternidad.

Nada podría ilustrar mejor el carácter simbólico del pene que el problema de la paternidad. "Si la luna está o no habitada, el astrónomo lo sabe más o menos con la misma certeza con que sabe quién fue su padre, pero no con la certeza con que sabe quién ha sido su madre". Es, por otra parte, a propósito de este aforismo de Lichtenberg, que él mismo cita, que Freud propone el siguiente comentario:

7 *Séminaire de textes freudiens*, Clinique Sainte-Anne, noviembre 1956.

> Se produjo un gran progreso cultural cuando los hombres se decidieron a admitir el razonamiento junto al testimonio [*Zeugnis*] de los sentidos y a pasar del derecho materno al paterno... Todavía en nuestra lengua, quien da fe de algo ante el tribunal se llama '*Zeuge*' ['*testigo*'], de acuerdo con la parte que el varón desempeña en el acto de la reproducción ['*zeugen*', 'procrear']; y ya en los jeroglíficos, 'testigo' es escrito con la imagen de los genitales masculinos.

Si es una certeza —o lo más cercano a una— para quien sea que es por la intervención de un pene que fue concebido en el seno de la madre (ése es el aspecto natural de la función del falo), no queda sino la pregunta que surge en ese punto preciso: ¿el pene de quién? Si, no obstante, tal pregunta no aparece fuera del delirio es únicamente porque el sujeto, sólida y ciegamente instalado en el orden simbólico de la sociedad, se fía de lo que está escrito en los libros. Es sumamente afortunado que así suceda... desde que hay padres de familia. Se distingue ya, a partir del concepto *padre* (que especifica al hombre de cierta forma), y sin siquiera hacer intervenir ninguna corriente neurótica, este "concepto de lo pequeño separable del cuerpo", según la escritura freudiana.

Ésta es entonces, al comienzo, antes de siquiera mencionar la castración y sin querer jugar con las palabras, la verdadera dimensión del objeto en cuestión, el pene, en la medida en que organiza y estructura, real y simbólicamente, las relaciones entre los hombres.

Hemos podido ya decir que la pregunta se abría sobre el problema de la pertenencia del pene que ha concebido. Resulta en realidad indiferente, para efectos de la concepción, si pertenece al marido o al amante. Todo el problema será, en otro plano, precisamente, saber si el pene en cuestión ha sido aquél del amante o del marido.

Es así que encontramos claramente una especie de separación virtual entre un pene, indiferente, y la singularidad capital de su posesor. Es necesario, sin duda, para ayudarnos a comprender mejor este punto (que por ser demasiado evidente corre el riesgo de ser soslayado), recordar que al nivel de la neurosis sucede comúnmente que, en la mente del infante o

del neurótico adulto, ese pene del que hemos dicho que es indiferente, puede encontrarse muy "naturalmente", por así decirlo, atribuido a la madre, por ejemplo.

Es este pene, del que el hombre-padre está, de hecho, provisto (sin importar el uso que pueda darle o el dominio que de él tenga), y que frecuentemente se le atribuye a la madre, este pene objeto de deseo o de temor para el niño, es éste el que, en la aventura edípica, por ejemplo, deviene el *símbolo* por excelencia, *el término alrededor del cual todo se ordena* e intenta unirse.

Es aquí —y es todo lo que yo pretendía subrayar por ahora— que observamos dibujarse de alguna manera entre lo real y lo simbólico, *la línea punteada que conviene seguir para operar la castración en el sentido psicoanalítico del término*.

He ahí, al parecer, algunos elementos primarios que debemos ahora considerar a nivel de la realidad clínica y de aquello que la imaginación puede hacer por el neurótico.

Veremos así cómo esa línea punteada se refuerza hasta la secesión.

Si ésta es, entonces, previa a toda historia de neurosis, la *función simbólica del pene*, ¿cómo logrará nuestro neurótico soportar su pene real si es que es macho, o su ausencia no menos real, en caso de que sea hembra? Comprobamos hora tras hora en nuestro diván, gracias al juego de su imaginación, que *ella* se atribuye uno grandioso, o que él se priva con demasiada modestia.

A nivel de la clínica psicoanalítica, que se separa allí de la clínica común (donde es suficiente distinguir entre macho y hembra), la paradoja comienza a nivel de esta simple constatación de que "no porque uno esté provisto de un pene, es que se le puede dar uso".

Considero inútil ilustrar esta evidencia delante de psicoanalistas.[8] Se trata de una obviedad clínica, que no por ello nos dispensa de examinarla más atentamente.

8 Debo, sin embargo, advertir que este punto de vista le pareció chocante a un eminente clínico fuertemente impregnado sin duda de cierto biologismo muy a la moda entre aquellos que creen fundar así sólidamente su ciencia.

¿Por qué tantas dificultades a propósito de una *diferencia* en la apariencia, diferencia que a veces toma considerable tiempo a un niño *reconocer*?

Es que la diferencia en tanto tal, y precisamente para ser reconocida, supone que el objeto en causa, *el pene*, sea no solamente comprobado en su función, sino sobre todo y antes que todo, reconocido en su singularidad, *experimentado*, distinguido en su actividad. ¿Cómo podemos entonces "reconocer" si no es *simbolizando*, *otorgando un nombre* (y no faltan en el uso infantil o en el que como tal se pretende) que permita a partir de ahí el uso de la comparación, diferencia o semejanza?

No es sino sobre el fondo de esta experiencia individual, de *este descubrimiento bien modesto del orden simbólico a nivel de su propio cuerpo* que se desarrolla toda la serie de problemas imaginarios.

Pues de éste "significante" pene (o de cualquier otro) y de este símbolo fálico que sitúa al infante entre los muchachos desde el momento en que *reconoce* que *no es él el que falta*, de esta realidad y de este símbolo, qué hacer, si no sueños. Y es precisamente eso lo que sucede.

No obstante, es alrededor de esta proliferación imaginaria, de estas superposiciones y confusiones no reconocidas, de una proximidad familiar de este mundo de sensaciones, que nace, pues, lo que llamamos, sin pensárnoslo mucho, el complejo de castración. "La caca, el hijo, el pene —escribe Freud— dan así por resultado una unidad, un concepto inconsciente —*sit venia verbo*— *el de lo pequeño separable del cuerpo*". En el mismo pasaje subraya además, respecto de esta observación, la contribución que el erotismo anal hace a la ligazón narcisista que el sujeto experimenta por su pene. Esta "contribución" del erotismo anal es típica de lo que nosotros llamamos superposición o confusión imaginaria.

Es así que el concepto de un pene simbólicamente independiente se encuentra imaginariamente alterado por la experiencia de evacuación del bolo fecal.

Existe, a nuestro parecer, cierta ambigüedad en el momento en que Freud describe esa evacuación como un *regalo*, es decir, como un acto primariamente simbólico; pues si esta evacuación es en efecto simbólica, lo es en la medida en la que representa la experiencia de una especie de

bipartición, de alumbramiento autoerótico y no (como puede devenir secundariamente bajo ciertas circunstancias) como una irrisoria mediación entre una madre neurótica y su bebé.

Esta distinción nos parece, en todo caso, capital, pues es a su nivel, fielmente tradicional, que podemos reconocer el prototipo experimental de la *alteridad* profundamente narcisista, *dual*, puramente imaginaria a fin de cuentas, nacida de una experiencia de creación autógena sobre el modelo de una bipartición *que apunta al concepto del otro como parte de sí mismo*, y, por otra parte, la *alteridad tercera*, primordialmente simbólica, cuyo modelo es la imagen, altamente simbólica, del pene.

Podemos subrayar de pasada hasta qué punto esta experiencia de bipartición imaginaria contiene en su conjunto el modelo, inagotable por definición, de la estructura obsesiva en toda su pureza, y que es ilustrado clínicamente en los temas familiares de las "series" o de la imagen repetida indefinidamente en un juego de espejos.

Esta alteridad imaginaria, puramente narcisista, es justamente en la que se detiene el futuro obsesivo. Contrariamente al uso aproximativo que se le da a la concepción de organización libidinal de tipo anal, es necesario reconocer claramente que *no hay intercambio* estrictamente hablando, a nivel de lo anal, sino una simple confrontación imaginaria por la intermediación irrisoria de ese objeto narcisista tercero que son las heces y que no son *otras*, sino en tanto que son de hecho *lo mismo*.

Sea cual sea el revestimiento simbólico secundario con el que se adorne este objeto excrementicio, ese *otro*, parte de sí, seguirá siendo fundamentalmente lo que es, el *mismo mal*, por así decir.

Si nos hemos detenido laboriosamente en estas distinciones entre el carácter simbólico en cuanto que real de la posesión del pene *por una parte*, y el aporte imaginario del erotismo anal por la otra parte, es antes que nada porque se encuentran profundamente intrincadas en el complejo de castración, y es también porque nos parece esencial subrayar que el intercambio de tipo anal no es sino un señuelo perpetuo, profundamente diferente en ello a la economía del *regalo*, que es mucho más real en tanto que es altamente simbólica.

¿Qué puede haber más real, a un cierto nivel de humanidad, por el compromiso que consuma, que el "*regalo*" *de la palabra*?

No nos detendremos aquí en el tercer término de la fórmula freudiana: pene = heces = *bebé*, pues ello nos llevaría a una consideración demasiado larga de la extrema complejidad de este tercer término, *el bebé*, que en su realidad, participa en diferentes grados lo mismo del orden imaginario que del orden simbólico.

Veremos más adelante, a propósito de la economía del *intercambio*, en lo que corresponde al Hombre de los Lobos, hasta qué punto era necesario al menos intentar, en los confines del complejo de castración, precisar el valor desde un ángulo específicamente psicoanalítico, pues el intercambio que pierde su valor simbólico comprende en sí la esclavitud del lazo imaginario. Es precisamente lo propio del obsesivo el estar cautivo por ese *lazo*.

III

Después de haber intentado desenredar algunos de los principales componentes imaginarios y simbólicos del concepto psicoanalítico de castración, conviene regresar al texto mismo del análisis freudiano, para examinar la actitud del sujeto ante la *posibilidad* de dicha castración, de la que yo diría ahora de buen grado (en resumen) que resulta principalmente *de un desconocimiento de la función simbólica del pene*.

Debo citar ahora por entero un pasaje del historial en el que J. Lacan se detuvo ya largamente en su seminario consagrado al problema de la psicosis: "Nos ha devenido notoria —escribe Freud— la inicial toma de posición de nuestro paciente frente al problema de la castración. La desestimó y se atuvo al punto de vista del comercio por el ano". Freud insiste, llamando nuestra atención con una aseveración importante pero de difícil lectura: "Cuando dije que la desestimó, el significado más inmediato de esta expresión es que no quiso saber nada de ella siguiendo el sentido de la represión". Nos recuerda así una distinción fundamental que acababa de hacer algunas páginas antes, de forma lapidaria: "Una represión es algo diverso de una desestimación". En alemán: "*Eine Verdrängung ist etwas*

anderes als eine Verwerfung".[9] Es este término, *Verwerfung*, desestimación, que J. Lacan propone traducir como "forclusión". Freud continúa y precisa: "No se había pronunciado ningún juicio sobre su existencia [de la castración], pero era como si ella no existiera".

Esta frase en sí misma nos parece suficientemente clara en el sentido de que la desestimación o forclusión de la castración implica *la ausencia de todo juicio de existencia* sobre el hecho, contrariamente, recordémoslo, a la represión, que supone en su caso, al menos, que el hecho a reprimir haya sido *reconocido* como existente. Es pues necesario que el hecho a reprimir (desaparición del pene, por ejemplo) haya sido considerado en tanto tal; que el pene por ejemplo, haya sido simbolizado de cierta manera, luego situado, localizado en una red de conocimientos, por elemental que sea. En otros términos, es necesario que el *significante* (pene, por ejemplo) haya podido ya integrarse en la trama de un discurso personal.

No hay ahí, quedémonos tranquilos, ningún abuso en la interpretación del texto freudiano. Para mayor seguridad, avancemos en la lectura del texto citado: "Ahora bien, esta actitud no puede ser la definitiva, ni siquiera podía seguir siéndolo en los años de su neurosis infantil. Después se encuentran buenas pruebas de que él había reconocido la castración como un hecho". Agregaremos únicamente a título de señalamiento que la había reconocido principalmente bajo el modo anal que hemos descrito anteriormente, que de ninguna manera implica un verdadero reconocimiento del pene.

Y Freud resume finalmente en un par de líneas de admirable claridad lo esencial del problema del Hombre de los Lobos: "Al final subsistieron en él, lado a lado, dos corrientes opuestas" (resultantes del plano de la represión, nos atrevemos a precisar, pues ambas reconocen la existencia de la castración): "una de las cuales abominaba de la castración, mientras que la otra estaba pronta a aceptarla y consolarse con la feminidad como sustituto".

9 La traducción francesa propone '*refoulement*' para el alemán '*Verdrängung*', que es traducido por Etcheverry como '*represión*'; y '*rejet*' {literalmente 'rechazo'} para '*Verwerfung*', 'desestimación' en el texto castellano (n. del t.).

"La *tercera* corriente —continúa el texto— más antigua y profunda, que simplemente había *desestimado la castración*, con lo cual *no estaba todavía en cuestión el* JUICIO *acerca de su* REALIDAD objetiva, seguía siendo sin duda activable".

Es precisamente esta tercera corriente en relación con la posibilidad de la castración, la que resulta de la desestimación pura y simple, dicho de otra forma, de la forclusión, la que, siguiendo a J. Lacan, nos parece marcar uno de los elementos fundamentales de la predisposición a la psicosis.

¿Cómo entender, a la luz de este texto freudiano, el concepto lacaniano de forclusión que, a diferencia de la represión que origina la neurosis, contendría en sí el germen de la evolución psicótica, alucinaciones y delirios? Es justamente esto lo que intentaré precisar.

Si concebimos con alguna comodidad a la represión como la puesta entre paréntesis o la ocultación amañada de una experiencia ya estructurada virtualmente; si es igualmente fácil comprender que lo que ha sido velado de esta manera puede, bajo determinadas circunstancias favorables, ser develado y *re*integrado a la corriente dialéctica de la experiencia, la forclusión por el contrario marca un evento que resulta más difícil describir, lo mismo en su devenir como en sus secuelas, pues es difícil representar este evento que ocurre precisamente al nivel de los fundamentos de toda estructura, al nivel del significante mismo.

Si imaginamos la experiencia como un tejido, es decir, al pie de la letra, como un trozo de tela constituida de hilos entrecruzados, podríamos decir que la represión sería figurada ahí por una anomalía o desgarramiento, quizá incluso importante, pero siempre susceptible de ser remendada o detenida, mientras que la forclusión sería figurada por una apertura {*béance*} debida al tejido mismo, o sea un *agujero original* que no sería jamás susceptible de *recuperar su propia sustancia puesto que nunca habría tenido ninguna otra sustancia que la de agujero*, y que no podría ser tampoco cubierto, y siempre de forma imperfecta, más que por una "pieza", para retomar el término freudiano.[10]

10 Sigmund Freud, *Névrose et psychose*, G.W., XIII, 389. En español: "Neurosis y psicosis", en *Obras completas*, t. XIX. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

La forclusión (*Verwerfung*) designaría así una experiencia marcada por el sello indeleble de una falta radical, de un *agujero en el significante* anterior a toda posibilidad de negación, de represión.

Ya intenté, en una ocasión muy reciente,[11] ilustrar este concepto mediante la historia de dos alegres compañeros en una noche de fiesta.

El elemento forcluido estaba en ese ejemplo constituido por el encuentro nocturno, en plena borrachera, de dos golondrinas (me refiero a dos agentes ciclistas)[12] que debían conducirlos a sus casas sin miramientos.

Absolutamente imposible para ambos recordar esta escena perdida entre las brumas del alcohol; algunas contusiones y el hecho de encontrarse en casa eran los únicos testimonios de un evento excluido primitivamente de la trama de los recuerdos.

Pero el suceso que da importancia a este cuento es que uno de los joviales compadres presentó bruscamente, algunos meses más tarde, un delirio ornitológico donde reaparecían, con excepción de las golondrinas, toda suerte de aves.

Es así como surgía en la realidad fantástica y alucinatoria del delirio, el par de aves que habían constituido el centro de la experiencia no integrada, *el "significante" escamoteado, el símbolo reprimido* {refoulé}*, independientemente de sus correlaciones imaginarias*. Según una fórmula de J. Lacan podemos decir que es *lo que había sido rechazado* {*rejeté*} *del orden simbólico*, es decir, el significante no obstante conocido, *golondrina*, el que reaparece en el delirio, *en lo real*, o al menos bajo una forma de experiencia delirante de la realidad, de una realidad marcada por el sello de lo imaginario y privada de toda dimensión verdaderamente simbólica.

Así, contrariamente a la *represión que recaería sobre un elemento "asociativo"* podemos decir, en una primera aproximación, que la forclusión recae sobre un *elemento simbólico primario*, dicho de otro modo, sobre

11 Journées de Bonneval, 13-16 de abril de 1957 (a publicarse en l'*Evolution psychiatrique*, 1958).

12 Golondrinas se llamaba coloquialmente a los agentes ciclistas que patrullaban los barrios de París por las noches. Recibían ese nombre debido a que esa era la marca de sus bicicletas y a que la capa de su uniforme, con el viento, recordaba la característica cola de una golondrina. El cuerpo de Golondrinas fue creado en 1900 y sobrevivió hasta 1984 (n. del t.).

un *significante* en tanto tal (mientras que la represión recaería sobre un elemento del discurso constituido).

Lo que quisiéramos indicar es que el concepto de forclusión debe permitirnos un acercamiento más estrecho y más adecuado a la dinámica propia del fenómeno psicótico, pues indica mejor que cualquier otro los caracteres específicos de esa *falta* cuyo vértigo es sentido por cualquier clínico que entra en contacto con un psicótico. Clínicamente, el elemento forcluido no es evidentemente determinable, pues lo que caracteriza esta experiencia no dialectizada es que precisamente resulta imposible recuperarla integralmente. A diferencia del elemento reprimido que encontramos en el nudo de la neurosis, que es siempre reconocible mediante algún signo o substituto, y que podemos rastrear mediante sus deformaciones y sus disfraces con el fin de develarlo, el elemento forcluido es por naturaleza inaccesible como tal. Por el contrario, se señala a sí mismo por la falta que constituye; se manifiesta con la forma de una profunda depresión, de una especie de succión que centra y organiza el entorno. El signo clínico de la forclusión es una especia de *convergencia* irresistible, desordenada, pero imperiosa hacia un centro que parece no estar sino vacío. A la inversa del nudo de una neurosis, donde la convergencia sintomática que éste ordena puede ser descifrada racionalmente luego de un trabajo de restitución contrario al de la censura, el desplazamiento o la proyección, la convergencia sintomática de la forclusión es desorganizada, total, como un reflejo vacío del símbolo rechazado {*rejeté*}, del significante dejado de lado. Esta convergencia sintomática constituye una especie de estructura propia, original, en cuyo interior se organiza un nuevo microcosmos de cuestiones especiosas, de neurosis quísticas.

Si tuviéramos ahora que precisar aquello que, en la historia del Hombre de los Lobos fue rechazado {*rejeté*}, forcluido, no dudaríamos en decir que fue algo como el *símbolo* fálico mismo, por ejemplo, *el hombre-padre en su función simbólica*.

Nada anuncia con mayor claridad la psicosis del Hombre de los Lobos, cuyo centro es el enigma del falo y que abunda en todo aquello

que puede evocar el complejo de castración, que aquella alucinación que tuvo a los cinco años de edad:

> Tenía cinco años; jugaba en el jardín junto a mi niñera y tajaba con mi navaja la corteza de uno de aquellos nogales que también desempeñan un papel en mi sueño. De pronto noté con indecible terror que me había seccionado el dedo meñique de la mano (¿derecha o izquierda?), de tal suerte que sólo colgaba de la piel. No sentí ningún dolor, pero sí una gran angustia. No me atreví a decir nada al aya, distante unos pocos pasos; me desmoroné sobre el banco inmediato y permanecí ahí sentado, incapaz de arrojar otra mirada al dedo. Al fin me tranquilicé, miré el dedo, y entonces vi que estaba completamente intacto.

Reaparece aquí, bajo la forma de la experiencia, en una realidad alucinatoria (es decir puramente imaginaria, sin referencia simbólica), ese "concepto de lo pequeño separable del cuerpo", el pene a fin de cuentas, cuyo valor simbólico propio habría sido primitivamente alterado de alguna forma.

Es la cuestión entera del Hombre de los Lobos, planteada en la neurosis, imaginariamente planteada en la psicosis, la que encontramos aquí formulada en el entendido de su ambigüedad, bajo la forma de una alucinación transitoria.

Parafraseando a Freud, que formula el siguiente comentario al resumir la homosexualidad de su paciente: "Haber nacido del padre, como al comienzo había creído; ser satisfecho sexualmente por él, parirle un hijo, y hacerlo renunciando a su masculinidad y en el lenguaje del erotismo anal: he ahí los deseos que cierran el círculo de la fijación al padre". Podríamos, trasponiendo esos deseos en términos de interpelación, articular así la interrogación del paciente:

¿Qué es ese padre de quien yo soy hijo, y cómo puedo yo, en tanto que hijo de ese padre, devenir verdaderamente el poseedor de un pene?

Ése es, a nuestro parecer, el fondo de la cuestión del Hombre de los Lobos. No podemos aquí desarrollar y justificar tan ampliamente como

sería sin duda necesario esta formulación en cuanto a los problemas edípicos que ella implica. Nos limitaremos a abordar, desde las relaciones del paciente con el hombre, al aspecto particular del complejo de castración tal como lo hemos situado, y a la economía del intercambio tal como la hemos contemplado.

Si la *neurosis* constituía la formulación relativamente clara de esta *cuestión*, si es seguro por otra parte que se actualiza en la relación transferencial con Freud en el curso del primer análisis, no resulta menos cierto que el *episodio psicótico* constituyó en sí mismo una forma de *respuesta* a esta pregunta, vivida en un modo puramente imaginario, fuera del alcance (provisoriamente al menos en este caso) de un reconocimiento simbólico, aunque fuera parcial.

IV

Quisiéramos a continuación intentar articular los diferentes elementos de la historia del paciente que pueden dar cuenta de esta transformación progresiva, desde una *pregunta* formulada por la neurosis hasta una *respuesta imaginaria* expuesta burlonamente por la psicosis. Quisiéramos asimismo hacer eco al señalamiento que hace R. M. Brünswick cuando escribe: "Es difícil decir por qué el enfermo desarrolló una paranoia en lugar de volver a su primitiva neurosis".

Como lo hemos ya recordado, es a la enfermedad de Freud que R. M. Brünswick atribuye el rol desencadenante en la eclosión de la psicosis. "Así la enfermedad de Freud, al exaltar el peligroso amor pasivo del paciente, con la consiguiente tentación de someterse a la castración, lleva la hostilidad a un punto donde se hace necesario un nuevo mecanismo que proporcione una salida; este nuevo mecanismo es la proyección".

No nos detendremos en los detalles de una concepción tan penetrante como la de R. M. Brünswick, sino para recordar que señala, con discreción pero firmemente, tanto el valor eminente de "hilo conductor" que es la significación libidinal de los regalos, como el rol determinante para la subsiguiente evolución del caso, de la presión ejercida por Freud al fijar un término al primer análisis.

Tampoco retomaremos aquí ese fenómeno de rechazo {*rejet*} de la castración que acabamos de desarrollar largamente, y que forma a nuestro entender el telón de fondo del episodio psicótico.

Vayamos, pues, al año de 1913 para encontrar al Hombre de los Lobos en el curso de su cuarto año de análisis, aún atrincherado en una actitud de "dócil apatía", según nos dice Freud. Es en ese momento que se sitúa una intervención decisiva: "Resolví —escribe Freud— que el tratamiento debía terminar en cierto plazo, independientemente de cuán lejos se hubiera llegado. Estaba decidido a respetar ese plazo; el paciente terminó por creer en la seriedad de mi propósito. Y bajo la presión intransigente que aquel significaba, cedió su resistencia, su fijación a la condición de enfermo y el análisis brindó en un lapso incomparablemente breve todo el material que posibilitó la cancelación de sus síntomas. *De este último* periodo de trabajo, en que la resistencia desaparecía por momentos y el enfermo daba la impresión de tener una lucidez que de ordinario sólo se alcanza en estado hipnótico, *provinieron también todos los esclarecimientos que me permitieron inteligir su neurosis de la infancia"*.[13]

Entonces, de esta toma de posición resulta toda la observación sobre la neurosis infantil. He aquí la opinión de R. M. Brünswick sobre lo que podríamos llamar el "forzamiento":

> La presión puede hacer aparecer, en algunos casos, todo el material, pero es imaginable que una inaccesibilidad que necesita la fijación de un límite de tiempo muy a menudo utilizará ese límite para sus propios fines... El resultado fue que el paciente aportó suficiente material como para permitir la cura, pero al mismo tiempo retuvo el núcleo que más tarde produciría la psicosis.

Haremos ahora el esfuerzo de comprender la naturaleza y los efectos de esta decisión fundamental de Freud al fijar un término.

13 El subrayado es nuestro.

Vayamos de nueva cuenta al autor y al texto mismo de su introducción: "Ateniéndome al punto de vista del médico, sólo puedo enunciar que en casos semejantes, si quiere averiguar y conseguir algo, él debe comportarse de manera tan 'atemporal' [*zeitlos*] como lo inconsciente mismo".

No hay, a mi parecer, nada que agregar a este consejo cuya sabiduría se ilustra en todos los análisis; en todo caso podemos intentar comprenderlo mejor antes de averiguar por qué Freud se aparta de él.

Si nos resulta sumamente difícil explicar aquí, en términos breves y claros, ese "estar-fuera-del-tiempo" de lo inconsciente, a pesar incluso de que todos hayamos hecho la experiencia, nos es mucho más fácil considerar cómo el analista responde con la instauración de una relación con ritmo imperturbablemente escandido. Tiempo mesurado casi a la obsesión, pero del que es indispensable sostener y afirmar que es perfectamente indefinido en el número y la prolongación de sus secuencias. Es así como, a su manera, al imponer un ritmo que marca el tiempo, y al reservarse de perseguirlo indefinidamente *en el tiempo*, el analista puede verdaderamente escuchar el inconsciente, de quien sería quizá más juicioso decir que se comporta, a su manera, en un tiempo sin mesura.

¿Y qué espera el analista en ese tiempo? La *transferencia*.

Es así que el tiempo sin mesura del inconsciente se toma del ritmo que el analista le impone sin fin y que aparece a favor de esta conjunción, *la transferencia*.

Nos parece que es a causa de su dificultad para comprender claramente esta relación entre la transferencia y los tiempos del análisis y el inconsciente que Freud, al encontrarse con el corazón del problema, decide resolver ignorando su propio consejo.

En lugar de analizar ese lazo actual, temporal y sin embargo irracional que es la transferencia, él *actúa* al fijar un término: "Me vi precisado —escribe— a esperar hasta que la *ligazón* con mi persona deviniera lo bastante intensa para contrabalancear esta *aversión* [al cambio], y en ese momento hice jugar este factor en contra del otro". Pero cambiar era, precisamente, "tomar conciencia" de la transferencia presente, entender la verdadera naturaleza de esta relación actual al hombre Freud; regresar al tiempo presente era eso, precisamente.

Sin duda la fijación de un término, comprendida en el pleno valor de liquidación analítica de la transferencia puede, en ciertos casos, sostenerse técnicamente. Pero aquí, vamos a verlo, la partida se jugó de otra manera.

En efecto, Freud —él lo señala explícitamente— pone a jugar un factor en contra del otro: la aversión al cambio, a la independencia, contra la ligazón transferencial. Es tanto como decir que se pone a jugar a la caja de cambios en contra de la reversa, pues la aversión al cambio y la transferencia son dos elementos de un mismo sistema de fuerzas, ambos estrictamente asociados en el tiempo del análisis...

Así, para ilustrar más claramente lo que pretendemos indicar aquí, tomemos por ejemplo el caso de un obsesivo, lo que apenas nos aleja del Hombre de los Lobos. Hemos ya tenido la ocasión[14] de indicar hasta qué punto el obsesivo vive un tiempo *ya-terminado*, concluido incluso antes de transcurrir, por miedo de vivirlo: todo lo que ocurre en este tiempo no puede ser comprendido. Cuando un obsesivo así entra en análisis y ocurre que después de un buen número de razonamientos se prende a las redes de la transferencia, lo quiera o no, he ahí que está capturado por ese vínculo transferencial en-el-tiempo presente: la transferencia deviene una puerta abierta entre el tiempo *muerto* de su neurosis y el otro, del que estamos ahí para dar testimonio. Qué sería entonces, si no recrear el juego de la neurosis, establecer un término a esta experiencia que vacila en sus comienzos y proveer así el soporte de un límite hasta el cual en lo sucesivo sabrá mantenerse inmóvil, con mayor razón si de ahí en adelante todo será, hasta alcanzar el agotamiento de ese plazo, ocasión de pasar el tiempo, de rellenarlo —y por qué no de forma interesante— sin jamás arriesgarse en el presente que proponía la transferencia.

Pero debemos ahora proseguir al estudio de las *consecuencias* de una decisión cuya significación inmediata hemos intentado colegir. Veremos que éstas se encadenan inmediatamente con una lógica y una claridad perfectas.

14 "La mort dans la vie de l'obsédé", en *La Psychanalyse*, t. II, p. 111.

Si es verdad que la cuestión del Hombre de los Lobos recae en efecto sobre la modalidad de sus relaciones con el hombre, debemos comprender la transferencia como la expresión actual de la cuestión en tanto que ésta interesa al lazo establecido entre él y Freud. La transferencia es, pues, la cuestión *actualizada* en el tiempo, pero aún mal *articulada*.

En cierto sentido, fijar un término significa interrumpir el cuestionamiento, lo cual no puede ser oportuno a menos que la interrogación claramente despejada por el análisis hubiera ya desembocado en otro modo de respuesta diferente al lazo transferencial. Pero en la situación presente del Hombre de los Lobos, la presión así ejercida no puede conducir más que a un solo resultado: la *preservación* a toda costa, por el sujeto, del lazo transferencial que lo liga a Freud; de ahí en más, será únicamente el sostenimiento de esa relación lo que preocupará al sujeto, como la única promesa de respuesta verdadera a su pregunta por el hombre. Es así que, posteriormente, se fijará hasta la alienación *en ese vínculo* que, para él, indicará siempre la vislumbre de alivio de ese padre simbólico, verdadero poseedor del pene en cuestión, siempre faltante. Así que, una vez más, el padre simbólico.

Con su acto, Freud, después de haberse manifestado como tal, se evade, entra por exceso de premura en el círculo de las esperanzas imaginarias; y será bajo el modo familiar de las relaciones obsesivas comunes que el Hombre de los Lobos vivirá su relación con Freud. Hemos ya caracterizado las relaciones de estilo obsesivo por el modo imaginario del intercambio anal. Lejos de analizar la relación transferencial, ahora va a vivirla analmente.

Se trata pues, para el Hombre de los Lobos, en cierta manera, de sobrevivir para mantener esta simbiosis, mantener el presente más allá del término, salvaguardar esta experiencia confusa pero privilegiada de una relación con el hombre, con el padre simbólico.

Que ese término en el tiempo sea también imagen de la muerte es algo que todo obsesivo resentirá de forma aguda; perpetuamente angustiado por lo que podría surgir más allá del término —al punto de adelantarse y hacer como si ya estuviera ahí—. Una toma de posición como ésta por

parte del analista no puede sino redoblar en el paciente el efecto de experiencias primitivas de separación, de miedo a la muerte, reforzando con ello el estilo obsesivo.

Así, el compromiso no analítico en un plano imaginario que constituye la toma de posición freudiana y, por lo tanto, la reactualización de una amenaza de castración, la reactivación del miedo a la muerte, constituyen otros tantos escollos renovados para el obsesivo. Y todos estos escollos parecen ser intencionalmente presentados al paciente por el hombre mismo que habría podido ayudar a resolver el enigma de la cuestión fundamental.

Es claro entonces que lejos de recibir el ultimátum freudiano como un estímulo y una promesa de salud posible, lo recibe como una amenaza de separación, como una amenaza de castración primaria. El objeto, el hombre, Freud, nunca se experimenta entonces sino como parte de sí mismo. Es así, de cierta forma una amenaza renovada de castración a la que el sujeto no puede responder sino según su modo habitual: "Yo te mantendré, [es decir] incluso si tú me dejas, si me dejas caer, yo te mantendré como una parte de mí mismo, en ese vínculo imaginariamente indisoluble".

En lo sucesivo, como ya hemos subrayado, todo se encadena de un modo obsesivo en el que Freud acepta devenir el amo real, y todo se desarrolla, perfectamente previsible, en un orden inexorable. Movimiento ahora sin salida, pues quien debía dar testimonio del orden simbólico acaba de entrar, a los ojos de su enfermo, en la cadena sin fin del señuelo que es el mundo obsesivo. Así, el paciente se dice:

> Para conservarte como una parte de mí, te entrego una parte de mí, precisamente aquella que tú esperas y que seguramente te gustará mucho. Te la doy, esta escena primitiva, tan bella, tan rara, tan apasionante, pero te encadeno por esta fábula (que puede incluso ser verdad, poco importa). Te la doy, pero te conservo como mío.

Es preciso decirlo, Freud se deja atrapar: está encantado, apasionado, cuenta con una magnífica publicación, lo que necesitaba para confundir

a los disidentes. El paciente va un poco mejor y se separan satisfechos uno y el otro, en tanto que ambos han sido embaucados.

Freud reporta, sin embargo, que poco después de esta separación, el paciente habría sido presa de un violento deseo de arrancarse de su influencia, lo que indica cuando menos su persistencia. No lo logró: y cuando finalmente regresó a ver a Freud, en 1919, nos informa R. M. Brünswick, fue por su constipación histérica.

Freud presiente, y lo dice claramente en la nota final de su observación, que se trata de una manifestación de la transferencia no analizada. La constipación cede y Freud piensa que esta vez la transferencia ha quedado liquidada... Quizá lo hubiera estado si el Hombre de los Lobos hubiera podido pagar este nuevo análisis, pero le fue imposible.

Si retomamos ahora el lenguaje familiar que para sí prestamos al paciente, parece que esta fase podría resumirse así: "He regresado a verte —le dice histéricamente a Freud con el estómago—, pues, *cuestión de intercambio*, esto no marcha". Hay que reconocer que la cuestión ha sido hábilmente planteada. Pero Freud no responde sino parcialmente: "No importa, puesto que esto viene del estómago, voy a arreglarlo". Y lo hizo. Pero, desgraciadamente, quizá a pesar suyo, agrega después: "Y lo haré gratis...", desconociendo el sentido profundo de la cuestión del intercambio.

Quizá todo hubiera podido quedar en eso, si los eventos no hubieran terminado por arruinar completamente a nuestro paciente, desposeyéndolo así de su mediador imaginario: el dinero.

Esta misma circunstancia, que motiva la gratuidad de los últimos meses de análisis, incitó a Freud, como nos lo reporta R. M. Brünswick, a realizar

> una colecta de dinero para su expaciente, que tanto había aportado a los fines teóricos del psicoanálisis; desde ese momento repitió la colecta todas las primaveras, durante seis años.

Cómo podría el Hombre de los Lobos comprender este gesto sino como una confesión de parte de Freud: "Sí, me has encadenado, y te lo confirmo por si lo dudabas: te agradezco, con dinero precisamente, por aquello que tú has tenido a bien obsequiarme de ti".

Con esta confesión se desvanece el testigo, el padre simbólico que el Hombre de los Lobos había vislumbrado, si no encontrado, durante su primer, lento, análisis.

Con ese obsequio monetario desaparece la esperanza de realmente poseer un día un pene, como un padre, como un hombre, un pene reconocido en su pleno valor simbólico.

Es aquí que comienza virtualmente la psicosis.

Pues, si el testigo elude su promesa, justamente cuando estaba tan cerca de cumplirla, la pregunta, por su lado, perdura, pero esta vez sin eco.

La psicosis comienza cuando él mismo pretende haber respondido a su propia pregunta al vivir imaginariamente el problema de la castración.

Su vida es ahora, a guisa de una ilusoria respuesta, el menaje irrisorio de la hipocondría: incesantes preguntas sobre la nariz, en referencia a su madre; sobre los dientes, en referencia a los lobos.

R. M. Brünswick pone sobre la mesa la enfermedad de Freud y el temor a su posible muerte, que el sujeto habría experimentado a la sazón, como los factores desencadenantes del episodio propiamente psicótico. Es cierto, pero ello no podría dar cuenta sino de una reactivación momentánea, bajo el modo ya psicótico, de la cuestión de siempre.

Encontramos con mucha mayor precisión en la observación de R. M. Brünwsick la indicación de aquello que precipitó francamente al Hombre de los Lobos hacia la psicosis.

El 15 de junio de 1926,[15] nos dice la autora, nuestro paciente decidió regresar una vez más al consultorio del segundo dermatólogo, quien alguna vez lo había consolado. El médico declaró que

15 En el texto de R. M. Brünswick encontramos que el 14 de junio de 1926 Pankéyev visitó a un médico que consultaba frecuentemente, en aquella ocasión a causa de preocupaciones por una posible afección cardiaca; a S. Freud el 16 de ese mismo mes para colectar la suma que recibía anualmente de su parte; y al dermatólogo que importa para este pasaje, el 17 de junio (n. del t.).

> las cicatrices eran evidentes en el lugar donde se había aplicado la electrólisis (él había recomendado diatermia). Cuando el paciente observó que esas marcas debían desaparecer con el tiempo, el médico replicó que las cicatrices *no desaparecerían jamás* y que no existía tratamiento alguno para ellas. [...] Al escuchar las palabras "las cicatrices no desaparecerán jamás", una terrible sensación se apoderó del paciente. Se vio preso de una desesperación tan profunda como nunca había sentido en su enfermedad anterior. No había manera de salir, ninguna posibilidad de escape. Las palabras del dermatólogo sonaban incesantemente en sus oídos: "las cicatrices no desaparecerán jamás".

Al día siguiente, "16 de junio de 1926 —escribe R. M. Brünswick—, visitó a Freud y recibió la suma anual de la colecta".

Nos complace imaginar que aquel 16 de junio, Freud, retomando su función de analista, le hubiera bruscamente negado el regalo de dinero; sin duda todavía habría podido evitar que el paciente descendiera en el delirio. Freud habría así, luego de interrogarlo, podido decir: "Antes de venir a verme, usted ha intentado una vez más perseverar en su juego casi delirante. Al replantear a propósito de su nariz la cuestión de la posesión integral de su propio pene, usted ha interrogado, de forma por demás obsesiva, al segundo dermatólogo. Cuando este hombre, revestido a sus ojos con altas funciones simbólicas, le ha respondido de forma definitiva que no hay ya nada más que hacer respecto de sus cicatrices, usted ha escuchado que no hay ya ninguna esperanza de adquirir su virilidad y devenir verdaderamente un hombre. Usted ha experimentado entonces una desesperanza sin límites, una 'agonía absoluta'. Pero todo esto sucedió ayer, y el día de hoy usted viene aquí conmigo a colectar este dinero... Pues hoy usted no lo tendrá, ya que es importante que usted reconozca finalmente que yo sigo siendo libre, fuera del juego de su imaginación, que hoy bordea ya el delirio.

Aquello habría bastado sin duda para apaciguar un poco a nuestro paciente. Pero al contrario, al entregarle Freud el dinero lo confirma en su alienación. Igual que en 1920, cuando le hizo el primer regalo de dinero,

como diciéndole: "Me has encadenado". Ahora este regalo o esta confesión habla y dice: "Conmigo se desvanece el testigo, el padre simbólico que por un instante tú habías vislumbrado en tu primer análisis". Con ese regalo desaparece la esperanza de poseer un día un pene, sin temor de castración, en tanto reconocido en su pleno valor simbólico.

El 15 de junio, lo mismo que el 16 de junio de 1926, se escucha decir: "Las cicatrices no desaparecerán jamás", "No queda ninguna posibilidad de escape".

Que esta cicatriz sea también, en un sentido, la huella indeleble dejada por el rechazo {*rejet*} primordial del problema de la castración (en tanto marca imaginaria de dicha castración), es lo que nos aparece como probable, sin que podamos aquí insistir nuevamente sobre este punto.

Es así como describiríamos el progreso de esta entrada en la psicosis, sin pretender con ello haber cubierto el campo excepcional que nos muestra esta doble observación.

Muy al contrario, y un buen número de quienes conocen el texto profundamente, podrían reprocharnos con pleno derecho que no hayamos prácticamente enfrentado la cuestión de la *identificación a la madre*, cuya evidencia han subrayado todos los observadores de la Historia del Hombre de los Lobos. Es así que el Dr. Wulff, un amigo de la familia, resumía con extraordinario tino el problema en el momento de la psicosis: "Ya no *representa* el papel de la madre; él *es* la madre, hasta el menor detalle".

Tal como hemos elegido centrar nuestra reflexión en el tema de la castración, igualmente habríamos podido tomar apoyo en el problema de la identificación a la madre; *pero ello no nos hubiera dispensado de estudiar y de situar teórica y prácticamente el lugar y la función del pene*, simbólico, real e imaginario, así fuera, en ese caso, bajo el signo de la falta.

Finalmente habríamos encontrado por esta vía la forma última de la cuestión en su *agonía absoluta*, según las palabras de R. M. Brünswick. Pero la habríamos descubierto en su forma *primitiva*, a penas interrogativa, ya resignada, en los términos mismos que fueron articulados por la madre:

So kann ich nicht mehr leben:
Así no puedo vivir más.

La *curación* fue, afirma R. M. Brünswick, la única característica atípica de este caso. Lo explica brevemente: "Nosotros nos ocupamos por entero de un residuo de la transferencia con Freud" y más adelante precisa: "Puede verse que mi propio papel en el presente análisis casi no tuvo importancia; no fui más que una mediadora entre el paciente y Freud".

Es en la palabra *mediadora* que gira en efecto el germen de la eficacia de esta última cura. En su testimonio imperturbable, el analista, una mujer, logra cumplir esta función simbólica para la que Freud la había designado, por procuración en cierta forma. ¿Pero no es el tiempo esencial constituido por el hecho de que Freud, *retomando el diálogo*, envía al paciente con R. M. Brünsiwck *puesto que no puede pagarle*?

Esto es lo que nosotros pensamos, sin dejar de rendir homenaje a la extraordinaria destreza con la que R. M. Brünswick supo resistir las solicitudes del paciente y mantenerse firme siendo aquello que debía ser: una mujer mediadora, un símbolo viviente... y por qué no decirlo: en el espíritu del paciente un mujer fálica, ¿no es así como ella aparece en un sueño, con pantalones y botas altas, precisamente después de dar vigoroso testimonio de la posición que el Hombre de los Lobos guardaba respecto de Freud?

§

Hubiera querido en este punto, en aras de la claridad, resumir a manera de conclusión las ideas que pretendía desplegar en este trabajo. Las creía simples y poco numerosas incluso mientras bosquejaba mi texto alrededor del epígrafe.

Estaba claro entonces y la psicosis surgía con completa naturalidad de una historia bien ordenada. Así, la cuestión de las relaciones con el

hombre y de la verdadera posesión, simbólica sobre todo, de su propio pene, dominaba la observación del Hombre de los Lobos.

A través del estudio de los elementos del complejo de castración que hemos elegido como vía de abordaje, damos valor a la *función simbólica preeminente del pene*, lo que nos permitió comprender mejor en qué medida, para el Hombre de los Lobos, la posibilidad de la castración había sido primitivamente "rechazada" {*rejetée*} antes de ser reprimida. Concebimos claramente, asimismo, el plano imaginario en el que se sitúa el intercambio en la perspectiva del estadio anal. Ello nos permitió reinterpretar en su justo valor la presión ejercida por Freud al fijar un término al análisis. El material de la escena primitiva devino así moneda de cambio para conservar ilusoriamente la posesión del terapeuta. Vemos también con claridad cómo los regalos de dinero de Freud ligaban al enfermo en la vía de una solución psicótica donde lo precipitaba una suma de eventos cuya articulación convergente se explicaba por la cicatriz siempre presente, abierta {*béante*}, del rechazo primordial de la castración.

Pero, a medida que escribía, este puñado de ideas simples se ha multiplicado frente a mis ojos; pronto surgieron, irresueltos e insistentes, los problemas fundamentales. Las cuestiones de la identificación a la madre, de la naturaleza de la transferencia, del valor del tiempo, del temor a la muerte, se muestran ahora como otros tantos elementos cuyo esclarecimiento resultaría indispensable para sostener un verdadero comentario a este historial y el análisis completo de aquello que hemos vislumbrado: *el surgimiento y la originalidad del hecho psicótico*.

ENTREVISTA

Entrevista a Marcelo Pasternac[1]

Con motivo de un proyecto surgido en la École lacanienne de psychanalyse en el año 2009, que buscaba actualizar los textos que en su sitio web la presentan públicamente, surgió la pregunta sobre la actualidad de la *plaquette* de la École lacanienne de psychanalyse, la cual es el documento que contiene los textos de fundación de la ELP. Fue editado originalmente en París en 1985, año de su fundación, y existe una versión en castellano, que fue publicada en la revista *Artefacto* en 1989.[2]

Dos miembros de la École lacanienne de psychanalyse nos propusimos llevar a cabo ese trabajo sobre la *plaquette* a través de entrevistas con otros miembros de la escuela. Marcelo Pasternac tuvo la generosidad de aceptar ser entrevistado y que se grabaran sus palabras.

A lo largo de ese proyecto, el diálogo con los miembros tomó en cada ocasión caminos imprevistos, pero esta entrevista con Marcelo Pasternac fue de una riqueza excepcional. La importancia de sus observaciones podrá comprobarse con su lectura. La presentamos como un documento de valor indudable para la historia del psicoanálisis en México y en América Latina,

1 Marcelo Pasternac concedió esta entrevista a Manuel Hernández el 27 de febrero de 2010 en un restaurante de Tlalpan, Ciudad de México. En la transcripción hemos respetado la literalidad de las frases intercambiadas, sin embargo una mínima labor editorial ha sido necesaria para descargar a la entrevista del peso excesivo del estilo oral, propio de un diálogo. Asimismo, hemos excluido de la transcripción algunas partes que Marcelo Pasternac pidió que quedaran *off the record.*

2 Se puede descargar desde <http://bit.ly/2g15MPn> y en castellano desde <http://bit.ly/2goMCIe>.

y como un pequeño homenaje a Marcelo, figura central de la aparición de la ELP y del psicoanálisis lacaniano en México.

Hemos encontrado que este número de *litoral* es muy propicio para publicarla, pues Marcelo junto con Nora Pasternac, su esposa, y Silvia Pasternac, su hija, realizaron la traducción de *Letra por letra*, el libro que organiza la parte temática de este número de *litoral*.

Agradecemos a Nora Pasternac que haya tomado parte de su tiempo en leer esta transcripción, así como su acuerdo para publicarla.

Feliz lectura.

Consejo Editorial de *litoral*

Manuel Hernández: Ante todo, te agradezco mucho que vengas hoy. Son dos grandes temas los me gustaría plantearte, uno es relativo a la *plaquette* que, como sabes, Viviane Dubol y yo estamos trabajando. La historia de eso es que Jean-Louis Sous[3] planteó modificar el texto del sitio, su escrito fue rechazado en las *Assises*,[4] y entonces se abrió la discusión sobre cómo podría encararse esa labor. Y a mí me pareció importante, antes de abrir una nueva presentación al público de la escuela, encarar una discusión interna sobre la *plaquette*, sobre la que insistentemente hemos estado hablando en las reuniones de la escuela y que hemos considerado que está caduca en algunos puntos, que no funcionan... hubo acuerdo sobre eso y me propuse para hacerlo y luego Viviane se propuso también.

Las entrevistas con algunos de los miembros de la escuela parten de dos grandes preguntas básicas: ¿Qué es lo que les parece que de la *plaquette* no funciona más? Y ¿qué habría que cambiar y en qué sentido? Ésta es una pregunta abrupta, nada te habría preparado para eso; así que si algo te viene ahora a la mente, algo que tengas ahora, perfecto, si no, y si tú quieres, podríamos encontrarnos en un segundo momento, para que puedas releer la *plaquette* y precisemos algunas cosas.

Quiero aclarar, antes de comenzar, que todavía no sabemos qué va a surgir de esto; si va a surgir una reescritura de la *plaquette* o un nuevo objeto, o si todo va a quedar tal cual con un anexo; tampoco sabemos todavía bien en qué formato. En fin, se está definiendo apenas en el curso del trabajo qué es lo que puede derivar de esto.[5] Entonces, hemos planteado de entrada hablar con los miembros, aunque, claro, no con todos. En principio ella planteó, y yo estuve de acuerdo, hablar con los miembros que estuvieron

3 Jean Louis Sous fue el director de la École lacanienne de psychanalyse en el periodo cuatrienal de 2008 a 2012.

4 Reunión anual de la ELP, en la que quienes sostienen un seminario o actividad pública regular se comprometen a dar cuenta ante la escuela de lo que hacen, si son elegidos por el azar. Otro tanto sucede con las editoriales que portan el sello de la ELP. Esas reuniones dan pie a discusiones sobre múltiples temas de la vida de la École lacanienne de psychanalyse.

5 Tras este trabajo, la conclusión fue no modificarla en ningún punto, pues nadie podía proponer ningún cambio específico que pudiera aspirar a contar con un mínimo consenso entre los miembros.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 319 19/05/17 13:33

presentes el día de la fundación de la escuela, eso nos parecía decisivo. Desde luego, también hablar con otros miembros que sabemos que tienen ganas de hacerlo porque nos lo han manifestado y, finalmente, con nuevos miembros, quienes están llegando a la escuela y que nos quisieran plantear cómo la *plaquette* jugó o no jugó un papel en su admisión, si tiene algo que ver con el que ahora sean miembros de la escuela.

La segunda gran pregunta sería *¿cuál sería desde tu punto de vista la actualidad, específicamente en México, a la que la escuela tendría que responder en este momento?* Porque la tesis de Lacan de que la escuela que él había fundado era un refugio para un cierto malestar en la cultura,[6] plantea de entrada la pregunta de si se trataría del mismo malestar entonces que ahora, si sería a lo mismo a lo que la escuela tendría que dar una respuesta, o no.

Ésas son las dos grandes consideraciones. Específicamente yo quiero preguntarte si tú, Nuni, Sosa y Hely en particular,[7] tuvieron alguna relación con la escritura de la *plaquette* en 1985. ¿Cómo fueron estos tiempos?

Marcelo Pasternac: En realidad estas dos preguntas son una sola para mí. Yo reconozco que el tema de la *plaquette* no me ha preocupado mayormente; es decir, la *plaquette* tuvo a mi juicio mucha importancia como, digamos así, concreción del clima, de las preocupaciones y del entusiasmo que rodearon la fundación de la École lacanianne. Entonces... es un poco difícil improvisar sobre esto, y al mismo tiempo es lo único que puedo hacer,

6 Jacques Lacan, "Acta de fundación de la Escuela Freudiana de París", en *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012, p. 256.

7 Estela *Nuni* Maldonado, Miguel Felipe Sosa, Hélyda Peretti y Marcelo Pasternac fueron los cuatro miembros latinoamericanos que estuvieron presentes en la fundación de la École lacanienne de psychanalyse. Todos ellos, originarios de Córdoba, Argentina, se encontraban exiliados en México desde mediados o finales de los años setenta. Eran conocidos afectuosamente como "la banda de los cuatro". Constituyeron un grupo de lectura de los seminarios de Lacan en sus versiones fuente (en fotocopias, que eran rarísimas en la época) y luego propusieron actividades de trabajo alrededor de los seminarios de Lacan. Un recuento de esta historia se puede leer en el artículo de Manuel Hernández, "Una vía de entrada del psicoanálisis lacaniano en México: la École lacanienne de psychanalyse" en el libro coordinado por Martha Reynoso de Solís, *Historia del psicoanálisis en México*. Ciudad de México: Museo Casa León Trotsky, 2012.

es decir, decir las cosas tal como me vienen, ¿no? Primero, con respecto a la coyuntura de la fundación de la escuela hay que tener en cuenta que prácticamente los cuatro que mencionaste fuimos los únicos de América Latina que participamos en la fundación concreta de la escuela. Por supuesto, y como ha quedado claro, no como "miembros fundadores" en el sentido de un título, sino como un hecho.[8] Es decir, estuvimos en la fundación, participamos en la fundación de la escuela. Hay que tener en cuenta que ya para ese momento [1985], ese grupo de cuatro se había divido en dos grupos de dos; es decir, Hely Peretti y Nuni Maldonado habían emigrado a la Argentina en la desbandada del exilio que se produjo entre 1982 y 1983. Entonces eso tuvo importancia, y yo creo que vale la pena subrayarlo, es decir, el hecho de que esos cuatro participáramos en la fundación fue la desembocadura de una participación en la fundación de la escuela *desde* 1982.

MH: ¡Ah! Eso me interesa mucho.

MP: Pero no conscientes de que eso era. Lo que yo dije en la presentación de *Letra por letra* estaba vinculado con este asunto, y consideraba *Letra por letra*, junto con el manifiesto de "Freud desplazado", como los textos de la fundación de la escuela, textos fundadores.

En el caso de "Freud desplazado",[9] ocurrió el acontecimiento *previo* a la fundación de la escuela, como un acto público que hicimos en el salón de la clínica San Rafael, que luego dio origen al texto, posterior a la fundación, pero que fue la escritura pública de lo que había sido ese acto, fue el texto que editó Villicaña.[10]

8 La École lacanienne de psychanalyse tiene una sola categoría de miembro, por lo cual no reconoce ninguna categoría especial para los miembros que estuvieron en su fundación, en consecuencia no hay ningún título de "miembro fundador" ni nadie hace valer ese estatuto en las discusiones.

9 Jean Allouch, "Freud desplazado", publicado originalmente en francés en la revista *littoral*, y luego traducido al castellano en el libro *Freud Lacan ¿qué relación?*

10 Varios autores, *Lacan-Freud, ¿qué relación?* México: Editorial Villicaña, 1987.

Entonces yo creo que la actividad que se venía realizando en México, sobre todo coyunturalmente en torno una actividad que yo desarrollaba en la clínica San Rafael...

MH: ¿Era un seminario?, ¿no?

MP: No, era una participación en el centro de salud mental comunitaria que incluía tres actividades: seminarios, atención al público, en algo que se llamaba "psicoterapia de tiempo limitado" —y esto de "tiempo limitado" tenía una importancia muy grande para nosotros, para mí, que era quien dirigía eso— porque evitaba la... la expresión objetiva "limitado"... (el tiempo era limitado en apariencia porque en realidad continuaba indefinidamente, no lo impedíamos)... Entonces, era psicoterapia, pero los seminarios que teníamos, y los grupos que ya eran del estilo del taller en cierto modo, giraban en torno y eran del campo del psicoanálisis, a partir de Freud y luego Lacan, ¿no? Bueno, la importancia de eso es que esto llegó a tener alrededor de cien integrantes, y que prácticamente en México no había otro lugar donde se recibiera a la gente con esas características. A tal punto que del ISSSTE y del Seguro Social cuando recibían a alguien que les parecía que necesitaba algo que tenía que ver con esa palabra ambigua, "psicoterapia", los enviaban a la San Rafael.

El éxito fue tan grande que nos echaron de ahí. No sólo por el éxito, sino por la intervención de uno de los personajes que se caracterizaba por ese tipo de intervención, es decir, alguien que se metía a una clínica privada, porque el centro de salud comunitario no era de la clínica San Rafael; era el recurso que tenía la clínica San Rafael para deducir impuestos. Es decir, estaba establecido que había que tener una cantidad de camas para el público en general, o bien, una actividad hacia la comunidad. Todo eso fue una coyuntura muy especial que tiene que ver con el lugar que Rafael Velasco tuvo en la salud mental de México.

Hay que ubicar que eso también se da en momentos de transición en cada uno de nosotros.

MH: Eso te quería preguntar, y se enlaza con la otra gran temática que deseaba plantear, pues evidentemente están relacionadas: hay una coyuntura muy particular que tiene que ver con el exilio. Por ejemplo, yo no tenía claro que cuando se funda la escuela Hely y Nuni ya no están en México, eso tiene que ver justamente con cambios de circunstancias políticas en la Argentina...

MP: ...y con el hecho de que Hely y Nuni llevaron ese mismo movimiento que nosotros habíamos puesto en marcha a la Argentina en 1984, 1983, ahí no estoy seguro si fue en el '83. En el '84 fui partícipe, asistí a un seminario de Jean Allouch en Córdoba... en Córdoba o en Buenos Aires, no me acuerdo muy bien.

MH: Entonces lo que te pediría es que vayamos un poquito más atrás —yo voy a tratar también de contactar a Hely y a Nuni para hablar con ellas—, pero entonces me gustaría ir un poquito más atrás, para entender. Porque creo que hay una pregunta que es muy extraña para la gente aquí, cuando se la llegan a formular, pero la extrañeza está ahí y es: *¿por qué hay miembros de una escuela cuyo nombre es en francés, en México?, ¿qué historia es ésta?* Porque parecería que somos los miembros de esta escuela los más...malinchistas que pueda haber, puesto que estamos en esta escuela, con estas características. Pero justamente hay una serie de eventos y de características personales y políticas, que yo intuyo que confluyeron para que ese encuentro fuera posible.

Y ahora voy a hablar a título estrictamente personal: yo encuentro que hay una deuda que algunos de nosotros tenemos, lo tengo muy claro, con ustedes, porque tomaron una decisión que fue altamente pertinente y que en particular me ha permitido a mí, tener una práctica como la que pueda yo sostener ahora. Porque la escuela me lo permite, es decir, *esta* escuela me lo permite.

Entonces hay algo de una decisión que toman ustedes en un momento dado, que nos ha permitido a otros vincularnos con la escuela, y contar con un lugar tan especial y tan singular, pues es totalmente diferente

a cualquier otro lugar en el campo del psicoanálisis, hasta donde yo lo conozco.

Entonces ustedes toman una decisión en ese momento que veinticinco años después se comprueba como muy pertinente, y que nos ha permitido a otros inscribirnos también en una forma de hacer las cosas que es la de la escuela.

Entonces, me gustaría saber, si me puedes contar, cómo se da esta confluencia de acontecimientos, que les permite a ustedes que venían exiliados... (no sé si los cuatro venían exiliados, creo que sí)...

MP: Sí, en distintos momentos.

MH: ¡Ah! ¡Llegaron en distintos momentos! Eso me gustaría saber...

MP: Pero no, prácticamente se puede decir... yo llegué antes del golpe de Estado, tres meses antes, porque recibí una comunicación que me revelaba que era, como se dice en Argentina, "boleta". "Boleta" quiere decir que iba a ser liquidado. Pese a que yo no participé en ningún momento en ningún movimiento armado, yo era culpable del delito de ideas y de ser un personaje bastante conocido en la comunidad universitaria.

MH: ¿En qué año llegaste?

MP: Yo llegué el 25 de diciembre de 1975. Y bueno, llegué porque un paciente me reveló la situación, bueno... es una historia aparte... Es que es muy difícil hablar de esto descarnadamente, porque se trata de que algo pasó en Argentina que no sé qué tanto interés tiene para esta conversación, ¿no? Es decir, el hecho de que hubo una degradación de progresión geométrica de la situación, y del riesgo de militar, al punto de que a mí me invitaron a venir a México en septiembre de 1975, y yo dije que no, y sin embargo el 1º de noviembre estaba sacando mi pasaporte para huir, entonces...

MH: ¿Fue en 1975 o 1974?

MP: 1975, el golpe fue el 24 de marzo de 1976. Entonces, del mismo modo que como luego sucedió en México, yo tenía una presencia pública que hace una diferencia entre los cuatro...

MH: ¿Eso era en Córdoba?

MP: Sí, porque yo tenía algo que llamaba el "Equipo de psicopatología en la práctica médica", que tenía el carácter de un polo en Córdoba. Y luego aquí en México, de los cuatro, el que tenía presencia pública era yo.

MH: Correcto. Una pregunta, en Córdoba, en este año, ¿hacía ya cinco años que tú habías regresado de Francia?

MP: Bueno, yo regresé de Francia por primera vez el 31 de mayo de 1968, en el primer vuelo que hubo, y que no fue desde París, sino desde Bruselas. Y luego, por segunda vez, volví en octubre de 1971.

MH: ¿Hiciste entonces dos estancias en Francia?

MP: Sí, una en 1967-1968, cuando estuve presente en ese "Pequeño discurso de los psiquiatras", que en mi vida personal jugó un papel de viraje.[11]

11 En 1966 se había creado, bajo la jefatura del Dr. Henry Ey, el Círculo de Estudios Psiquiátricos. Un ciclo de enseñanza se organizó, en el cual una sección estaba reservada al psicoanálisis. Fue en este marco que Lacan aceptó intervenir. El 10 de noviembre de 1967, sostuvo una conferencia sobre "El psicoanálisis y la formación del psiquiatra", informalmente conocida como "Pequeño discurso a los psiquiatras de Sainte Anne" (el hospital donde trabajaba Marcelo Pasternac), que fue grabada en banda magnetofónica. Es oportuno tener presente el contexto en que ocurrió esa conferencia, pues un mes antes Lacan acababa de dar a conocer su Proposición sobre el pase, y los *Escritos* se habían publicado apenas un año atrás; es decir, el problema de la "formación" estaba en el primer lugar de importancia. Dado ese contexto, es muy notable lo que le sucedió a Marcelo Pasternac aquel día, probablemente muy frío, y que aquí relata. La conferencia se puede leer en *Pas-tout Lacan*, en el sitio web de la École lacanienne de psychanalyse <www.ecole-lacanienne.net>.

MH: Ah, ¿tú lo ubicas con un momento de viraje para ti? Ese encuentro con...

MP: De viraje, ¿en qué sentido?... es decir, yo fui a Francia becado por los mismos franceses en '67-'68, marcado por el camino de abandono de la psiquiatría, es decir, yo era un psiquiatra culto etc., etc., marcado por todas las referencias —por supuesto incluido el psicoanálisis—, pero yo tenía una relación de crítica con la psiquiatría, en función de una dominante política, es decir, mi relación con la psiquiatría era por pensar que era el campo más noble de la medicina, en cuanto a que se refería a lo humano de lo humano, y mi experiencia concreta fue que no correspondía a eso.

Durante un tiempo pensé que era una característica de la psiquiatría del tercer mundo; cuando fui a Francia descubrí que en realidad los argentinos tenían una mejor psiquiatría que los franceses en un punto, en el punto de la referencia, porque como no hay una psiquiatría argentina y en cambio sí hay una psiquiatría francesa, los franceses eran de la psiquiatría francesa, nosotros éramos de la psiquiatría francesa, alemana, inglesa, estadounidense y rusa; italiana menos, porque no existía. Entonces teníamos una cultura psiquiátrica mucho más amplia que la que del medio muy centrado, digamos así, en una tradición importantísima, que nosotros incluíamos, pero no nos reducíamos a ella. Entonces yo estaba en camino de abandonar la psiquiatría; hay que tener en cuenta que ése era el momento de la coyuntura de Cooper, Laing, etcétera.

Y además, mi interés en la psiquiatría era fundamentalmente desde la perspectiva, digamos, de una concepción política, una concepción política en el campo de la ideología.

MH: ¿Puedes precisar un poco en beneficio de la información?, ¿qué concepción política era?

MP: Bueno, marxista. Sí, yo me definía *antes* que psiquiatra y *antes* que cualquier otra cosa, es decir, después de humano, argentino, de presencia masculina, venía inmediatamente *marxista*.

MH: Es decir, no eras un psiquiatra marxista, eras un marxista psiquiatra.

MP: Exacto, ésa es la idea; pero un marxista no en el un sentido de un partidismo, sino en el sentido de la ideología, que eso implicaba... Por eso te digo que la historia es muy compleja, y ya ves que se va inclinando más a la dimensión de historia personal y en esa historia personal esta José Ingenieros, Aníbal Ponce, que murió en México, matado por un médico (risas), esa fue una versión, es decir, tuvo un accidente automovilístico...

MH: Chocó, ¿no?

MP: Sí, fue un accidente automovilístico, chocó y la atención que recibió, según una versión, no fue buena. Pero él recibió la hospitalidad cardenista...

Entonces, noviembre de 1967. Yo llego a París en agosto de 1967 y en la biblioteca de Sainte Anne, donde yo trabajaba, leo los *Escritos* que habían salido en noviembre de 1966. Evidentemente mi lectura de ese momento podía ser bastante limitada, en ese sentido, había cosas bastante enigmáticas para mí en esa primera lectura. Hay que decir una cosa interesante, la primera mención de Lacan en Argentina, fue en una revista de Córdoba, una revista de psicoterapia que dirigía Gregorio Bergman, que era quien dirigía la clínica en la que yo trabajaba.[12] Y que de ahí vienen todas estas referencias de la izquierda; en el año 1934 en esa revista sale una referencia a la tesis de Lacan.

MH: ¿En 1934?, ¿así de temprana es la mención?

MP: Sí, sí, la escribe un tipo que se llamaba Pizarrotesco, creo que es su nombre si no recuerdo mal, que escribía en esa revista pero que vivía en Rosario, en Rosario de Santa Fe. Entonces es una especie de revoltijo de inquietudes que rodean todo esto donde la idea de medicina como una profesión que permite no tener un capital, en la concepción de tener un estetoscopio y un tensiómetro...

12 El célebre Hospital de Clínicas, hoy amenazado de desaparición por el gobierno de Macri.

MH: Sí, absolutamente es importante, claro.

MP: ...un estetoscopio y un tensiómetro... Bueno eso tiene que ver con mi extracción de clase, mi padre meticuloso, etcétera.

Te das cuenta de que estamos hablando de una temática demasiado compleja, pero sí, todo eso confluye con la lectura de los *Escritos* en francés entre agosto y la fecha de esa conferencia de 1967, además de la asistencia de la presentación de enfermos de Lacan...

MH: ¿Entre 1967 y 1968 tú ibas a la presentación?

MP: Muy aisladamente, y luego en 1970 y 1971. Pero fue decisiva esa conferencia de noviembre de 1967, sumado al hecho de que en los *Escritos* (por más que fueran evidentemente bastante enigmáticos para mí, mi situación, y mi formación hasta ese momento) había cosas muy claras, sobre todo en "La dirección de la cura" y en "Subversión del sujeto", cosas que eran evidentes. Lo mismo pasó con la conferencia de noviembre de 1967, porque si bien si esas cosas que escribía Lacan en la pizarra —las letras del algebra lacaniana— no eran precisamente muy evidentes para mi escucha, era también evidente que no eran evidentes para todos los que estaban ahí, porque cuando yo pensé que quizás se debía a mi insuficiente francés en ese momento, yo miraba la cara de los franceses que estaban ahí que revelaba, por lo menos, una perplejidad bastante general.

Lacan dice en determinado momento —y es importante también porque esa frase de Lacan yo la recibí mal en ese momento— él dijo: *y si ustedes no entienden esto...* es decir, que él había visto la cara de la gente, *y si ustedes no entienden esto, no importa, porque esto no ha sido hecho para ser entendido, sino para ser utilizado.* Yo lo escuché desde una perspectiva pragmática...

MH: Totalmente, la "razón práctica" en acción.

MP: Sí, entonces desde la perspectiva política el pragmatismo norteamericano no gozaba de mi preferencia pues justificaba "América para los norteamericanos", dicho por ellos: "América para los americanos". Eso me obstaculizó un tiempo. Pero lo otro que él dijo *fundamentalmente* con respecto a la psiquiatría: el hecho relativo a la angustia del psiquiatra, y la solución de su angustia ante la locura colocando intermediaciones que protegen al jefe de servicio del paciente; y así sucesivamente con una escala de jerarquías que termina en la enfermera, y que entre la enfermera y el paciente está la medicación.[13] Eso me confirmó... ese tipo de referencias fueron fundamentales para mí. Es decir, me confirmaron que la psiquiatría no me interesaba. Y en 1970-1971, yo fui a Francia de nuevo. Gané un concurso médico, había cuatro lugares en Francia y gané un concurso, y estuve en Sainte Anne en la cátedra de Jean Delay, que en ese momento ya pasaba a ser la de Pichon.

MH: ¿De 1970 a 1971?

MP: Exacto, entonces yo iba a París, y a la cultura francesa, y trabajaba con mi visión de las cosas en psiquiatría, pero el abandono estaba en curso fuerte ¿no?

Entonces cuando tú planteas el problema de —no sé si lo planteas así— de esas transformaciones que se van produciendo, hay que tener en cuenta que en ese momento no se puede decir que, por lo menos yo, me pudiera definir con lo lacaniano.

13 "[el psiquiatra] se protege de ese 'estar concernido', si ustedes me lo permiten. Es decir que interpone entre él y el loco un cierto número de barreras protectoras, que están al alcance de los grandes jefes. Él pone, por ejemplo, otras personas distintas, ¿no es cierto? que le dan informes... Y luego, para aquellos que no son grandes jefes, basta tener una pequeña idea, un organo-dinamismo, por ejemplo, o cualquiera otra, una idea que los separe de... de esta especie de ser que está frente a ustedes y que es el loco, que los separe al etiquetarlo, verdad, como una especie entre otras de raro coleóptero, del cual habría que dar cuenta, así, en su entorno natural. ¿Qué es ese "estar concernido"? No es para nada forzosamente un afecto; desde luego que toma la forma, la forma de la angustia [...]. "Petit discours aux psychiatres de Sainte Anne", 10 de noviembre de 1967, en *Pas-tout Lacan*, sitio web de la ELP.

Pero... en esa especie de cultura de lo argentino, muy heterogénea, digamos, se leía *todo*, desde Masserman hasta Lacan, por supuesto. Bueno, Lacan se leía poco, por supuesto. Massota estaba introduciéndolo en el 64, donde Massota escribe un artículo en *Pasado y presente*, en el número uno, de *Pasado y presente* que tiene que ver con que él tiene acceso al seminario que Lacan le había mandado a Pichon-Rivière, quien se lo da a leer.[14]

MH: ¿Era un seminario que él le había enviado?

MP: Sí.

MH: ¿Tú tienes ese artículo de Massota?

MP: No estoy seguro, porque todas esas cosas tuvieron que ser quemadas antes de viajar, antes de decidir viajar incluso. Hubo quemazones de libros que no eran hechas por los policías sino por nosotros mismos.

MH: Por supuesto.

MP: Y entonces bueno eso sí salió en la revista *Pasado y presente*, yo creo que se puede conseguir. Todo eso también es otra historia, porque esta palabra *marxismo* abarca una lucha de ideas enorme, ¿no? Si te interesa puedes leer un libro que se llama *Los gramscianos argentinos* donde está todo eso. Y toda la polémica que hay al respecto, porque acá en México se fundó la mesa de culturas socialistas que luego en la Argentina se transforma un club de culturas socialistas con los *argemex* y otros. Como ves estamos hablando de otra cosa que la que preguntaste.

MH: No, no, yo creo que estamos planteando...

14 Este número de *Pasado y presente* se puede descargar desde <http://bit.ly/2fBrA6f>.

MP: Entonces el problema es éste, hay una confluencia previa dada por el exilio de amistades que existían previamente, sobre todo con Hely y Nuni, en mi caso...

MH: Hely y Nuni junto contigo tenían ya una relación en Córdoba, amistosa, no de trabajo.

MP: Muy profunda. No con Miguel. Miguel Sosa tenía una relación con ellas.

MH: ¿Una relación con ellas por otra parte?

MP: ¡Exacto! Entonces, acá en México nos encontramos y ahí confluyen estas variadas amistades con el momento en que estábamos.

MH: Allá, ¿ustedes trabajaban juntos en Córdoba?

MP: No, no.

MH: Era amistoso solamente...

MP: Es decir, cuando yo digo que la presencia pública era mía, es porque yo tenía esta presencia pública en la Universidad y en la Facultad de Medicina y en el Hospital Nacional de Clínica, con la constitución de este grupo que se llamaba: el "Equipo de psicopatología de la práctica clínica", Braunstein[15] estaba en este equipo pero él emigró en diciembre de 1974, y fue el propulsor de *Psicología, ideología y ciencia.* Entonces es interesante esto (porque si quieres ver, digamos, el momento en que estaba cada uno), yo no tuve mucho entusiasmo por la edición *Psicología, ideología y ciencia* —tampoco estaba opuesto— pero él estaba *muy* interesado, él era el motor verdadero de ese libro, y como él viajó

15 Néstor Braunstein.

en diciembre del 1974, entre septiembre de 1974 y diciembre de ese año, impulsó mucho que cada uno de nosotros escribiera su parte. Cuando yo llego en diciembre de 1975, me encuentro con él y le digo que ese libro tiene que ser re-escrito. Él se mostró un poco asombrado de ese planteo, y bueno, yo le digo que es un libro laplancheano, no es un libro...

MH: ¿Es un libro laplancheano?

MP: Exacto, entonces... —creo que después él entendió por su lado a que me refería— el distanciamiento con él fue muy rápido...

MH: ¿A propósito de eso?

MP: No, no... hay cosas personales, en fin... Pero lo importante es por qué yo podía decir eso.

MH: Te quiero hacer una pregunta que no sé si es susceptible de ser respondida, pero la quiero hacer. ¿Qué tanto el distanciamiento con Braunstein tenía que ver con cuestiones de diferentes posiciones respecto a lo que hoy podemos llamar el psicoanálisis?

MP: Lo que pasa es que bajo el nombre de psicoanálisis en la versión que mencionas, estaba esa mezcolanza a la que me he referido. Hay que ubicarlo en la coyuntura pre-lacaniana. Es decir, lo que era "el psicoanálisis", a su vez era bastante discutible; salvo esta dimensión justamente de la experiencia que cada cual a su manera podía haber atravesado. Pero desde el punto de vista de la presencia en la sociedad, y de lo que se ofrecía bajo el nombre de psicoanálisis, hay muchas discusiones posibles; entonces eso facilitaba que cada uno justificase su... lo que luego se reveló como una resistencia al psicoanálisis, potenciada por el mercado, diría yo.

MH: ¿Y cómo es eso?

MP: Y nada, porque efectivamente, digamos así, además ahí hay que hacer una diferencia entre Córdoba y Buenos aires. En Córdoba el psicoanálisis a mi entender estaba en una situación...

MH: ¿Muy incipiente?

MP: No sólo incipiente, sino verdaderamente como una práctica que, vista desde cierto ángulo, "ideológico", aparecía como una de las prácticas de reintegración en el mercado, y además vinculada estrictamente con la burguesía.

MH: ¿La APA[16] tenía presencia en ese momento en Córdoba?

MP: Tenia emisarios. Yo creo que es un problema sumamente complejo, pero lo que para mí importa para esta conversación, es que en esta mescolanza ocupaban un lugar esclarecedor dos cosas, por lo menos para mí. Una es esta conferencia de Lacan, que me permite definitivamente decidir que yo psiquiatra no iba seguir siendo, y la otra es el texto de *Pour Marx* de Althusser, que yo leo en el viaje en barco de agosto de 1967 a París.

MH: ¿A París?

MP: A Francia, sí.

MH: ¿Lo lees yendo a Francia?

MP: ¡Exacto! Y en ese texto, están los textos sobre la sobredeterminación, etc. Y el texto: "Freud y Lacan" que leo en la *Nouvelle critique*. Y

16 Asociación Psicoanalítica Argentina, integrante de la IPA.

entonces, con esos dos elementos, los obstáculos, verdaderos *obstáculos* epistemológicos, que, por lo menos en mi caso, me bloqueaban todavía mi relación con el psicoanálisis, no en el plano de la lectura, porque en la lectura leíamos todo, todo, pero cuando digo "todo"... [es] *todo* Freud... Lacan no había. Lacan lo leo en el 67, a partir de agosto... Entonces los obstáculos se desparecen, pero la dominante ideológica que tiene vinculación con eso aparece en los textos de *Psicología, ideología y ciencia*, por un lado, y en la referencia a la práctica política de masas; porque yo dirigía, era presidente, de la Región Centro de la Federación Argentina de Psiquiatras, que dirigía Marie Langer.

Entonces es una mezcla enorme, pero esa mezcla persiste, persiste con dominante creciente de psicoanálisis, hasta 1974 cuando se va Braunstein. Y hay que decir que en 1971... o 1975, no me acuerdo, sale el seminario llamado 11, en francés. En febrero de 1975, con esta perspectiva de que posiblemente las cosas se iban a empeorar de tal modo que habría que irse posiblemente de la Argentina, en un viaje a Europa, en febrero de 1975, salen simultáneamente —y yo los compro en ese momento— el seminario de *Los escritos técnicos de Freud* y el seminario *Encore*, febrero de 1975. Braunstein está en México.

MH: ¿Cómo es eso?

MP: Es muy importante, porque Braunstein estaba en el "Equipo de psicopatología de la práctica medica". Cuando él se fue, era como si de dos gallos de un gallinero se hubiera ido uno y entonces desaparecieron una cantidad de tensiones. Tiene que ver con tu pregunta de la distancia con Braunstein. Esa distancia es vital, tiene que ver con toda la concepción sobre la vida, no sobre la cuestión del psicoanálisis, secundariamente tiene manifestaciones en cierta formas en que cada uno de nosotros aborda el problema del psicoanálisis, yo no voy a dedicarme a decir cuál es la de él ¿no?, pero sí puedo decir que tiene que ver con esa frase que yo digo cuando bajo del avión el 25 de diciembre de 1975, de que ese libro tiene que ser reescrito y que es un libro laplancheano.

Eh...y es que desde febrero del 75 hasta diciembre, en Córdoba nosotros trabajábamos, y sobre todo *yo* trabajo, esos dos seminarios de Lacan. Con esos dos seminarios de Lacan para mí el problema está liquidado. Es decir, todas las contradicciones ideológicas —no las contradicciones personales— las contradicciones ideológicas están absolutamente claras. Entonces la confluencia aquí con Hely, con Nuni y con Sosa se da en ese territorio, y la ruptura con Braunstein se da por razones personales, pero esas razones personales yo pienso que son muy refractadas y tienen que ver con toda esta cuestión.

Por mi parte yo siempre he dudado, incluso hoy. Es decir, yo leo tu artículo *Saltar*,[17] por ejemplo, que me parece un artículo muy interesante, muy útil, además. Pero tengo dudas. Por ejemplo, tengo dudas sobre lo que tú planteas, aunque coincida con las citas explícitas de Lacan, sobre el momento, sobre el analista *como* objeto *a* real. En realidad mi duda está en la palabra *analista*, no en la palabra *objeto a*, y eso tiene que ver con la cuestión del lugar, cuando tú dices *el lugar del analista*; no es lo mismo el lugar del analista que el analista, y por otra parte no es lo mismo el analista que el cuerpo del analista. Yo dudo. Cuando yo dudo, no puedo decir que lo que tú dices no es así, pero posiblemente yo tenga para sostener una posición distinta a la tuya, y a la de Lacan.

MH: Claro...

MP: Entonces esta posición subjetiva de la duda, que en una época era un problema para mí, antes del análisis; antes del fin del análisis, era un problema. Ahora no es un problema, ahora es mi posición.

MH: Claro.

MP: En esa época era un defecto.

17 Manuel Hernández, "Saltar", *Me cayó el veinte*, núm. 20; *Provocaciones de amor*. México: Editorial Me cayó el veinte, 2009.

MH: Ahora es un activo (risas).

MP: Claro, era un defecto vivido como defecto, en este momento es un defecto vivido como una virtud (risas). O no como una virtud, sino como algo fecundo.

MH: Claro.

MP: Entonces tiene que ver con el problema del fin del análisis en el sentido de la castración; es decir antes era una falla, ahora es la humanidad, para mí.

MP: Entonces, en diciembre de 1975, a mi llegada, esta problemática está para mí resuelta en cuanto al lugar que ocupa Lacan y su obra, y su enseñanza, entonces con la llegada que se da en los meses inmediatos de Nuni, Hely...

MH: Es curioso porque ahí dejaste de dudar sobre ese punto, por lo menos ya estaba resuelto que era Lacan.

MP: No, no, ¡claro! Ese punto estaba resuelto, ahora bien, ¿qué quería decir "Lacan"? ¡Eso no quiere decir que ahí no hubiera duda!

MH: Claro, claro.

MP: Y justamente por eso nos embarcamos en verdaderamente dedicarnos no sólo a coleccionar sino a *trabajar* todos los seminarios de Lacan, cosa que termina en 1980. En 1980, para que te des una idea de la situación, yo esto lo he relatado en otra parte...

[Se interrumpe brevemente la conversación para ajustar la grabadora].

MH: Me decías que se iban a dedicar a buscar los seminarios y a leerlos...

MP: ...y a trabajarlos, gran parte de ellos fueron gracias a Armando Suárez, que los tenía porque los recibía.

MH: ¿Ah, sí?, ¿por vía de quién?

MP: No sé, pero él se declaraba claramente como antilacaniano.

MH: Sí, sí.

MP: Pero tenía esos materiales, algunos nos los prestaba y los fotocopiábamos, otros no se conseguían, los conseguíamos en viajes sucesivos en la rue Gay Lussac en París, etc.[18] Y para darte una idea de cuál era la situación en toda América Latina en ese momento en 1980... ¡y cuál era la situación en Francia! En 1980, y esta fecha es muy importante, porque coincide con la salida de *littoral*. Esto es *muy* importante, a mi juicio...

En 1980, en un viaje que hago a Francia, yo voy a buscar el seminario *...ou pire,* que no habíamos conseguido (era casi como filatelistas, con la diferencia de que los filatelistas guardan la estampilla mientras que nosotros las trabajábamos y las subrayábamos).

En ese momento, el contacto es con una persona —yo prefiero no dar nombres— que era analizante de Nasio. Es interesante porque si has visto el número 1 de *littoral*, tiene en la página legal una serie de nombres de gente que apoya la salida de la revista *littoral*, entre ellos figura Nasio, figura Safouan y otros... Nassif.

Esta persona, analizante de Nasio, le propone a Nuni Maldonado, de la cual era amiga, que sea la representante de *littoral* en México. Nuni se reúne con nosotros y nos plantea ¿qué hago? Y nosotros decimos *no*, no a eso, porque no sabemos qué es *littoral*. Lo que en cambio proponemos es que nos suscribimos a *littoral* y éste es el punto

18 En el número 86, Rue Claude Bernard, casi frente al edificio donde estaba el local de la EFP, había una fotocopiadora llamada *Copy* 86 que durante años vendió las fotocopias inhallables de las estenografías de los seminarios de Lacan ¡ya encuadernadas! Eso lo convirtió en un lugar casi de peregrinaje.

de partida de la historia, porque de pronto hay cuatro suscriptores de *littoral* en México.

MH: Te quiero hacer una pregunta ahí, antes de que continuemos, que en efecto creo que es un punto decisivo, pero quiero entender algo más. ¿En el momento en el que ustedes llegan, habían hecho ya alguna experiencia de análisis?

MP: Hay distintos niveles de eso. Yo estaba más atrasado en eso que Sosa, Nuni y Hely, porque apareció un tipo de la APA en Córdoba que jugaba con unas referencias a Lacan.

MH: *Jugaba*, así... ¿Él había sido formado en la APA? ¿Era miembro adherente?

MP: Sí, sí era de la APA, un uruguayo.

MH: Ah, un uruguayo.

MP: Con todas las características que tiene un uruguayo. En el sentido en que me parece que estaban marcados de una manera mucho más amplia por todas las referencias ¿no?, ¿cómo se llamaba este hombre de apellido francés? Que no recuerdo...

MH: No entendí.

MP: Que conocía a Lacan, un uruguayo que tenía conocimiento pero era de la APA...

MH: ¿Él? ¿Del que estamos hablando?

MP: No, alguien más importante que el de allá...

MH: Ajá, ¿de apellido francés?

MP: Sí. Era...

MH: Baranger.

MP: Sí, Baranger, Willy Baranger, y el que vino estaba en vinculación con él.

MH: ¿Ah, sí? ¿Cómo se llamaba, este miembro de la APA?

MP: Franchieri... Eh, yo no estaba en esa relación. Nuestros análisis terminaron aquí en México.[19]

MH: ¿Cuál era la posición teórica de Francheri?

MP: Estaba, digamos así... tenía una posición amplia y, en Córdoba, por eso hago una diferencia, yo estaba en esta posición que ya he mencionado, ellos tenían un grupo en el que se reunían con Franchieri y ellos empezaban a trabajar sobre Lacan.

MH: ¿Estudiaban ahí Lacan?

MP: Hasta qué punto, no sé, hay que pregúntale a Hely.

19 Se trata de Osvaldo Francheri, que en realidad tenía la nacionalidad argentina y que había ido a Uruguay a buscar una formación en la Asociación Psicoanalítica Uruguaya (APU), ya que no exigía tener el título de médico, contrariamente a lo que sucedía en la APA. Para mayores referencias, véase el artículo ya citado Manuel Hernández, "Una vía de entrada del psicoanálisis lacaniano en México: la École lacanienne de psychanalyse". Así mismo la obra colectiva *Freud y Lacan en México. El revés de una recepción.* México: Emergente, 2016, en particular el capítulo 4 escrito por Miguel Felipe Sosa.

MH: Yo le preguntaré a Hely.

MP: De todos modo acá, lo que decía del año de 1980, es muy importante porque, porque esta presencia de Nasio, Nassif, Safuoan, creo que Rondepierre, y otros, en el primer número de *littoral* nos hizo creer que todos ellos formaban parte de un mismo conjunto. Y entonces es importante la secuencia: 1980, pero es que esto tiene que ver con la presencia en la fundación y con el lugar importante, pero no fundamental, de las objeciones que hoy se puedan hacer a la *plaquette*. Para saltar en el tiempo, yo pienso que nosotros participamos marginalmente en la escritura, no nulamente, pero marginalmente, es decir, recibíamos los textos y trabajábamos sobre ellos pero no recuerdo yo que hayamos hecho objeciones de fondo y estuvimos en la fundación. Y como es el tema central que te interesa ¿no es cierto? No hubo grandes modificaciones.

MH: ¿O sea conforme la *plaquette* se iba escribiendo iban circulando los textos?

MP: Circularon los textos, yo no diría que conforme, sino que ya estaban bastante cocinados cuando llegaron y yo no recuerdo que hayamos hecho objeciones fundamentales, digamos, sí de detalle, cosas pequeñas que no recuerdo exactamente. Pero lo central es que la *plaquette* tenía el consenso en cuanto a que era la declaración, la marca sobre la cuestión del estilo, la reescritura de la Proposición de Lacan, y las proposiciones que había sobre el pase y sobre los cartels (el hecho de no administrarlos es algo central, central) y la cuestión del cartel del pase y el cartel de admisión que constantemente cambió en los años siguientes, sin que el cambio se reflejara en la *plaquette*; pero estuvo constantemente cambiando, porque al principio era *un* cartel y luego confluyo a la parte final había un cartel para cada admisión, y la cuestión de los sorteos y todo eso...

Volviendo a la cuestión de lo que me parece central de por qué este consenso en la cuestión de la *plaquette*, y en qué momento estábamos nosotros, es que en 1980, este *abonnement* a la revista *littoral* nos singu-

lariza frente a la revista como un enigma, un enigma a tal punto que conduce a que Albert Fontaine nos busca cuando viene a México (él tenía un pasado mexicano).[20]

MH: A ver, esto es importante, ¿Albert Fontaine viene en que año?

MP: Viene en julio-agosto de 1981. Y nos busca...

MH: Y los busca...

MP: Y nos busca, porque figuramos ahí, como suscriptores. Ahora, Allouch está en ese momento en Cancún.

MH: ¿Allouch?

MP: Y él nos dice, es *fundamental* que ustedes vean a Allouch. Allouch viene a México por un par de días, se queda en el Hotel de México ahí en el centro histórico, este hermoso hotel *Art Nouveau*.

MP: En el Gran Hotel Ciudad de México...

MH: Ah, sí, sí, en el Gran Hotel.

MP: Sí, que está en el Zócalo, y ahí, ya no me acuerdo muy bien, ahí tiene una cosa personal porque algo que él dijo, tuvo que ver con que yo terminará mi análisis, en esa época más o menos.[21] Fue un viraje. Para que te ubiques, yo en esa época trabajaba con tiempo fijo. Es decir en esa

20 Albert Fontaine, quien participó activamente en la preparación de la fundación de la ELP, había vivido su infancia en México. Lamentablemente ya falleció.

21 Marcelo Pasternac hizo su análisis con Juan Carlos Plá, psicoanalista uruguayo que se había refugiado en México, pues también huyó de la dictadura de su país. Plá se formó en la Asociación Psicoanalítica Uruguaya (APU) de la que fue miembro titular y luego se incorporó, en México, a la APM, de la que fue didacta.

época yo, que tenía una presencia pública... porque esto de la presencia pública es muy importante, porque Nuni, Hely y Miguel no tenían intervenciones, digamos así, en instituciones. Yo estaba en la Clínica San Rafael donde estaban estas cien personas. Ese público estuvo marcado, de ahí salieron miembros de la escuela.

Por ejemplo, yo no podía recibir a mis alumnos como analizantes ¡no podía en mi cabeza! Es decir, ese era el momento en que yo estaba. O sea, tuvo que pasar un tiempo todavía para que yo pudiera de una manera ética, no por conveniencia, modificar ese principio.

Entonces lo que pasa en 1980 es esto: por un lado, yo busco ... *ou pire,* hablo con la persona que era analizante de Nasio, ¿dónde lo puedo conseguir? Me da el nombre de alguien más y voy a buscar a esa persona en la plaza D'Allaigre, todavía me acuerdo, y entonces me dice —¡ah, mire qué interesante, porque justo en este momento estoy haciendo una fotocopia para Germán García!— esto te muestra que en ese momento, en América Latina, se puede jurar que había dos ejemplares de ...*ou pire*, uno en Buenos Aires, en las manos de Germán García, y otro en México. Y era el último que nos faltaba. Ese es un punto. El otro punto interesante es que cuando esta persona nos hizo la fotocopia me dice: *¿Pero para qué quieren leerlos? ¡Si nadie los lee!* Y ella era "lacaniana". Entonces en 1981 cuando viene Albert Fontaine para ver quiénes son estos cuatro personajes que andan por ahí, y que son suscriptores de *littoral*, él se reúne con nosotros. Evidentemente nosotros le causamos una impresión muy importante, y él insistió en que nos encontráramos con Allouch.

Nos encontramos con Allouch. Y entonces hay que ubicar que en febrero de 1982, Miller lanza el primer foro de la École de la Cause, viajamos a Francia y ahí nosotros propusimos una reunión con Allouch, Fontaine, Safouan y Nasio, que ellos organizan en el hotel Lutetia. ¿Por qué con ellos? ¡Porque estaban ahí esos nombres! [en la página legal del primer número de *littoral*].

Es lo mismo que la confusión con Miller cuando nosotros le propusimos ser el más-uno de nuestro cartel y nunca nos contestó, estábamos

dispuestos a pagar el viaje de él... ¡a lo que fuera! Nunca nos contestó. ¡Qué le interesaban cuatro! Eso tiene que ver con lo que tú relataste recientemente, ahora necesitan invadir a México, mandar a los Hernán Corteses. Porque él no le dio pelota a esos cuatro imbéciles, imbéciles en el sentido propio y figurado, porque nosotros también, ¿en qué punto estábamos? Para nosotros existía ese bloque que menciono...

MH: En la confusión, sí claro...

MP: Lo del cártel fue mucho antes, no fue en el 80.

MH: ¿Qué año era?

MP: No me acuerdo bien, pero corresponde a un momento en que alguien viene de Córdoba, que en este momento es de la gente milleriana, y que nos dice una cosa pertinente, nos dice: *ustedes están demasiado encerrados en sí mismos, ustedes tienen que abrirse, tienen que buscar a otro.* Ese es el momento es que nos dirigimos a Miller.

¿Entonces qué pasa? Que nosotros vamos a esa reunión [en 1982 en el hotel Lutetia] porque lo que nosotros queremos es organizar algo para hacer en México. ¿Y qué ocurre? Que Nasio se va de vacaciones, Safuoan se declara enfermo... entonces Fontaine nos dice, *bueno, ¿para qué nos vamos a ir al Lutetia? Nos reunimos nosotros los de littoral...* Entonces nos reunimos con los cinco de *littoral* y nos someten a una especie de examen: ¿quiénes son ustedes?, ¿qué quieren?, ¿qué buscan? etc. *Nosotros queremos que vengan a dar un seminario en México.* Eso es en febrero del 82.

Después de una cantidad de horas de hablar, Allouch dice: *bueno, sí, yo voy a ir, pero el tema tiene que ser el siguiente: "La transferencia, la letra y el fin del análisis".* Perfecto.

Después nosotros nos reunimos y lo organizamos, decimos: *bueno esto cuesta esto y esto y ¿quién va a venir?* Y nos juramentamos los cuatro: *si somos los únicos en ir pagamos nosotros todo, punto.* Lo pusimos en marcha, y vinieron setenta personas, lo cual en ese momento...

Ahora esas setenta personas venían de ese contacto de San Rafael y del contacto mínimo que otros tenían. Ahora, cuando digo "mínimo" lo estoy refiriendo cuantitativamente, porque había esta presencia de los cien de San Rafael. Ahí donde están Montes de Oca,[22] etcétera.

¿Entonces qué pasa? Para que te des una idea, por primera vez, porque yo tengo un seminario de Freud con los R3 de psiquiatría, del año 76-77 y 78, por primera vez cuando ellos terminan no les hacen una fiesta de despedida, porque...

MH: ¡Porque estaban leyendo a Freud!

(risas)

MP: Porque estaban actuado incorrectamente en su lugar. Bueno estaba Chucho,[23] hay uno que se fue después a...

MH: Menéndez...[24]

MP: Sí, estaba Menéndez, estaba Contreras,[25] en fin. Por eso, hubo una siembra que se traduce en la asistencia a ese seminario, y a partir del 82, 83 y 84 viene la gente de *littoral* sucesivamente, viene Philippe Julien, Guy Le Gaufey...

MH: ¿El primero fue Allouch en 82?

MP: Julien en 83, creo que Guy Le Gaufey en el 84, y en el 89 por primera vez se anima a viajar por avión Mayette Viltard. Entonces, lo que quiero decir es que este proceso que va del 80 al 85 es el núcleo que desemboca en la fundación de la escuela con nuestra participación, y yo pienso que

22 Antonio Montes de Oca, que pronto se haría miembro de la ELP.
23 Jesús Martínez Malo, que también se haría miembro de la ELP.
24 Ricardo Menéndez, psiquiatra.
25 Manuel Contreras Ramos, eventualmente miembro de la ELP.

eso es mucho más cualitativamente importante, que la participación en los textos escritos, que fue fundamentalmente de la gente de Francia, y con la participación nuestra, a mi juicio marginal, con respecto a la redacción, pero no con respecto al espíritu del asunto.

Y hay que decir que a partir de 1983 se hacen seminarios en la Argentina. Entonces estos cuatro, divididos en grupos de dos, están los dos de acá y los dos de allá y el hecho de quedar dos acá, creo que tuvo una importancia negativa importante, fuerte, porque faltaba ahí un tercero, que luego se produce con el acercamiento de Miguel Sosa a Francisco del Villar. Y ahí si trabajamos los tres juntos, pero la gran afinidad era entre Sosa y Del Villar. Para Sosa fue un golpe, yo pienso que muy muy grave, no solo afectivo sino también en su evolución posterior a la muerte de Del Villar.

Ahora, tú hacías una pregunta de la situación de México. Yo reconozco que me preocupa más la situación de México que la *plaquette*.

MH: Totalmente, estoy de acuerdo.

MP: Tú puedes dar testimonio de que yo he insistido de una manera extrema sobre las reuniones de los sábados de la escuela,[26] que fracasaron, porque no hay una iniciativa de participar, no hay vida de escuela. ¡Y, mi situación personal es particularmente delicada! Porque esta misma historia que estoy diciendo me divorcia de una gran cantidad de gente, me divorcia en el sentido de que somos de generaciones, de/generaciones (risa) diferentes, e incluso con los mejores desde mi perspectiva afectiva, digamos, yo no me puedo reunir de una manera llana; entonces yo estoy muy solo. No me afecta. Digamos que no me afecta. Además no sé dónde metería en mi jornada más relaciones públicas ¿no? Pero de todos modos falta en México un tipo de comunicación que permita encuentros más nutridos y profundos entre todos nosotros, yo creo que hay aquí una

26 Los llamados "sábados de escuela" fue un intento de sostener reuniones internas de los miembros de la ELP en México para trabajar o discutir diferentes cuestiones.

conjunción de pequeños grupos o de su gente aislada, yo..., quiero decirte que yo le dije a Melenotte que el único lugar del mundo donde la escuela funciona es en Estrasburgo, ni siquiera en París.

MH: ¿Montevideo no te parece?

MP: No conozco bien, sé que hay conflictos, pero Estrasburgo es el único lugar donde la escuela existe verdaderamente como *vida de escuela*. En Paris no hay vida de escuela, en otros lados tampoco, y acá, para nada. Hay gente que está marcada por la presencia de la escuela en sus vidas, por su presencia en la escuela, pero relaciones transversales no las veo, en fin...

[El reloj, tirano implacable, hizo que en este punto concluyera la entrevista con Marcelo Pasternac].

litoral No. 45-46
se terminó de imprimir en los talleres
de Ediciones Navarra, S. A. de C. V.,
Van Ostade 7, Col. Alfonso XIII, Ciudad de México,
C. P. 01460, junio de 2017.

Revista LITORAL 45-46 INTERIORES.indd 348 19/05/17 13:33